

FOI ET CONNAISSANCE EXPÉRIENTIELLE DE DIEU

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

MARC VIAL
Dogmatique

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

Bien que les réflexions menées dans le présent volume portent formellement sur deux objets (la connaissance et l'expérience de Dieu), c'est au second que l'on accordera ici le plus clair de l'attention. La question de la connaissance de Dieu ne sera certes pas négligée – on tâchera de voir dans quelle mesure la connaissance, qu'il faudra bien entendu qualifier, constitue une dimension de l'appréhension de Dieu, au même titre que l'expérience. Reste que l'on s'attachera essentiellement à cette dernière. La chose tient notamment au fait que, des deux notions susmentionnées, celle d'expérience de Dieu est la moins traitée dans le discours théologique ambiant, vraisemblablement parce qu'elle est la plus problématique des deux – d'un point de théologique à tout le moins. On risquera précisément, dans les lignes qui suivent, une approche théologique du problème que pose la notion d'expérience de Dieu.

Il y a deux manières au moins d'aborder le problème du lien entre expérience de Dieu et théologie. La première consiste à se demander en quoi la prise en compte de l'expérience (de Dieu) conditionne la compréhension que l'on peut avoir du propos de la théologie. Tel est le questionnement que Gerhard Ebeling a fait sien¹, à la suite notamment du traitement que Luther a proposé de la notion d'expérience et dont la substantifique moelle tient dans la phrase bien connue : *sola experientia facit theologum*². C'est là l'une des manières de mettre en lien l'expérience et le discours théologique. La réflexion qui suit risquera, quant à elle, une autre manière de faire jouer ce lien. Plutôt que de se demander, comme Ebeling, jusqu'à quel point la prise en compte de l'expérience conditionne le discours théologique, on se demandera ici ce que le discours théologique peut dire de l'expérience de Dieu. Par « discours théologique » on entend ici « discours dogmatique ». Dès lors, un problème se pose immédiatement. Dans bon nombre de disciplines, l'expression « expérience de Dieu » est à peu près synonyme d'« expérience spirituelle » ou d'« expérience religieuse », et cette synonymie ne pose guère de problèmes. Le fait est que, pour qui adopte une perspective dogmatique, cette synonymie ne va pas du tout de soi. Plus encore : les expressions « expérience spirituelle » ou « expression religieuse » ne sont pas synonymes d'« expérience de Dieu », et ce pour une raison assez simple : si l'on peut raisonnablement soutenir que toute expérience de Dieu est une expérience spirituelle ou une expérience religieuse, il est beaucoup plus hasardeux d'affirmer que toute expérience spirituelle ou religieuse est, comme telle, une expérience de Dieu. Il faut s'expliquer.

¹ Voir Gerhard EBELING, « Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache » (1974), dans ID., *Wort und Glaube III. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1975, p. 3-28 ; trad. fr. : « La plainte au sujet du défaut d'expérience en théologie et la question de son objet », trad. Colette Bruon, Fritz Lienhard, Pierre Bühler, dans ID., *Répondre de la foi. Réflexions et dialogues*. Édité avec une postface de Pierre Bühler, Genève, Labor et Fides, « Lieux théologiques 46 », 2012, p. 39-64.

² Pour ce *dictum*, voir l'article de Marc Lienhard dans ce volume.

L'expérience religieuse *prétend* être une expérience de Dieu – dans le cadre des monothéismes à tout le moins – ou en tout cas *aspire* à l'être. On peut ici penser à des phénomènes plus ou moins extraordinaires. Dans un article précisément intitulé « Connaissance et expérience de Dieu selon le Nouveau Testament », François Bovon signale que, aux yeux de Paul lui-même, certains « parfaits » peuvent être gratifiés d'une expérience « exceptionnelle » de Dieu, qui se manifeste par la glossolalie ou le prophétisme³. D'autres phénomènes particulièrement intenses (voire extrêmes) viennent à l'esprit : les phénomènes de stigmatisation (François d'Assise ou, plus près de nous, Padre Pio et Marthe Robin) ou les visions (qu'il s'agisse de celle de Benoît de Nursie ou de celles d'Adrienne von Speyr). Et il n'est pas jusqu'à des expériences beaucoup plus « ordinaires » qui ne puissent être rangées dans la catégorie des expériences religieuses : un sentiment de paix profonde éprouvé à la faveur de la lecture de l'Écriture, de son audition, de la prière, ou bien à l'improviste, sans qu'aucune circonstance extérieure y ait apparemment préparé le sujet ; le sentiment, au contraire, d'une invasion de Dieu dans sa propre existence, dont certains sujets se seraient par moments sans doute fort bien passés ; une absence totale de tout sentiment, mais vécue (rétrospectivement ou sur le moment même) comme une expérience de Dieu (comme chez Thérèse de Lisieux).

Il ne saurait bien entendu être question de remettre en cause la sincérité de ceux qui comprennent leurs expériences religieuses comme des expériences de Dieu. Il ne saurait davantage être question de nier que ces expériences sont bel et bien des expériences de Dieu : le théologien est payé pour savoir qu'il devrait être le dernier à vouloir fixer *a priori* les conditions (de possibilité) de l'automanifestation de Dieu. Le fait est qu'il est également payé pour prendre le mot « Dieu » au sérieux. Et c'est justement parce qu'il prend le mot « Dieu » au sérieux qu'il prend au mot l'expression « expérience *de Dieu* ». Et de fait, parler d'expérience de Dieu revient formellement à parler d'autre chose que d'une expérience religieuse, même chrétienne. Pour faire court, parler d'expérience religieuse revient à parler de la manière dont un sujet dit éprouver Dieu ; parler d'expérience de Dieu revient à dire que *Dieu lui-même se donne à éprouver*. Et c'est ici que le problème se pose. Qu'est-ce qui nous permet d'affirmer qu'une expérience religieuse est bien une expérience de Dieu ? De ce que nous ne puissions nier que les expériences dont il a été question sont comprises par ceux qui les ont vécues, ou par des tiers, comme des expériences de Dieu ne s'ensuit pas encore que nous que c'en sont : l'impossibilité d'une négation n'est pas, comme telle, la possibilité d'une affirmation. La question qui se pose ici peut donc se formuler assez simplement : comment peut-on rendre compte dogmatiquement de l'expérience de Dieu ? que peut-on en dire *dans les limites du discours dogmatique* ?

C'est à cette question, ainsi posée, que la réflexion qui suit s'attachera. Les remarques que l'on pourra faire dans ce cadre seront forcément risquées et même sujettes à caution. On peut toujours soupçonner toute personne qui s'y livre soit de faire passer en contrebande une expérience ou une absence d'expérience personnelle, en l'érigeant subrepticement en norme, soit de vouloir occuper une position de surplomb – mais avec quelle légitimité ? – par rapport à ceux qui expérimentent : de les regarder *de haut*, dans tous les sens du terme. Il faut en être conscient : quiconque adopte la démarche ici proposée est inévitablement pris entre Charybde et Sylla, entre le reproche de la surdétermination expérientielle du discours dogmatique et celui du caractère dogmatique (au sens péjoratif du terme) de tout discours qui prétend porter *sur* l'expérience, de l'extérieur pour ainsi dire. Il se peut que, s'efforçant d'approcher en dogmaticien la question de l'expérience de Dieu, l'on fasse l'expérience du caractère nécessairement « impur », voire d'une certaine manière « hypocrite », du discours dogmatique comme tel, lequel ne peut s'avancer qu'en répondant à un Dieu dont le Christ seul peut répondre

³ Voir François BOVON, « Connaissance et expérience de Dieu selon le Nouveau Testament » (1988), dans ID., *Révélation et écritures. Nouveau Testament et littérature apocryphe chrétienne. Recueil d'articles*, Genève, Labor et Fides, « Le monde de la Bible 26 », 1993, p. 163-178 (ici, p. 175-176).

(si bien qu'aucune expérience au monde ne l'épuise), mais qui n'y répond jamais qu'en essayant, mal gré qu'il en ait, d'en répondre, au moins en partie, ne serait-ce que pour conjurer l'arbitraire. D'un mot : le dogmaticien parle à partir *d'un autre que lui*, mais c'est toujours *lui* qui en parle.

I. L'expérience de Dieu dans les limites du discours dogmatique

La question est donc : que peut-on dire, dans une perspective dogmatique et en étant pleinement conscient des limites du discours dogmatique (de la manière, en tout cas, dont on le conçoit ici), de l'expérience de Dieu ? Et d'abord, comment définira-t-on l'expression « expérience de Dieu » ? On l'a laissé entendre plus haut : on ne saurait en toute rigueur parler d'expérience de Dieu qu'à la condition de la concevoir comme l'épreuve qu'un individu (ou une communauté) fait de Dieu, c'est-à-dire à la condition que Dieu lui-même se donne à éprouver. Cette définition indique immédiatement le point de départ du discours dogmatique sur l'expérience de Dieu.

1. Le point de départ non empirique du discours sur l'expérience de Dieu

Concrètement, si la condition d'une expérience de Dieu réside dans une automanifestation de Dieu lui-même, le discours dogmatique devra nécessairement partir de la manière même dont, selon la foi chrétienne, Dieu se donne à connaître. D'où, immédiatement, la première thèse : puisque le discours sur l'expérience de Dieu ne peut s'élaborer qu'en partant de la prise en compte de la manière dont Dieu se donne à connaître, il ne saurait être fondé sur une expérience quelconque, qu'elle soit celle de la personne qui élabore ce discours ou celle d'un tiers. Autrement dit : le discours dogmatique sur l'expérience de Dieu n'est pas empiriquement fondé. Il n'y a là qu'une apparence de paradoxe.

Pour nous en assurer, nous partirons d'un texte de Jean-Yves Lacoste, auteur de plusieurs ouvrages dans lesquels la question de l'expérience religieuse ou de l'expérience de Dieu est abordée : entre autres, *Expérience et Absolu* et *La phénoménalité de Dieu*⁴. L'extrait qui suit est tiré d'*Expérience et Absolu* :

De qui (ou de quoi) s'agit-il, lorsque nous nous autorisons d'un *Erlebnis*, d'un "vécu-en-conscience", pour prononcer le nom de Dieu ? [...] nous pouvons souligner la vulnérabilité d'un tel langage, quelle qu'en soit la possible véridicité. La présence (historique) de Dieu n'est pas sa parousie. Or, cette thèse (à l'exactitude patente) implique entre autres que monde et histoire maintiennent dans l'ambiguïté tout appel expérientiel que nous fassions à cette présence. [...] Et puisque nous ne jouissons pas d'une présence parousiaque, le caractère fondamentalement non expérientiel de la liturgie nous permet de critiquer toute théorie où l'expérience gouverne la connaissance de Dieu, et où la relation de l'homme à Dieu s'accomplit dans le champ d'expérience de la conscience. La connaissance au contraire surplombe ici l'expérience, qu'elle peut ratifier (c'est la question du "discernement des esprits"), qu'elle peut aussi réfuter, mais dont elle détient toujours la mesure⁵.

Le commentaire de ce texte se bornera à mettre en évidence trois points : la thèse défendue, la raison théologique alléguée et la conséquence que l'on peut tirer de la thèse.

La thèse tout d'abord : nulle expérience religieuse ne peut prétendre d'elle-même être une expérience de Dieu. Il ne s'agit bien entendu pas de remettre en cause la *possibilité* d'une

⁴ Voir Jean-Yves LACOSTE, *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1994 ; ID., *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*, Paris, Cerf, « Philosophie & Théologie », 2008.

⁵ J.-Y. LACOSTE, *Expérience et Absolu*, op. cit. [n. 4], p. 59.

véritable expérience de Dieu, c'est-à-dire de nier que nous puissions faire l'épreuve de Dieu. De fait, et on commente ici librement, nier une telle possibilité sous couvert de respecter la transcendance de Dieu (et de mettre en évidence la fermeture de l'homme à Dieu) reviendrait en réalité à compromettre la transcendance divine et à interdire à Dieu de l'exercer jusques et y compris en se donnant à éprouver par l'homme. Il ne s'agit donc pas de nier le fait que le don de Dieu par lui-même puisse se traduire dans un sentiment humain, autrement dit que Dieu puisse effectivement se donner à sentir et qu'il se donne effectivement à sentir. Dans *La phénoménalité de Dieu*, Lacoste n'hésite pas à prendre ses distances avec un pan entier de la tradition apophatique, celle qui au « Si tu comprends, c'est que ce n'est pas Dieu » d'Augustin accole un « Si tu sens, ce n'est pas Dieu »⁶. Ce qu'il s'agit de remettre en cause, ce n'est pas la *réalité* de l'expérience de Dieu, mais sa *certitude* : nous ne sommes jamais certains, quelque expérience religieuse que nous fassions, fût-ce la plus intense, d'expérimenter Dieu lui-même. Nous tâcherons de montrer, dans la conclusion de cette étude, que cette incertitude même peut être *spirituellement productive*. Pour l'heure, il faut rapidement examiner la raison théologique qu'allègue Lacoste en faveur de la thèse de l'incertitude de l'expérience de Dieu.

À cette fin, quelques clarifications d'ordre terminologique s'imposent. Il est question, dans le texte cité, de « liturgie ». Ce terme ne doit pas ici être pris au sens, étroit, de célébration cultuelle, mais plus généralement, ainsi que l'écrit Lacoste à l'orée d'*Expérience et Absolu*, comme « la logique qui préside à la rencontre de l'homme et de Dieu »⁷. Il s'agit concrètement d'un temps et d'un lieu, qui peuvent relever du culte public ou de l'adoration privée (la prière), que l'homme se donne pour « exister en présence et dans l'attente de Dieu »⁸. Le texte mentionne son « caractère fondamentalement non expérientiel ». De fait, force est de constater selon Lacoste que, dans la majeure partie des cas, la liturgie est un temps et un lieu où il ne se passe rien : l'attente de Dieu est généralement frustrée, on ne sent rien ou, à tout le moins, on ne ressent rien de Dieu. La jouissance de Dieu nous est refusée. Si bien que si l'on voulait à tout prix parler d'expérience, il faudrait parler d'une expérience de la non-expérience de Dieu⁹. Tel est, si l'on nous passe l'expression, le quotidien de la liturgie. L'autre précision d'ordre terminologique a trait à la distinction qu'opère Lacoste entre « présence » et « parousie » – un ouvrage de sa plume, paru en 2006, est d'ailleurs intitulé ainsi : *Présence et parousie*¹⁰. Chacun des termes renvoie à un type de présence de Dieu, la distinction s'expliquant par la modalité à chaque fois différente de la présentification de Dieu par lui-même. Le terme « parousie » est bien entendu connoté eschatologiquement ; il renvoie à la manifestation pleine et entière de

⁶ Voir J.-Y. LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu*, *op. cit.* [n. 4], p. 47-48 : « Il est des expériences, toujours enracinées dans la vie émotive, qui prétendent avoir Dieu pour objet. Et contre elles, nous pouvons développer une stratégie inspirée de Jean de la Croix : "Si tu sens, ce n'est pas Dieu." C'est une bonne stratégie, et elle mène assez loin. Ce que nous ressentons en des expériences dites "religieuses" peut être décrit comme étant du "sacré", ou peut-être comme étant la présence [...] d'"êtres divins" [...], plus adéquatement que comme étant de l'Absolu. Et même celui qui croit en l'existence d'un *sensus divinus* inné en l'homme est assez prudent pour affirmer que ce sixième sens nous permet de dire infailliblement qu'il y a un Dieu, et non pas qu'il nous permet de le sentir. À Jean de la Croix et à sa postérité, nous pouvons toutefois objecter que nous n'avons aucun droit, après tout, d'interdire à l'Absolu de nous apparaître, et de le faire dans le domaine de l'affection. Concédonsons que toute expérience est finie, que l'expérience affective n'est jamais certaine de son contenu, et que le croyant peut sagement se contenter de croire – tout en concédant en retour, d'ailleurs, que croire n'est pas qu'une attitude propositionnelle, et que le *credere in* et la *fiducia* sont indiscutablement des manières de sentir. »

⁷ J.-Y. LACOSTE, *Expérience et Absolu*, *op. cit.* [n. 4], p. 2.

⁸ J.-Y. LACOSTE, *Expérience et Absolu*, *op. cit.* [n. 4], p. 57.

⁹ Certains interprètes croient pouvoir diagnostiquer une évolution de la pensée de Lacoste au sujet de l'expérience, allant dans le sens d'une reconnaissance toujours plus grande du caractère expérientiel de la non-expérience. Tel est le cas de Joeri SCHRIJVERS, « Le destin de la non-expérience de Dieu. Espoir et eschatologie selon Jean-Yves Lacoste », *Lumière & Vie* 279, 2008, p. 43-53. Voir aussi ID., *An Introduction to Jean-Yves Lacoste*, Farnham (GB) - Burlington (VT), Ashgate, 2012, p. 115-132.

¹⁰ Voir J.-Y. LACOSTE, *Présence et parousie*, Genève, Ad solem, 2006.

Dieu, laquelle est évidemment à venir : Dieu tout en tous, dont la présence à tous est reconnue par chacun. Pour reprendre la terminologie traditionnelle, à laquelle (sauf erreur) Lacoste ne recourt pas, il s'agit du *status patriae*. Pour l'heure, le monde ne connaît d'autre état que le *status viatoris* : il est en chemin vers sa destination finale, et nous le sommes aussi. Nous devons par conséquent faire le deuil de la parousie, donc le deuil de la jouissance de Dieu, et nous contenter d'être présents à celui qui nous l'est, mais dont nous pouvons uniquement croire qu'il nous l'est, faute de pouvoir le sentir. Il nous paraît possible de rendre raison de la logique argumentative de Lacoste comme suit. Si l'on accorde que l'état de notre monde ne correspond pas encore au projet créateur de Dieu (ce qui ne devrait faire de difficulté pour personne), il faut sans doute accorder que ce monde est foncièrement opaque à l'action divine dans l'histoire présente. Par conséquent, aucune expérience au monde ne peut prétendre, à partir d'elle-même, constituer une expérience de Dieu. Aucune de ses caractéristiques intrinsèques ne constitue comme telle la preuve d'une épreuve de Dieu. Le discours théologique est familier de la catégorie de « théologie de la gloire ». On peut certes entendre par cette expression l'entreprise théologique qui consiste à partir de ce que nous tenons pour les plus parfaites des réalités créées pour les attribuer à Dieu en tant qu'il en est le créateur : tel est le sens que, dans la *Dispute de Heidelberg*, Luther a donné à « théologie de la gloire », pour l'opposer à la « théologie de la croix »¹¹. Mais on peut également entendre cette expression à la manière dont Barth en a traité¹² et voir dans la réalité qu'elle désigne la velléité de parler de Dieu comme si le monde était déjà parvenu à l'état de gloire. En ce sens, la théologie de la gloire est une théologie qui, sous couvert de rendre gloire à Dieu, l'arraisonne en réalité au monde, négligeant la distance que Dieu entretient avec lui, et donc la distance qui sépare l'état présent du monde de l'état auquel il est promis, si bien qu'un état de choses mondain peut être indûment identifié avec un état de choses divin. Il n'est que de considérer certains modèles traditionnels de la providence (comme celui de Calvin) pour s'en convaincre¹³. Quoi qu'il en soit, peut-être conviendrait-il de dire de la prétention d'une expérience religieuse à une expérience de Dieu qu'elle relève d'une « spiritualité de la gloire » : celle-là même dont les personnes que l'on crédite d'avoir été au bénéfice d'expériences spirituelles, voire « mystiques », ont dénoncé la vanité.

Reste à tirer la conséquence de ce qui vient d'être vu. S'il n'est au pouvoir d'aucune expérience religieuse de prétendre consister à coup sûr en une expérience de Dieu, il s'ensuit que le discours dogmatique sur l'expérience de Dieu s'autorise d'une autre instance que l'expérience elle-même. Lacoste parle à cet égard de la « connaissance », sans se mettre en peine de définir précisément ce terme. Pour ce qui nous concerne, nous parlerions plutôt de la prise en compte de la manière même dont, selon les Écritures, Dieu se donne à connaître.

2. La révélation et le discours sur l'expérience de Dieu

On partira donc du motif de la révélation de Dieu. Parce qu'en la matière on ne peut guère faire plus que postuler, on s'appuiera ici sur le postulat selon lequel l'automanifestation de Dieu dans l'expérience que l'on en peut faire *hic et nunc* suit la même logique que celle par laquelle il s'est décisivement donné à connaître *in illo tempore* : on fait ici référence, puisque l'on se meut à l'intérieur de la foi chrétienne, à l'incarnation du *Logos* divin en Jésus de Nazareth. Si l'on accepte ce postulat qui, sauf erreur, s'impose à quiconque entreprend de traiter de

¹¹ Voir Martin LUTHER, *Disputatio Heidelbergae habita*, th. 19-22 (*WA I*, 354, 17-24) et preuves des thèses 19-22 (*WA I*, 361, 31-363, 14) ; trad. fr. : « Controverse tenue à Heidelberg », dans LUTHER, *Œuvres I*, éd. Marc LIENHARD, Matthieu ARNOLD, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade 455 », 1999, p. 167 ; 179-182.

¹² Voir Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, § 7, München, C. Kaiser, 1932, p. 283-284 ; trad. fr. : *Dogmatique*, I/1*, trad. Fernand Ryser, Genève, Labor et Fides, 1953, p. 256-257.

¹³ Voir Marc VIAL, *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique*, Genève, Musée international de la Réforme – Labor et Fides, 2008, p. 88-89.

l'expérience de Dieu dans les limites du discours dogmatique, alors il faudra sans doute accorder trois points au moins : 1. Dieu est *celui* qui peut se manifester et qui se manifeste effectivement ; 2. Dieu est *celui par lequel* cette manifestation est reconnue comme telle ; 3. Dieu se manifeste effectivement *comme Dieu*, bien qu'il ne se manifeste jamais que *sous la raison de ce qui n'est pas Dieu*, puisqu'il s'est décisivement donné à connaître en un homme. Ces trois affirmations ne tombent pas du ciel : elles se fondent sur l'analyse de la notion biblique de révélation, à laquelle Barth a procédé dans les prolégomènes à sa *Dogmatique*. La thèse est la suivante : « *Dieu lui-même, dans son inaltérable unité, mais aussi dans son inaltérable diversité, est le révélateur, la révélation et le révélé*¹⁴. » On ne reprendra pas ici une telle analyse, dont l'objectif était de mettre en évidence la structure trinitaire de la révélation. On se contentera de développer rapidement les trois affirmations que l'on a énoncées plus haut et d'esquisser quelques conséquences relatives à la manière dont Dieu se donne à expérimenter.

Tout d'abord, c'est bien *Dieu* qui se révèle. Il est, et lui seul, le *sujet* de sa révélation. En tant que tel, puisque le sujet de la révélation n'est pas n'importe qui, mais bien Dieu, rien ne peut l'empêcher de se révéler. Par conséquent, et on y a déjà fait allusion, tout discours qui décréterait *a priori* impossible toute expérience de Dieu est immédiatement frappé d'inanité. La seule chose qu'un tel discours établit, c'est qu'il ne sait pas de quoi il parle, puisqu'il ne sait pas de qui il parle.

Ensuite, dans l'exacte mesure où Dieu est le sujet de sa révélation, il en est également l'*agent*, et l'*agent exclusif* : nul ne peut décider de l'automanifestation divine, si ce n'est Dieu lui-même. Par conséquent, s'il est impossible de décréter *a priori* impossible toute expérience de Dieu, il est tout aussi impossible de la faire advenir. Nous pouvons certes nous disposer à expérimenter Dieu, c'est-à-dire y aspirer et ménager un temps et un lieu dans la perspective d'une telle expérience. Mais cette expérience ne peut être effective que dans l'exacte mesure où Dieu lui-même en aura décidé ainsi. Une logique théurgique n'a aucune place si l'on accorde les prémisses posées plus haut.

Pour finir, c'est bien Dieu *en tant que Dieu* qui s'est révélé en Jésus Christ. Dieu est par conséquent le *contenu* de la révélation. Deux conséquences au moins s'ensuivent. Premièrement, Dieu ne révèle pas uniquement sa volonté ; il ne révèle pas uniquement un aspect de son être. On veut dire par là que le Dieu qu'il a décidé d'être est rendu manifeste, *sans reste*, dans la personne de son Fils, c'est-à-dire en celui qui a donné sa vie pour le salut du monde. La chose ne veut certes pas dire qu'il ne saurait y avoir d'expérience de Dieu à l'extérieur du christianisme. Il ne s'agit pas de dire que ceux qui n'ajoutent pas foi à la révélation de Dieu en Jésus Christ sont d'emblée forclos de toute expérience de Dieu. Il s'agit simplement de dire, non seulement que l'on ne peut exclure toute expérience de Dieu au nom de l'on ne sait quel *Deus absconditus*, mais également, et c'est ici ce qui nous intéresse davantage, que l'on ne saurait parler d'expérience de Dieu, dans une perspective chrétienne à tout le moins, à propos de tout sentiment qui garantirait au sujet d'être l'objet de la bienveillance divine, à l'*exclusion de tiers* – justement parce que Dieu s'est donné à connaître comme celui qui est entré dans la mort *pour tous*. L'expérience religieuse est certes l'épreuve de son élection propre. Mais elle ne peut être appelée expérience *de Dieu* qu'en tant qu'elle avive en celui qui dit en être gratifié le désir que *tous* soient au bénéfice de la communion divine. On en vient à la seconde conséquence à laquelle mène la caractérisation de Dieu comme contenu de sa révélation. Cette dernière est corrélée à l'affirmation selon laquelle Dieu s'est donné à connaître comme Dieu sous la raison de ce qui n'était pas Dieu : l'homme de Nazareth. Par conséquent, Dieu ne se donne à connaître que de manière médiate. Puis donc que l'on ne saurait parler d'une révélation divine qui ne soit médiatisée, il faut en dire autant de l'expérience de Dieu : l'expérience *de*

¹⁴ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, op. cit. [n. 12], I/1, § 8, p. 311-352 (ici, p. 311) ; trad. fr. : *Dogmatique*, op. cit. [n. 12] I/1**, p. 1-38 (ici, p. 1).

Dieu passe toujours par l'expérience *d'autre chose*. La chose ne signifie pas uniquement que toute expérience que je fais d'un *X* est toujours en même temps une expérience que je fais de moi-même¹⁵, puisque – c'est évident – toute expérience est l'occasion pour celui qui la fait de *se* recevoir d'une nouvelle manière. Elle signifie plus fondamentalement que l'irréductible distance dans laquelle Dieu se tient par rapport à celui qui est susceptible d'en faire l'expérience ne peut cesser d'être infranchissable qu'à la condition que soit posé un médium, grâce auquel Dieu lui-même franchit la distance, c'est-à-dire affecte effectivement celui qui, en soi, se tient à une infinie distance de Dieu. Telle est, nous semble-t-il, la logique qui préside à la célébration des sacrements et à celle de la Cène en particulier. Dans cette communication non verbale de Dieu – encore qu'elle ne soit jamais sans la parole d'institution qui seule lui donne sens –, Dieu se donne à travers des réalités créées : le pain et le vin. Sans compter qu'il ne se donne jamais, dans la logique sacramentelle, qu'à l'occasion d'une célébration commune, qui donc met en jeu des tiers, si bien qu'il ne se donne à expérimenter qu'en donnant à expérimenter *une autre possibilité de se rapporter aux tiers*. Par conséquent, quiconque voudrait n'expérimenter que Dieu avouerait par là-même que ce n'est pas de Dieu qu'il désire faire l'épreuve en fait, mais de soi et peut-être de soi uniquement : de soi en tant que gratifié d'une communication extraordinaire de Dieu. Quoi qu'il en soit, il apparaît assez clairement qu'une expérience de Dieu ne peut prétendre mériter ce titre qu'à la condition de s'accepter comme une expérience du monde, de soi dans le monde, c'est-à-dire comme une nouvelle manière de se rapporter *au monde commun*. Bref, une expérience de Dieu est nécessairement l'expérience d'une solidarité avec le monde commun.

II. Expérience et connaissance de Dieu

Une quatrième et dernière remarque générale peut être faite à propos de l'expérience de Dieu. Si l'on accepte le postulat d'une homologie structurelle entre révélation de Dieu et expérience de Dieu, on est conduit à affirmer qu'il s'agit, dans le cas de l'expérience de Dieu aussi, d'une manière pour Dieu de se donner à connaître. On pourra donc parler de l'expérience de Dieu comme d'une connaissance de Dieu, quitte bien entendu à voir en elle une modalité particulière de la connaissance.

1. L'expérience comme connaissance de Dieu

Traditionnellement, la spécificité de la connaissance de Dieu propre à l'expérience que l'on peut faire de lui a souvent été comprise en termes d'affectivité : la connaissance expérientielle de Dieu consiste, non dans une connaissance de type intellectuel, mais dans une connaissance *affective* de Dieu. C'est là une thèse qui a souvent été défendue et illustrée au Moyen Âge. Elle l'a d'abord été par des penseurs qui se sont efforcés de rendre compte de la théologie mystique telle que le pseudo-Denys l'avait exposée dans son ouvrage éponyme et dans laquelle ces théologiens voyaient la plus haute connaissance que nous puissions avoir de Dieu en cette vie. Tel est, entre autres, le cas d'un auteur comme Jean Gerson (1363-1429) qui, dans un premier temps à tout le moins, avait identifié l'expérience mystique à une connaissance affective de Dieu, dans la mesure où il avait cru pouvoir, à la suite d'interprètes de Denys tels que Thomas Gallus († 1246) et Hugues de Balma († ~1305), isoler une faculté de l'âme spécialisée dans la connaissance mystique de Dieu¹⁶. Il s'en faut cependant de beaucoup que la thèse du caractère

¹⁵ Voir J.-Y. LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu*, op. cit. [n. 4], p. 43.

¹⁶ Voir JEAN GERSON, *Sur la théologie mystique*, V, 27, trad. Marc Vial, Paris, Vrin, « Translatio – Philosophies médiévales », 2008, p. 140-143. Voir aussi Marc VIAL, *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*, Paris, Vrin, « Études de philosophie médiévale 90 », 2006, p. 93-119.

affectif de la connaissance engagée dans l'expérience de Dieu soit l'apanage des interprètes de la *Théologie mystique* dionysienne. On la trouve également sous la plume d'un théologien qui n'a jamais commenté cet écrit de Denys, dans la mesure où son problème n'était pas de s'enquérir des modalités de la connaissance mystique de Dieu : Thomas d'Aquin. Se demandant si tenter Dieu constitue un péché, il écrit :

Il y a deux manières de connaître la volonté de Dieu ou sa bonté. L'une est spéculative. De ce point de vue, il n'est pas permis de mettre en doute ni à l'épreuve la bonté de la volonté de Dieu ou le fait que "le Seigneur est doux". Autre est la connaissance affective ou expérimentielle de la bonté ou de la volonté divine (*cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis*) : on expérimente en soi-même (*experitur in seipso*) le goût de la douceur de Dieu et la complaisance de sa volonté. C'est ainsi que, selon Denys, "Hiérothée apprit les mystères divins pour les avoir éprouvés (*ex compassione ad ipsa*)"¹⁷.

Ce passage et d'autres ont donné lieu à des conflits d'interprétations dans la communauté des lecteurs de Thomas, certains soutenant la thèse selon laquelle l'auteur de la *Somme* aurait compris l'expérience de Dieu en termes exclusivement affectifs, d'autres pensant au contraire que la dimension intellectuelle n'était en rien exclue par le Maître. Sans doute convient-il de douter, à l'instar de Jean-Pierre Torrell, que Thomas ait jamais pensé que la connaissance expérimentielle de Dieu puisse ne mettre en jeu qu'une seule des facultés de l'âme humaine¹⁸. Et d'ailleurs notre problème n'est pas là. Dans le contexte de notre réflexion sur la connaissance expérimentielle de Dieu, seule importe l'intention probable qui a présidé à l'usage du langage de l'affectivité. Peut-être n'est-il pas indifférent que Thomas ait ici employé ce langage pour traiter de la *volonté* divine, et plus exactement encore de la *bienveillance* divine. S'il est parfaitement possible de ne la connaître que sur un mode purement spéculatif – reconnaître *que* Dieu est bienveillant –, il est bien évident qu'un tel mode ne correspond pas à l'objet même sur lequel la connaissance est censée porter : un rapport fondé sur la bienveillance en l'occurrence. Sans doute la bienveillance de Dieu n'est-elle connue comme telle qu'à partir du moment où celui qui prétend la connaître s'éprouve *soi-même* comme l'*objet* de cette bienveillance. Et sans doute ne l'expérimente-t-il *en* soi-même (comme l'écrit Thomas) qu'en l'éprouvant *pour* soi-même. En d'autres termes, l'expérience de Dieu est ici d'ordre affectif, en ceci qu'elle *affecte* celui-là même qui en est le sujet. Et il n'est véritablement le *sujet de cette connaissance* qu'en tant qu'il *se reconnaît comme l'objet* de la bienveillance divine.

Quoi qu'il en soit, une telle idée a été agitée à l'époque de la Réforme. On se contentera d'alléguer à ce propos l'exemple de Calvin. Dès le début de sa carrière de Réformateur, Calvin a soutenu qu'une connaissance véritable du mystère trinitaire, loin de relever d'une « spéculation oiseuse », consistait en fait en une « connaissance pratique » (*practica notitia*)¹⁹. On ne s'étonnera donc pas qu'il ait, dans ce contexte, recouru au langage de l'expérience. Bien

¹⁷ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* II-II, q. 97, a. 2, ad 2 ; trad. Aymon-Marie Roguet, Paris, Cerf, 1985, p. 613b (trad. mod.). Référence du pseudo-Denys : *Les noms divins* II, 9 (PG 3, 648B) ; trad. PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Les noms divins (Chapitres I-IV)*, éd. Beate Regina SUCHLA, trad. Ysabel DE ANDIA, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes 578 », 2016, p. 397 : « De ces choses nous avons suffisamment parlé ailleurs et notre illustre maître [= Hiérothée] les a célébrées dans ses *Éléments Théologiques* d'une façon tout à fait prodigieuse, soit que ce personnage les ait reçues des saints théologiens, soit qu'il les ait considérées au terme de ses investigations savantes des Oracles, après y avoir consacré beaucoup de temps et d'exercice, soit qu'il ait été initié par une inspiration plus divine, non seulement connaissant mais pâtissant les choses divines [ἐκ τινος ἐμυήθη θειοτέρας ἐπιπνοίας, οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα], et, par suite de cette "sympathie", si l'on peut ainsi parler, envers elles, ayant été rendu parfait par une mystérieuse union de foi en ces choses qu'on ne peut enseigner. »

¹⁸ Voir Jean-Pierre TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2*, Fribourg (CH) - Paris, Éditions universitaires - Cerf, « Vestigia 19 », 1996, p. 123-129.

¹⁹ Voir Jean CALVIN, *Confessio Genevensium praedicatorum de Trinitate (1537)*, éd. M. VIAL, dans *Ioannis Calvinii Opera omnia denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* III/2, Genève, Droz, 2002, p. 123-152 (ici, p. 147).

entendu, Calvin n'a jamais identifié l'expérience mobilisée dans la connaissance de la Trinité à une intuition intellectuelle du mystère : l'expérience qu'il a en vue est une épreuve que le fidèle fait de lui-même. Reste que c'est précisément cette expérience de soi-même qui constitue, aux yeux du Réformateur, non pas la preuve, mais l'épreuve de la divinité des personnes du Fils et du Saint-Esprit. Dans le chapitre de l'*Institution de la religion chrétienne* consacré au mystère trinitaire, Calvin écrit ainsi :

Cela aussi n'est point de petite importance que les Apostres, aux salutations qu'ils ont accoutumés de mettre au commencement de leurs Escrits, requièrent les mesmes bénéfices de Iesus Christ, qu'ils font de Dieu son Père. En quoy ils démontrent que non seulement par son intercession et moyen nous obtenons les bénéfices de Dieu, mais que de luy-mesme nous les recevons. Ceste cognoissance 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. Pourtant il faut user de mesme probation pour confermer la divinité du saint Esprit. [...] la meilleure probation, comme i'ay dit, sera de nostre expérience familière. Car ce que l'Escriture luy attribue et ce que nous expérimentons chacun de nous par effect, est bien esloigné des créatures. [...] si la régénération qui nous amène à la vie incorruptible surmonte en excellence l'estat de ceste vie, que devons-nous iuger de celuy par lequel nous sommes régénerez²⁰ ?

Le contexte de ce passage est celui de la défense et de l'illustration, contre toute tendance arienne ou pneumatomaque, de la divinité du Fils et de l'Esprit. Nul ne s'étonnera que Calvin recoure aux Écritures pour établir la divinité des deux personnes trinitaires. Il n'en demeure pas moins qu'il fait également appel à l'expérience du fidèle. La logique est la suivante : le fidèle est celui qui se vit comme l'objet de bienfaits dont Dieu seul peut être l'auteur. Il se vit tout d'abord comme celui qui se confie en Dieu. Or l'Écriture lui enseigne qu'une telle confiance n'est pas vaine, dans la mesure où, loin d'être fondée sur aucune des « qualités » du fidèle – qui, pour Calvin, n'en a strictement aucune –, elle repose sur l'œuvre accomplie en sa faveur par le Christ. Dans la mesure où cette œuvre est divine, nous sommes tenus de reconnaître la divinité du Fils. Le fidèle se vit ensuite comme celui à qui une « vie nouvelle » est offerte : même si le péché ne disparaît pas, la condamnation que le fidèle encourt est quant à elle derrière lui, si bien qu'il se perçoit comme autorisé et conduit à vivre à la hauteur de celui qu'il est aux yeux de Dieu. Mais la puissance qui l'habilite à (se) vivre ainsi n'est autre que celle du Saint-Esprit, dont la divinité est *ipso facto* établie, puisque Dieu seul est cause de ce que le fidèle prenne davantage au sérieux la promesse de salut qui lui est faite que la réalité de son péché.

Peu importe ici le jugement que l'on porte sur la logique que Calvin vient de déployer. L'intérêt réside dans le fait que, à ses yeux, la connaissance véritable de Dieu est une connaissance dans laquelle celui qui connaît est impliqué. Tout objet de connaissance détermine le mode de connaissance qui lui convient. Dans la mesure où Dieu se caractérise comme celui qui filialise le fidèle, puisqu'il ne le considère autrement que comme un fils, dès lors qu'il le considère en son Fils, la connaissance de Dieu est nécessairement une reconnaissance, le fidèle reconnaissant qu'il fait l'objet d'une déclaration de paternité de la part de Dieu. Rien d'étonnant à cela, puisque l'*Institution* de Calvin s'ouvre sur ces mots : « Toute la somme presque de nostre sagesse, laquelle, à tout conter, mérite d'estre réputée vraie et entière sagesse, est située en deux parties : c'est qu'en cognoissant Dieu, chacun de nous aussi se cognoisse²¹. » Si nous voyons bien, cette connaissance de soi est une épreuve de soi, le rapport au connu incluant une manière nouvelle pour le connaissant de s'éprouver lui-même. Aucune connaissance censée porter sur Dieu n'est à la hauteur de ce qu'elle prétend être si elle ne s'entend dire : *tua res*

²⁰ Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne*, I, xiii, 13-14, éd. Jean-Daniel BENOÎT, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1957, p. 162-163.

²¹ J. CALVIN, *Institution*, *op. cit.* [n. 20], I, i, 1, p. 50.

agitur ! Une telle connaissance mérite bien, à notre sens, l'épithète « expérientiel », puisqu'elle est incluse dans l'expérience.

2. La foi comme connaissance expérientielle de Dieu

Or une réalité au moins vérifie ces conditions : il s'agit de la foi, telle du moins qu'elle est envisagée par la tradition réformatrice. On pourrait à nouveau alléguer Calvin²². On donnera cependant la parole à Luther, dans la mesure où, sous sa plume, la dimension expérientielle est encore plus manifeste. Nous nous fonderons en l'occurrence sur un passage du second commentaire que le Réformateur a consacré à l'épître aux Galates. L'extrait suivant rend compte de Ga 2,16 : « nous avons cru, nous aussi, en Jésus Christ, afin d'être justifiés par la foi du Christ » (πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ).

[La foi authentique] est une confiance assurée du cœur et un ferme assentiment, par quoi Christ est saisi, de telle manière que Christ est l'objet de la foi. Ou, plutôt, il n'est pas l'objet mais, pour m'exprimer ainsi, le Christ est présent dans la foi même. La foi est donc en quelque sorte connaissance dans l'obscurité, elle ne voit rien. Et, cependant, saisi par la foi, Christ se tient en ces ténèbres, de même que Dieu se tenait sur le Sinaï et dans le Temple, au cœur des ténèbres. [...] La foi justifie donc parce qu'elle saisit et possède ce trésor, à savoir Jésus Christ présent. Mais il n'est pas possible de concevoir de quelle manière il est présent : il y a là des ténèbres, je l'ai dit. Là donc où se trouve la véritable assurance du cœur, Christ est là, présent dans la nuée elle-même et dans la foi. [...] Ainsi, Christ, saisi par la foi et habitant dans le cœur, est la justice chrétienne à cause de laquelle Dieu nous considère comme justes et nous donne la vie éternelle. [...] Il convient de noter que ces trois choses, la foi, Christ et l'acceptation, ou imputation, sont conjointes. En effet, la foi saisit Christ, elle a sa présence, elle l'enserme comme l'anneau enserme la pierre précieuse. Celui qui est trouvé ayant au cœur une telle foi : celle du Christ saisi dans le cœur, Dieu le considère comme juste. Parce que tu crois en moi, dit Dieu, et que ta foi saisit Christ que je t'ai donné pour qu'il soit celui qui te justifie, ton Sauveur : pour cette raison, sois juste²³.

Il ressort tout d'abord de ce texte que la foi est une connaissance de Dieu. Le vocabulaire employé est significatif : un « ferme assentiment » qui « saisit » le Christ, au sens où il en est son « objet ». Luther tient certes ces termes pour approximatifs, puisqu'il se reprend : en fait, le Christ « n'est pas l'objet » de la foi. Par conséquent, s'il est possible de parler de la foi comme d'un « assentiment », il faut immédiatement préciser que l'on entend par là autre chose qu'un simple « tenir pour vrai ». En d'autres termes, la foi n'est pas réductible à la croyance. En quittant provisoirement ce texte, on peut alléguer une raison au moins qui justifie l'impossibilité de réduire la foi à une croyance. Une croyance constitue un défaut du savoir : je crois quelque chose, parce que je ne peux pas le savoir, et sitôt que je le saurai, j'aurai quitté le régime de la croyance. On peut donc parler de la croyance comme d'un croire provisoire par défaut. Le fait est que la logique de la foi n'est pas celle du provisoire, sauf si par « provisoire » on entend l'état présent de notre existence. Qui plus est, on ne croit pas en Dieu à défaut d'être au bénéfice d'un savoir à son sujet. Il ne s'agit pas d'un défaut de savoir, dans la mesure où le registre du savoir est ici inopérant. Puisque la foi se caractérise par la confiance (si bien que Calvin pouvait

²² Voir J. CALVIN, *Institution de la religion chrestienne*, III, ii, 7, éd. J.-D. BENOÎT, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1960, p. 23 : « Maintenant nous avons une entière définition de la foy, si nous déterminons que c'est une ferme et certaine cognoissance de la bonne volonté de Dieu envers nous ; laquelle, estant fondée sur la promesse gratuite donnée en Iesus Christ, est révélée à nostre entendement et scellée en nostre cœur par le saint Esprit. »

²³ Martin LUTHER, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* (WA 40/I, 228, 33 - 229, 30 ; 233, 16-22), trad. René-H. Esnault, dans ID., *Commentaire de l'Épître aux Galates*, Genève, Labor et Fides, « Martin Luther Œuvres 15 », 1969, p. 142-143 ; 145.

en son temps user du terme « fiance » pour la désigner), elle consiste en une relation portant d'abord, non sur un ensemble de propositions, mais sur une personne.

Cette dernière remarque nous introduit déjà au caractère expérientiel de la foi. Pour être plus précis, ce texte fournit plusieurs arguments qui plaident en faveur de l'identification de la foi à une expérience de Dieu. Qu'il s'agisse d'une expérience de Dieu tient d'abord à son origine. La foi est en effet ici pensée comme résultant d'un don : celui, en l'occurrence, de la présence réelle du Christ lui-même. Si l'on ne craignait pas trop le cliquetis verbal, on pourrait en parler comme du présent d'une présence. En tout état de cause, nul ne peut juger Dieu digne de foi si Dieu lui-même, par son Esprit, n'investit l'esprit humain. Que la foi soit une expérience de Dieu tient également à son contenu cognitif. Dieu n'en est pas à proprement parler l'« objet », dans la mesure où la logique de la foi est différente de celle qui préside à une prise d'information. De fait, celui qui croit ne saisit Dieu autrement qu'en se reconnaissant saisi par lui. C'est ici que convergent bien entendu les remarques auxquelles Luther procède à propos de la justification. La foi est une connaissance expérientielle de Dieu, au sens où le sujet fait, en croyant, l'épreuve de la considération bienveillante dont il est, bien malgré lui, l'objet de la part de Dieu. Il ne connaît autrement Dieu qu'en reconnaissant qu'il est reconnu par lui. On pense ici à Ga 4,9 : « mais maintenant que vous connaissez Dieu, ou plutôt que vous êtes connus de lui »²⁴. Il s'agit finalement d'une expérience de Dieu, dans la mesure où la foi est ici présentée comme laissant Dieu dire le dernier mot sur notre existence, laissant Dieu nous reconnaître – d'un mot : laissant Dieu être, et être seul, *Dieu*.

Concluons. Il semble bien que de la foi il soit possible d'affirmer qu'elle consiste en une expérience de Dieu. Sauf erreur, il convient d'aller plus loin encore et de dire qu'elle constitue la plus haute expérience de Dieu que nous puissions faire. Ou, pour le dire autrement, la foi libère celui qui en est au bénéfice de toute velléité d'éprouver Dieu d'une manière particulière. Nul besoin d'être gratifié d'affections ou de sentiments extraordinaires. Nul besoin d'avoir à éprouver quoi que ce soit et de faire de cette épreuve la condition d'une relation « authentique » avec Dieu. Si l'on est fondé à tenir la foi pour une expérience de Dieu, et même pour la plus pénétrante expérience de Dieu que nous puissions faire, c'est peut-être aussi parce qu'elle est cette expérience par laquelle le sujet éprouve qu'il n'y a pas d'autre expérience à faire. Au final, la question même de savoir si telle expérience spirituelle est ou non une expérience de Dieu perd de son importance, pour ne rien dire de la qualité même de la foi du sujet. Précisément parce que la foi est cette expérience au travers de laquelle le sujet éprouve jusqu'aux tréfonds de son être que l'acte en quoi elle consiste n'est rien comparé au Dieu sur lequel elle porte. Une foi sérieuse serait ainsi une foi libérée du besoin de se prendre elle-même au sérieux et donc de prendre au sérieux la question de l'expérience. Tel semble en tout cas être le fin mot de Paul à ce sujet. Il dit avoir été enlevé au troisième ciel. Le fait est qu'il ne prend guère ce rapt au sérieux, et à tout le moins qu'il prend bien davantage au sérieux la parole même que Dieu, à l'en croire, lui a adressée et dont on peut raisonnablement affirmer qu'elle est adressée à chacun : « Ma grâce te suffit ! » (2 Co 12,9.)

²⁴ Voir François BOVON, « Connaissance et expérience de Dieu », art. cit. [n. 3], p. 170 (à propos de 1 Co 1) : « Cette πίστις n'est pas seulement un cri, pas davantage un sentiment. Elle a un contenu et Paul, malgré ses réticences, n'hésite pas à en parler en termes de connaissance [...]. Mais Paul précise la nature de cette connaissance : d'abord, suivant la tradition sémitique, elle est une connaissance plus expérimentale qu'intellectuelle, une relation et non une objectivation ; ensuite, elle est une connaissance ancrée en Dieu, c'est lui qui cherche à nous connaître, c'est lui qui nous regarde et qui nous aime en premier. Cela ressort clairement de l'épître aux Galates. »