



HAL
open science

Peut-on parler d'une expérience esthétique de Dieu ?

Jerome Cottin

► **To cite this version:**

Jerome Cottin. Peut-on parler d'une expérience esthétique de Dieu ?. Connaissance et expérience de Dieu, Presses Universitaires de Strasbourg, 2019, Écriture et société, 978-2-86820-751-7. hal-02518102

HAL Id: hal-02518102

<https://hal.science/hal-02518102>

Submitted on 24 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

PEUT-ON PARLER D'UNE EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE DE DIEU ?

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

JÉRÔME COTTIN
Théologie pratique

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

Peut-on parler, en théologie protestante, d'une expérience esthétique de Dieu ? Ou encore de Dieu en termes d'esthétique ? Force est de reconnaître qu'il y a en général une fracture récurrente entre la pensée de l'art et la pensée de Dieu, entre l'esthétique (dont on verra qu'elle est plus que l'appréhension du beau) et la théologie.

Cette fracture, on pourrait la formuler ainsi : l'esthétique est une dimension essentielle de l'humain ; elle est nécessaire à son épanouissement. Elle est une réalité anthropologique que l'on retrouve partout : dans la société, dans la culture, dans l'Église. Mais appliquée à Dieu, l'esthétique semble être un non-sens, quelque chose d'inutile, voire de nocif. Les pensées théologiquement les plus profilées n'ont pas, ou si peu, abordé la question de l'esthétique¹. C'est comme si, entre Dieu et la beauté, il fallait choisir : d'un côté, une esthétique sans Dieu ; de l'autre, un Dieu sans esthétique.

Mais séparer Dieu et la beauté, cela ne revient-il pas à se couper d'un *désir* de Dieu, à faire de Dieu une abstraction ? Or Dieu est une personne et non un concept. Par ailleurs, il s'adresse à l'humain dans sa globalité, corps et esprit étant inséparables. Enfin, sa Parole touche *d'abord* la sensibilité, les émotions, tout ce qui de l'ordre de ressenti ; ce n'est qu'ensuite que cette parole libératrice est reprise dans un discours réflexif.

La thèse que nous voudrions défendre est la suivante : 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, pourrait-on dire, est une des manifestations de Dieu dans son incarnation, en sa manifestation en l'humain. On peut dès lors légitimement dire que *Dieu est beau*. L'inverse, en revanche, n'est pas juste théologiquement : la beauté n'est pas d'essence divine, elle n'est pas Dieu ; la beauté ne « sauve » pas².

Cette réflexion sur le rôle de l'esthétique, plus précisément en théologie protestante a trouvé récemment sa place en systématique. Deux ouvrages, qui exigeraient une étude attentive et

¹ La dimension esthétique est globalement absente chez Rudolf Bultmann, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann. Toutefois, Barth a écrit sur la musique de Mozart et admirait le *retable d'Issenheim* de Grünewald ; Bonhoeffer était musicien, poète, dramaturge ; il a écrit : « L'invisibilité nous tue [...]. Personne ne supporte plus d'être sans cesse renvoyé au Dieu invisible lui-même » (Lettre à H. Rössler, 18 oct. 1931) ; Moltmann s'est, quant à lui, penché sur les fruits de l'Esprit et sur une théologie de la création.

² La théologie protestante ne pourra guère recevoir la phrase de Fiodor Dostoïevski, « La beauté sauvera le monde », sauf à donner au mot salut un sens non théologique : cf. Bernard BRO, *La beauté sauvera le monde*, Paris, Cerf, 1990, 2008⁵ ; le contenu de l'ouvrage ne reflète pas l'affirmation problématique du titre.

approfondie, en sont la preuve³ ; il est même devenu courant de parler, dans ces ouvrages et ailleurs, du « tournant esthétique »⁴ de la théologie.

1. Deux précurseurs (Jean Calvin, Jonathan Edwards)

Le réflexe premier de celui qui s'intéresse à un thème si peu abordé en théologie protestante sera d'aller voir ailleurs, là où il a été travaillé davantage : dans les théologies catholique et orthodoxe. Mais le cadre de pensée de ces esthétiques théologiques n'est pas forcément – et en tout cas pas exclusivement – biblique : il est plutôt scolastique et néoplatonicien pour le catholicisme⁵, patristique et également néoplatonicien pour l'orthodoxie⁶ ; dans les deux traditions, l'esthétique « anagogique » du (pseudo) Denys l'Aréopagite, reprise dans l'Occident médiéval par l'abbé Suger à Saint-Denis, est incontournable⁷. Ces pensées esthétiques, quoique pré-modernes, sont d'une grande richesse, et sans doute plus compatibles avec une théologie de la Parole qu'il n'y paraît au premier abord⁸. Mais nous proposons ici de penser l'esthétique plus directement à partir d'une théologie puisant aux sources bibliques⁹. Deux prestigieux prédécesseurs ont d'ailleurs commencé à le faire : Jean Calvin et Jonathan Edwards.

1.1. Jean Calvin

Le premier à avoir parlé esthétiquement de Dieu est Calvin. Son rejet absolu des idoles ou images cultuelles, son souci de séparer Dieu et les images, sa valorisation du second commandement du Décalogue ont contribué à faire de lui un iconophobe, un ennemi des arts. Ennemi des idoles, il l'était certainement. Des images, c'est moins évident ; tout dépend de la réalité qu'il y a derrière ce mot. De l'art, ou de l'esthétique au sens de la valorisation des sens, certainement pas. On peut même qualifier Calvin d'esthète (de la langue d'abord, du créé ensuite), à condition toutefois de ne pas donner à ce mot une acception trop étroite¹⁰.

Chez lui, les métaphores artistiques affleurent quand il veut signifier la grandeur et la bonté de Dieu : « C'est pourquoi les prophètes, parce qu'ils ne pouvaient exprimer en paroles cette

³ Mirjam-Christina REDEKER, *Wahrnehmung und Glaube. Zum Verhältnis von Theologie und Ästhetik in Gegenwartiger Zeit*, Berlin – New York, De Gruyter, « Theologische Bibliothek Töpelmann 155 », 2011 ; Malte Dominik KRÜGER, *Das andere Bild Christi. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion*, Tübingen, Mohr Siebeck, « Dogmatik in der Moderne 18 », 2017.

⁴ « Iconic turn » ou « ästhetische Wende ».

⁵ La pensée catholique contemporaine reste fidèle à l'esthétique néoplatonicienne, mais critique aussi l'ontologie thomiste. Ainsi Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, dénonce vigoureusement « l'onto-théologie » (p. 27 sq. : « Le Dieu de l'onto-théologie ») mais interprète la pensée de Denys l'Aréopagite comme « discours de la distance » ; autres théologiens catholiques qui pensent l'esthétique : Jacques Maritain, Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner.

⁶ Christoph SCHÖNBORN, *L'icône du Christ, fondements théologiques*, Paris, Cerf, 1986³.

⁷ Wladyslaw TATARKIEWICZ, *Storia dell'estetica*, vol. 2 : *L'estetica medievale*, Torino, Einaudi, « Piccola biblioteca Einaudi », 1979.

⁸ Jean-Claude BONNE, « Pensée de l'art et pensée théologique dans les écrits de Suger », dans Christian DESCAMP (éd.), *Artistes et philosophes : éducateurs ?*, Paris, Centre Pompidou, 1994, p. 13-50.

⁹ Hans-Ruedi WEBER, *Living in the Image of Christ*, Geneva, WCC Publications, 1986 ; Gianfranco RAVAZI, « Per un'estetica biblica », *Rassegna di Teologia* 30, 1989, p. 45-48. Et, plus récemment, Roberto FORNARA, *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e invisibilità nella Bibbia ebraica*, Rome, Editrice Pontificio Istituto biblico, 2004.

¹⁰ Jérôme COTTIN, « “Ce beau spectacle du monde”. L'esthétique théologique de Calvin », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 89, 2009, p. 489-510.

béatitude spirituelle, l'ont décrite *et quasi dépeinte* sous figures corporelles »¹¹. Certes, il s'agit souvent de métaphores verbales. Mais ce n'est pas toujours le cas. Cette beauté investit les formes plastiques, les signes multiples donnés par Dieu aux humains, que Calvin qualifie même de « sacrements ». Que chez lui la beauté ne soit pas qu'une expression rhétorique mais manifeste aussi un plaisir des sens, cela se voit aussi à son émerveillement devant les œuvres de la création : « Ce bel ordre que nous voyons entre le jour et la nuit, les étoiles que nous voyons au ciel et tout le reste, cela nous est comme une vive peinture de la majesté de Dieu »¹². Dieu est pour lui le grand artiste de la création.

Enfin, ce maître de la langue avoue parfois que le langage est insuffisant pour rendre compte du mystère de Dieu : « Il ne me reste autre chose en la fin que de tomber en admiration de ce mystère, auquel droitement penser l'entendement ne peut suffire, comme la langue aussi n'est capable de l'exprimer »¹³.

1.2. Jonathan Edwards

Pasteur puritain et l'un des pères du *Great Awakening* américain, Jonathan Edwards (1703-1758) sera aussi l'un des fondateurs de ce qui deviendra l'Université de Princeton. Sans conteste le plus grand théologien calviniste américain du XVIII^e siècle, il est l'un des rares théologiens protestants à placer le concept de beauté, ou plus précisément de « beauté de Dieu », au cœur de sa pensée théologique¹⁴. Chez lui, les affects humains sont les vrais moteurs de l'activité spirituelle. Il y a complémentarité et équilibre entre la raison et les sens. Comme l'humain ne peut être que religieux, ses affects ne peuvent que l'orienter vers Dieu. Edwards relit et développe la théorie calviniste du *sensus suavitatis*, qui consiste à partir des capacités sensibles de l'homme pour goûter la douceur de la présence divine¹⁵. Son anthropologie ne peut que conduire à Dieu, sous sa forme trinitaire. La notion de « sens spirituel » (*spiritual sense*) signifie chez lui : être saisi par la beauté de Dieu. Il approfondit la distinction calviniste et puritaine entre « connaissance spéculative » et « connaissance sensible ». La connaissance spéculative permet de mieux saisir la réalité de Dieu que la connaissance sensible, mais elle a trait à Dieu seul, laissant l'humain hors du champ de la connaissance lui-même. Sur cette connaissance sensible se greffe le concept de beau, qui sert à expérimenter l'objectivité de Dieu¹⁶. Aussi Edwards n'hésite-t-il pas à parler de sa conversion et de ce qui s'ensuit en termes de beauté :

Après [l'expérience de ma conversion], ma perception des choses divines augmenta constamment, devint de plus en plus vive et était accompagnée d'une douceur intérieure. L'apparence de tout ce que je voyais avait changé ; j'avais l'impression que presque toutes les choses avaient un aspect doux et

¹¹ Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, III, 25, 10 (C'est nous qui soulignons). Sauf indication contraire, l'édition citée est celle de 1560.

¹² Jean CALVIN, *148^e sermon sur Job*, dans *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, éd. G. BAUM, E. CUNITZ, E. REUSS, Berlin, Schwetschke, vol. 35, p. 368.

¹³ Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne (1541)*. Édition critique par Olivier MILLET, Genève, Droz, 2008), chap. XII, tome 2, p. 1348.

¹⁴ Matthias ZEINDLER, *Gott und das Schöne. Studien zur Theologie der Schönheit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, en part. les p. 234-250, consacrées à Jonathan Edwards.

¹⁵ Belden C. LANE, « Jonathan Edwards on Beauty, Desire, and the Sensory World », *Theological Studies* 65, 2004, p. 44-72.

¹⁶ Sur l'esthétique théologique de Jonathan Edwards : William A. DYRNESS, *Reformed Theology and Visual Culture. The Protestant Imagination from Calvin to Edwards*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 ; James P. CARSE, *Jonathan Edwards and the visibility of God*, New York, Charles Scribner's Sons, 1967.

calme et qu'elles reflétaient la gloire divine. *La beauté de Dieu*, sa sagesse, sa pureté et son amour se manifestaient partout : dans le soleil, la lune et les étoiles, dans les nuages et le ciel bleu¹⁷.

Ce qui était métaphorique chez Calvin devient anagogique et anthropologique chez Edwards : ce dernier souligne la continuité – grâce à l'action du Saint Esprit – entre la perception spirituelle et l'expérience ordinaire de la sensibilité. Dans la vie spirituelle, il ne s'agit pas d'un autre ressenti, mais d'une autre manière de sentir. L'homme spirituel ne voit rien d'autre que l'homme ordinaire, mais il le voit autrement.

2. L'esthétique n'est pas le beau

Il n'est pas possible de traiter un tel sujet sans définir au préalable ce qu'est l'esthétique. Vaste projet. On se contentera de baliser cette notion en fournissant quelques repères qui en montrent la complexité et qui illustrent les déplacements auxquels elle a donné lieu. On réalisera que, dans l'articulation à la théologie, c'est moins l'esthétique qui fait problème que la conception que l'on en a, souvent héritée de la scolastique médiévale, du beau idéal de la Renaissance ou de l'esthétique bourgeoise du XIX^e siècle.

- L'esthétique n'est pas une notion biblique, même s'il est question de beauté dans la Bible¹⁸. Au cours des siècles, elle investit la pensée chrétienne, mais par le biais de la métaphysique et de la pensée néo-platonicienne. On ne s'étonnera pas alors qu'elle soit rejetée par la Réforme, laquelle n'a eu ni le temps ni les moyens ni les concepts adéquats pour s'approprier pleinement l'esthétique des temps modernes, qui naît au *Quattrocento* en Italie.

- Si une pensée esthétique détachée de la métaphysique n'existait pas encore au XVI^e siècle, c'est que l'objet esthétique lui-même n'existait pas. Hans Belting a montré dans une étude magistrale¹⁹ que la notion d'« œuvre d'art » est moderne, qui naît précisément au siècle de la Réforme. Ce que les Réformateurs dénoncèrent, ce n'étaient pas des « œuvres d'art » mais des objets de dévotion. Une œuvre d'art se contemple ; une image pieuse se manipule. Surtout, l'œuvre d'art suppose que l'objet contemplé soit neutre, tandis que l'image au sens archaïque du terme fait corps avec ce qu'elle représente : une image de Dieu re-présente, c'est-à-dire présentifie Dieu, tandis qu'une œuvre d'art sur Dieu n'est qu'une codification iconique de Dieu.

- L'esthétique est une notion philosophique récente, pensée par Baumgarten au XVIII^e siècle et reprise par Kant (deux pensées qui se sont déployées en contexte protestant). Baumgarten la distingue de la théorie de l'art (*Kunsttheorie*) et la définit comme la « science de la connaissance des sens » (*scientia cognitionis sensitivae*), ou la science du sensible²⁰. On fera nôtre cette définition de l'esthétique.

- La pensée esthétique contemporaine est fortement marquée culturellement, pour ne pas dire politiquement. Il n'existe pas une esthétique mais des esthétiques : à l'esthétique bourgeoise (celle adoptée par le christianisme, hélas !) s'opposent une esthétique inspirée par la pensée marxiste et/ou juive (Ernst Bloch, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Max Horkheimer), les esthétiques des Avant-gardes, de la postmodernité etc. L'élargissement du

¹⁷ Jonathan Edwards, cité par Roy CARPENTER, *Théologie et lumières. Jonathan Edwards entre Raison et Réveil*, Paris, Éditions Ampelos, 2015, p. 51. C'est nous qui soulignons.

¹⁸ *Aisthesis* et *aistheterion* n'apparaissent que deux fois dans le NT : Ph 1,9 et He 5,14, dans un contexte éthique (+ AT : Es 33,17). Mais d'autres mots impliquant l'idée de beauté sont fréquents, à commencer par celui de « gloire » (kabod/doxa) cf. M. ZEINDLER, *Gott und das Schöne*, op. cit. [n. 14], part. II, § C.2 (« Biblischer Befund »), p. 225-234. Voir aussi W. TATARKIEWICZ, *Storia dell'estetica*, op. cit. [n. 7], chap. 1, § A.2. (« L'estetica della Sacra Scrittura »), p. 10-20.

¹⁹ Hans BELTING, *Image et culte. Une histoire de l'art avant le siècle de l'art*, Paris, Cerf, 1998.

²⁰ Voir Alexander G. BAUMGARTEN, *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, éd. Hans Rudolf SCHWEIZER, Hamburg, Meiner Verlag, « Philosophische Bibliothek 351 », 1983 ; Id., *Ästhetik*. Teil 1, § 1-613, Teil 2, § 614-904, éd. Dagmar MIRBACH, Hamburg, Meiner Verlag, « Philosophische Bibliothek 572a ; 572b », 2009.

concept d'esthétique fait que, à l'époque actuelle, cette notion est devenue incernable, indéfinissable, et qu'elle se confond souvent avec la vie elle-même. Selon Yves Michaux, elle est devenue « un état gazeux »²¹.

- L'esthétique est, depuis la Renaissance, intimement liée à la notion de « beau ». Malgré la définition de Baumgarten, on ne peut que déplorer un double rétrécissement : l'esthétique est devenue la théorie de l'art, puis la science du beau.

- Le beau est, depuis le début du XX^e siècle, une notion fortement contestée, voire refusée par les artistes et les milieux de l'art, qui privilégient l'authentique, le vécu, le pulsionnel. Ainsi Picasso : « L'art n'est pas l'application d'un canon de beauté, mais ce que l'instinct et le cerveau peuvent imaginer, et qui est au-delà de tout canon »²². Partant de là, le laid, le disharmonieux, l'inapparence, le banal²³ sont devenus des moteurs fondamentaux de l'esthétique contemporaine.

Explorer plus à fond la notion d'esthétique, en combinant les approches philosophique et plastique²⁴ puis en les confrontant à la théologie, dépasserait le cadre de cette réflexion. Nous voudrions simplement aborder brièvement trois pensées théologiques 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). On reconnaîtra dans ces trois thèmes une progression qui est la même que celle qui est mise en œuvre chez Calvin dans son *Institution chrétienne* : Dieu, l'homme, l'Église.

3. L'esthétique comme révélation agissante de Dieu (Rudolf Bohren)

Le livre déjà ancien de Rudolf Bohren, *Pour que Dieu devienne beau*²⁵, continue d'avoir un écho important chez les systématiciens et les praticiens²⁶. L'auteur place au cœur de sa réflexion le projet de construire une esthétique théologique qui soit articulée à la question de Dieu, et orientée vers l'avenir, le *novum*, la nouvelle création. Sa réflexion part de deux thèses qu'il énumère au début de son ouvrage²⁷ :

- La théologie pratique doit être pensée à partir et en direction de la pneumatologie. Elle réfléchit au devenir concret de Dieu (« das Praktisch-Werden Gottes »).

- Le devenir concret de Dieu est un devenir beau (« ein Schön-Werden »), parce que Dieu est en lui-même beau. Dieu devient beau pour nous dans sa présence, de telle manière que devenions beaux pour lui dans notre présence.

L'auteur inaugure une réflexion sur « l'action de l'Église et de la chrétienté à partir de la beauté de Dieu et en direction de la beauté de Dieu, afin que l'action même de l'Église devienne belle pour Dieu »²⁸. Pour Bohren, la théologie est une théologie *pratique*, fondée sur la

²¹ Yves MICHAUD, *L'art à l'état gazeux. Essai sur le triomphe de l'esthétique*, Paris, Stock, 2003.

²² Christian ZERVOS, « Conversation avec Picasso », *Cahiers d'art*, vol. 10, 1935, p. 173-180.

²³ Remo BODEI, *Le forme del bello*, Bologna, Il mulino, 1995, chap. IV (« L'ombra del bello »), p. 93-128 ; Arthur DANTO, *La transfiguration du banal*, Paris, Seuil, 1989 ; Murielle GAGNEBIN, *Fascination de la laideur*, Paris, Champ Vallon, 1994.

²⁴ France FARAGO, *L'art*, Paris, Armand Colin, 2011², parle de l'art contemporain comme d'« une déconstruction polymorphe et hyperbolique » (p. 211-13).

²⁵ Rudolf BOHREN, *Dass Gott schön werde. Praktische Theologie als theologisches Ästhetik*, München, Kaiser, 1975.

²⁶ Thomas KLIE, « Dass Religion schön werde. Die performative Wende in der Religionspädagogik », dans Thomas SCHLAG, Thomas KLIE, Ralph KUNZ (éd.), *Ästhetik und Ethik. Die öffentliche Bedeutung der praktischen Theologie*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2007, p. 49-64.

²⁷ R. BOHREN, *Dass Gott schön werde, op. cit.* [n. 25], p. 27.

²⁸ *Ibid.*

puissance effective du Saint-Esprit dont le moyen d'expression visible est l'esthétique. Mais la théologie occidentale n'a jamais vraiment pensé ni la pneumatologie ni l'esthétique ; aussi la tâche à accomplir est-elle immense et un peu solitaire. Tout au mieux l'esthétique a-t-elle été pensée en bout de chaîne, comme une conséquence possible (parmi et après toutes les autres) de l'éthique²⁹, ce qui a contribué à l'affaiblir, voire à la rendre inutile. Si elle ne doit pas être soumise à l'éthique, elle peut en revanche produire des gestes et des actes éthiques³⁰.

En disant « Dieu est beau », nous disons en même temps que le monde, l'Église, l'humain, la pensée ne sont pas beaux (en tous cas pas de la même manière) ou alors qu'ils ont recouvert ou caché cette beauté fondatrice. Car la beauté de Dieu est autre chose que la beauté du monde. Elle est liée à une réalité effective, que l'on peut expérimenter par les sens. Réfléchir sur l'esthétique à partir de la théologie ne consistera pas à transposer des idées théologiques en œuvres d'art, mais à être attentif aux multiples manières à travers lesquelles Dieu se révèle aux sens humains (et pas simplement à son intelligence).

Bohren, on l'aura compris, ne s'intéresse pas à l'esthétique tout court, mais à l'esthétique *théologique*. Mais qu'appelle-t-il « esthétique théologique » ?

L'esthétique théologique a pour sujet de réflexion Dieu lui-même ; elle le fait de manière pneumatologique, en tant que théorie de l'abaissement progressif de Dieu à travers l'action effective de Dieu dans la nature, dans la culture et par conséquent dans l'histoire et dans l'Église³¹.

Cette esthétique théologique ne peut qu'être critique (comme la théologie elle-même) ; elle devra distinguer « le devenir beau de Dieu » (*das Gottes Schön-Werden*) d'une « belle apparence de Dieu » (*schönen Schein Gottes*).

Examinons rapidement avec notre auteur les quatre lieux de l'esthétique théologique qui mettent en évidence « le devenir pratique de Dieu » :

- *Dans la nature* : il s'agit de revaloriser la nature en tant que création de Dieu. La création est vue, regardée et ressentie. Mais en tant qu'œuvre de Dieu, elle doit être interprétée comme quelque chose d'aussi caché que l'œuvre de salut du Christ (*ebenso verborgen liegt wie das Heilswerk Christi*)³². Dieu ne se laisse pas prouver dans la création, qui comporte aussi du démonique ; la nature comme œuvre de création est une conséquence de la foi ; la foi est une nouvelle perception (*Wahrnehmung*) de ce qui est créé, dans sa finalité d'être beau pour Dieu.

- *Dans la culture et l'art* : le devenir beau de Dieu est aussi présent dans l'art et la culture mais, là encore, de manière cachée et non évidente (*ein Verborgenes, nicht zu Beweisendes*)³³. Bohren élargit le concept d'art à toute action de l'humain qui est un écho à la « formule d'approbation » (*Billigungsformel*) du Créateur³⁴. Si l'on peut parler d'un salut dans l'art ou d'un salut par l'art, c'est uniquement en tant que répons « liturgique » (*responsorium*) humain au oui de Dieu dans la création. « L'art est placé sous le signe de la grâce » (*Kunst steht unter*

²⁹ Même Friedrich Schleiermacher, qui a pourtant écrit sur l'esthétique, la pensait comme une discipline découlant de l'éthique. R. Bohren résume ainsi ce déficit esthétique de la théologie : « So führt denn die Ästhetik, wenn sie Glück hat, in der evangelischen Ethik ein Schattendasein. Dies entspricht mangelnder theologischer Reflexion der Kunst » (*Dass Gott schön werde, op. cit* [n. 25], p. 91).

³⁰ R. BOHREN, *Dass Gott schön werde, op. cit.* [n. 25], p. 93.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 99.

³³ *Ibid.*, p. 100.

³⁴ C'est l'appréciation du Créateur qui ponctue le récit de Gn 1 : « Dieu vit que cela était bon ». Klaus WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1985, relie cette formule à la louange et à la beauté : « Puisqu'il est bon, le créé est beau. [...] La beauté du créé est fondée dans la volonté du Créateur, elle fait partie des œuvres de Dieu » (p. 113) ; « La particularité du discours biblique sur la beauté réside en ceci que le beau n'est pas en premier lieu un étant, mais un ayant lieu. [...] Puisque le beau fait partie de la création, il reste subordonné à l'action par laquelle Dieu bénit sa création » (p. 114).

dem Vorzeichen der Gnade), dira l'auteur³⁵ en se référant explicitement à Calvin, pour qui l'art est don de Dieu³⁶. Et il poursuit en relevant que, pour le réformateur de Genève, l'Esprit inspire l'Église et les croyants, mais peut aussi inspirer le monde dans sa profanité. Ainsi le devenir beau de Dieu dans la culture et dans l'art reste caché non en tant que beauté, mais en tant que beauté de Dieu.

- *Dans l'histoire* : Tant que nous vivons par la foi et non par la vue, « le devenir concret de Dieu en tant que devenir beau » ne peut être qu'affirmé que comme interprétation croyante de l'histoire. L'auteur lie la perspective esthétique à une compréhension prophétique de l'histoire. Si l'esthétique est la science de la connaissance par les sens (*Wissenschaft der Sinnerkenntnis*), selon l'expression de Baumgarten (*Aesthetica*, 1750), cela rejoint le message prophétique qui n'intervient jamais sans les sens. Ce n'est pas tout : une compréhension prophétique-esthétique de l'histoire implique à la fois une acceptation de la banalité de l'histoire, mais aussi une ouverture vers un horizon d'attente, où se situe la vérité. La vérité nous précède, elle est devant nous. D'où une invitation à redécouvrir, en même temps que la dimension esthétique, la dimension prophétique de la Parole dans l'histoire³⁷.

- *Dans l'Église* : l'auteur commence par rappeler que, dans l'Ancien Testament, il est souvent question de la beauté des visages et des humains (Sara, Rebecca, Rachel, Joseph, David, Absalon...). Cet hymne à la beauté (souvent liée à l'amour) culmine dans le Cantique des Cantiques et se prolonge en quelques rares endroits chez Paul (2 Co 11,3). Car l'apôtre eschatologise la beauté, pourrait-on dire ; il en fait une des prémices du Royaume, qui se dévoile partiellement sous la fragilité ou la vulnérabilité (*Hässlichkeit*) humaine³⁸. La beauté de et dans la communauté sera à vivre sur le mode de la progression indiquée par les verbes à l'aoriste de Rm 8,29-30. Sous la puissance de l'Esprit, la communauté prend forme, « s'imagine », devient image, s'iconise, pourrait-on dire. Il en va pour la communauté d'une métamorphose par l'Esprit en l'image du Christ³⁹. Et l'auteur de citer 2 Co 3,17-18 à l'appui de cette affirmation.

La réflexion de Bohren se situe dans le sillage barthien, avec les forces et faiblesses de cette pensée. Force : Dieu est remis au centre ; on est bien dans la *théo*-logie. Faiblesse : on peut être irrité par l'abus de concepts vagues et englobants. Bohren, qui sur ce point va plus loin que Barth, montre toutefois que l'esthétique ne peut être pensée hors de la question de Dieu ; car avant d'être produite et pensée par les humains, la beauté est une qualité ontologique de Dieu, qui s'exprime dans le monde vu comme création, dans la manifestation de la Parole dans l'histoire, dans les actes et gestes symboliques de l'Église et, puisque l'Esprit de Dieu souffle où il veut, dans les gestes et créations de l'homme et de sa culture.

4. L'esthétique comme valorisation des sens et du langage (M. Viau)

Si Bohren a pensé l'esthétique à partir de la question de Dieu, il reste à faire de même à partir de l'être humain. Dans *L'univers esthétique de la théologie*⁴⁰, le théologien canadien Marcel Viau aborde précisément cette question à partir de l'humain, ses émotions, ses perceptions, ses expressions, son langage. Certes, cet univers esthétique, dont l'auteur pense qu'il fait pleinement partie de la théologie, est essentiellement exploré au niveau du pouvoir rhétorique

³⁵ R. BOHREN, *Dass Gott schön werde*, op. cit. [n. 25], p. 102.

³⁶ J. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, I, 2, 12.

³⁷ Henry MOTTU, « La Parole et le Geste. Les actes symboliques des prophètes et la théologie pratique aujourd'hui », *Revue de Théologie et de Philosophie* 121, 1989, p. 291-306.

³⁸ R. BOHREN, *Dass Gott schön werde*, op. cit. [n. 25], p. 119 : « Die Gemeinde ist eine hässliche Gesellschaft, ein Gemisch von Hässlichkeiten und Schönheiten, in denen Gott anfängt, schön zu werden. Das Schöne ist die Zukunft der Hässlichen ».

³⁹ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁰ Marcel VIAU, *L'univers esthétique de la théologie*, Montréal, Médiaspaul, « Brèches théologiques », 2002.

de la langue. Mais cette exploration des jeux esthétiques du langage n'a rien de limitatif. Il s'agit plutôt d'un exemple de fonctionnement esthétique, à partir de ce que l'auteur connaît le mieux (la langue), mais qui pourrait s'ouvrir à d'autres formes de langage. Le projet de l'auteur est bien « l'étude de la dimension perceptible de l'objet esthétique »⁴¹, fondée sur la double conviction que l'art est un langage⁴² mais qu'il entraîne, produit ou stimule aussi le langage ou l'action⁴³. Pour cela, Viau part de la notion, centrale pour lui, d'*artefact* : « L'artefact met en action des interlocuteurs de façon telle que ce ne sont pas des informations qui sont véhiculées dans le langage, mais un monde qui se crée »⁴⁴.

Qu'est-ce qu'un artefact (que l'auteur appelle aussi souvent, sans bien distinguer les deux notions, un « artefact théologique ») ? « L'artefact théologique est un objet polymorphe susceptible d'être perçu de diverses façons »⁴⁵; c'est « une construction humaine relevant d'un certain art stylistique »⁴⁶. Il précise encore : « chaque fois qu'un objet esthétique apparaît dans une expérience, nous appelons cet objet un artefact »⁴⁷. Cet artefact se compose de trois dimensions : l'univers esthétique ; l'univers rhétorique ; l'univers épistémique.

L'univers esthétique de l'artefact est ce que le récepteur perçoit en premier, de manière immédiate. L'auteur se situe lui aussi dans la ligne de Baumgarten pour lequel, on l'a vu, l'esthétique n'est pas une réflexion sur le beau, mais la science de la connaissance du sensible. L'artefact repose donc sur « une théorie esthétique, c'est-à-dire une certaine façon d'organiser la matière en vue de sa présentation »⁴⁸. L'auteur a le souci d'englober sous ces définitions tous les signes, qu'ils soient sonores, plastiques, visuels, linguistique :

L'univers esthétique utilise les inscriptions et les traces comme un langage, mais il en dispose de façon inhabituelle. Les mots, les lignes, les couleurs et leurs différents arrangements sont estimés en vertu de leur qualité expressive et non de leur valeur intrinsèque »⁴⁹.

La différence fondamentale n'est donc pas entre le visuel et l'auditif, entre la parole et l'image, mais entre une matière à l'état brut (une forme, un son, une lettre) et la matière travaillée (ce que le poète, l'artiste, l'artisan, l'écrivain en font).

La seconde dimension de l'artefact est son *univers rhétorique*, c'est-à-dire les règles qui président à la composition ou à la fabrication de l'objet esthétique⁵⁰. Plusieurs procédés s'offrent au créateur. Il en choisit certains plutôt que d'autres, il innove ou copie, en fonction d'un projet personnel que notre auteur appelle « croyance »⁵¹ :

La croyance n'est pas une simple opinion subjective [...]. Elle est beaucoup plus puissante, car elle provoque en nous un sentiment plus fort et plus stable que les idées. L'acte psychique qui la met au jour est de nature radicale, absolue, de l'ordre du tout-ou-rien »⁵².

⁴¹ *Ibid.*, p. 101.

⁴² *Ibid.*, p. 84-90.

⁴³ *Ibid.*, p. 90-93.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 16-17.

⁵⁰ La rhétorique est, pour M. Viau, de l'ordre d'une sémiologie : « La rhétorique ne se limite pas seulement au discours écrit ou parlé ; elle comprend également l'ensemble des artefacts utilisés par l'être humain pour communiquer. Elle vise l'utilisation d'énoncés en vue d'influencer la croyance et l'action » (*ibid.*, p. 125).

⁵¹ L'auteur a développé le concept de croyance dans un autre ouvrage : M. VIAU, *La nouvelle théologie pratique*, Paris – Montréal, Cerf – Médiaspaul, 1997.

⁵² M. VIAU, *L'univers esthétique de la théologie*, *op. cit.* [n. 40], p. 18-19.

Enfin, l'artefact théologique possède une troisième dimension, *l'univers épistémique* : c'est « l'intensité de l'expérience de ceux qui ont “modelé” le matériau autrefois »⁵³, un mixte d'une expérience personnelle et d'un langage culturel utilisé pour rendre compte de cette expérience.

Pour finir, l'auteur propose un dispositif expressif (autrefois appelé « style ») qui met en évidence cinq aspects qui pourront être utilisés dans toute expression esthétique, qu'elle soit verbale, sonore ou visuelle⁵⁴ : la matière brute ; l'organisation de la matière ; la configuration ; l'effet escompté ; l'intrigue.

Nous retiendrons de cette réflexion les trois éléments suivants :

1. La réflexion moderne sur l'esthétique, qui s'oppose à toute notion spéculative, nous rend attentif à la notion d'« objet » (à la fois « corps » et « action») qui produit sur nous des effets (intentionnels et non intentionnels). Un produit esthétique a une consistance, il a une matérialité (y compris dans la musique, où la matérialité est constituée par le son), il est « incarné ». Voilà qui nous rapproche de l'objet de la réflexion théologique, qui ne relève ni de l'idée ni de la spéculation, mais de l'incarnation. Et la théologie véhicule l'objet de sa pensée par des productions elles aussi in-carnées, liées à l'oralité (homilétique), la théâtralité (liturgie) et la matérialité (les sacrements).

2. La valorisation du concept d'expérience, qui ne se réduit pas à une expression subjective. Toute expérience produit inévitablement de l'art, puisqu'elle part des sens et parle aux sens. L'auteur parlera donc volontiers de l'expérience esthétique comme d'une « interaction réussie d'un individu avec le monde »⁵⁵.

3. La prise en compte des témoignages plastiques au service du langage de la foi : au point de départ de la réflexion de notre auteur sur le statut esthétique de la théologie, il y a des expériences esthétiques et spirituelles vécues, qu'il nous fait partager : l'abbaye de Maillezais en Vendée, les ruines de la *Frauenkirche* (avant sa reconstruction) à Dresde. Ce sont certes des œuvres d'art, mais ce sont aussi des témoignages confessants, qui parlent aujourd'hui plus immédiatement et plus efficacement que les écrits théologiques qui ont été les fondements de ces constructions.

5. L'esthétique comme communion spirituelle (Paolo Tomatis)

Une approche esthétique de l'Église comme communauté croyante et célébrante n'a été valorisée ni dans la pensée de Bohren (dont la réflexion est centrée sur Dieu) ni dans celle de Viau (qui se concentre sur l'individu). Pourtant, l'esthétique suppose la visibilité, la matière, le corps, notions qui font partie de l'existence et de la pratique de l'Église. Cette carence a été comblée par la réflexion du théologien catholique de Turin Paolo Tomatis. Elle part de la réalité de l'Esprit invoqué, *Accende lumen sensibus*⁵⁶, citation d'un ancien hymne liturgique de Pentecôte qui invoque l'Esprit-Saint⁵⁷. L'Esprit-Saint n'est pas ici l'objet d'une réflexion théologique, mais une réalité effective de Dieu qui agit dans l'Église par le moyen de l'action liturgique.

Si Tomatis vise à une réhabilitation de l'esthétique, il s'agit cette fois de l'esthétique *liturgique*. Cette esthétique se situe dans le prolongement de la liturgie chrétienne des siècles

⁵³ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 70.

⁵⁶ Paolo TOMATIS, *Accende Lumen Sensibus. La liturgia e i sensi del corpo*, Roma, Centro liturgico licenziario – Edizioni Liturgiche, « Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia », 2011.

⁵⁷ La phrase complète de l'hymne, due à Grégoire LE GRAND, est : « Veni creator spiritus [...]. Accende lumen sensibus / infunde amorem cordibus / Infirma nostri corporis / virtute firmans perpeti ».

passés⁵⁸, mais aussi en écho – réponse ou prolongement - à l'esthétique contemporaine de la postmodernité, laquelle est « à la recherche des sens perdus »⁵⁹. Comme le christianisme, la postmodernité revalorise le corps et les sens, mais, contrairement à lui, elle évacue le spirituel, en tout cas dans son expression chrétienne.

Malgré l'expression « esthétique liturgique », l'auteur ne se contente pas de revaloriser l'aspect esthétique de la liturgie chrétienne. Son projet est plus vaste : il consiste à fonder épistémologiquement et théologiquement la prise en compte des cinq sens humains dans la construction du sens, puis au cœur même de la révélation, enfin dans l'action liturgique.

La thèse de l'auteur est la suivante : la liturgie doit être comprise comme mystère impliquant les sens humains, dans l'expérience « excédentaire » de la révélation de Dieu. La liturgie est une action poétique et esthétique qui, en raison de l'évidence symbolique de ses langages, fait « entrer » les sens dans la question du sens, au moment même où elle les fait « sortir » d'eux-mêmes, pour les ouvrir à la perception du mystère trinitaire qui se fait présent. Il peut être utile de préciser que l'auteur entend par « liturgie » non seulement les célébrations communautaires de l'Église, mais aussi la spiritualité individuelle, l'accueil de la foi dans la méditation et la prière. D'où une réflexion sur la mystique chrétienne et une réhabilitation de son statut face à la pensée théologique. Plutôt que de liturgie, on pourrait parler, en protestantisme, de *foi vécue dans la célébration et la prière*, de manière individuelle ou communautaire, ce qui inclut le silence, la parole et les gestes. L'esthétique est ici aussi plus qu'une réflexion sur le beau et sur l'art, c'est le langage des sens et de la corporéité englobés dans l'acte de foi, et parfois l'entraînant.

Avec la postmodernité, nous sommes passés d'une *épistémologie de la représentation*, fondée sur la représentation de l'objet et sa compréhension par le sujet, à une *épistémologie de la relation (ou de l'implication)*, qui pose en son centre l'expérience esthétique et poétique du sujet. La perception ne vient plus hors de nous mais en nous, dans une rencontre immédiate entre le moi et le monde. L'auteur explore longuement la phénoménologie de la perception (Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry), pour montrer que l'on ne peut plus séparer les sens du sens. Le tactile, le sensible, le corporel, le sensuel, l'expérience du monde, bref tout ce qui est expérimentable par les sens est lieu de révélation d'un sens. Cela ne signifie pas pour autant que la dimension linguistique soit évacuée : il y a déjà du symbolique, donc du langage, dans l'expérience sensitive. Ainsi, phénoménologie et herméneutique, nature et culture sont intimement liées.

L'implication du sujet par les sens est une communion au monde qui renvoie à une précedence, une donation symbolique, un excédent. L'esthétique se situe ainsi entre l'éthique et l'ontologique : percevoir, c'est toujours se percevoir dans l'acte de perception. L'évidence symbolique de la splendeur de la lune n'est pas séparable de l'interrogation sur soi que fait l'observateur en situation de regarder la lune.

Il suffit ensuite à l'auteur d'appliquer cette revalorisation du sensible à l'acte de foi, puis à l'action liturgique. La foi n'est pas sans le sensible : s'il est vrai qu'elle naît de l'écoute (Rm 10,17), il n'y a pas d'écoute qui n'implique la rencontre avec un corps qui fait résonner la force des paroles et des gestes de Jésus, eux-mêmes transmetteurs de la grâce de Dieu.

L'auteur développe ensuite la « logique sensible » de la liturgie, à la fois geste poétique, acte et manifestation. Une liturgie qui devrait pouvoir se dire et se vivre en une série de tensions, et pas seulement entre implication et excédent :

- La tension entre une esthétique de la gloire (*aesthetica gloriae*) et une esthétique de la croix (*aesthetica crucis*) qui doit venir la corriger : le Christ glorieux d'He 2,9 n'est pas séparable du serviteur souffrant d'Es 52,14.

⁵⁸ P. TOMATIS, *Accende Lumen Sensibus*, op. cit. [n. 56], p. 95-270.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 23-94.

- La tension entre multimédialité (*multimedialità*) et métamédialité (*metamedialità*), liée à la double implication des sens. La *mutimédialité*, c'est le fait d'activer tous les canaux de la sensibilité au service de la dimension « nocturne » du rite qui, à travers un dynamisme particulier d'activation et de suspension des sens, permet de faire l'expérience de Dieu sans prétendre pour autant le posséder⁶⁰. La *métamédialité*, c'est cette période de suspension des sens, qui manifeste la transcendance absolue de Dieu. Dieu se laisse rencontrer, mais pas capturer : ainsi, dans la liturgie, nos corps sont appelés à des attitudes opposées : les yeux s'ouvrent et se ferment ; on parle, mais on se tait également : on mange, mais pas pour se rassasier, etc. Il y a une renonciation à l'utilité immédiate des sens, ce qui crée un sentiment de dépossession, instaure une relation d'inutilité et de gratuité, témoignages de la grâce.

- La tension, pour finir, entre un voir intériorisé et un voir optique, physique, à travers un jeu dialectique entre ce que l'on voit intérieurement et ce que l'on voit extérieurement. La rencontre visuelle avec Dieu relève toutefois de l'intériorité, de l'invisible. Car il s'agit non de voir Dieu (*videre Deum*), mais voir en Dieu (*videre in Deum*) ; d'entrer dans un regard total, dans une vision spirituelle⁶¹.

Conclusion

Malgré des contextes et positionnements très différents, les approches des trois auteurs que nous avons rapidement présentés ont plusieurs points en commun : la volonté de revenir à une conception plus phénoménologique et anthropologique de l'esthétique ; une sensibilité pour le « beau », notion gratuite qui doit pouvoir être pensée d'abord manière autonome ; l'articulation de cette esthétique à la théologie. Ce faisant, ils ont eu le souci d'émanciper l'esthétique des carcans culturels et cultuels qui l'enfermaient.

Laissons, pour finir, la parole à deux mystiques, qui ont perçu Dieu par les sens. D'abord, Nicolas de Cues, qui avait un tableau sous les yeux quand il a écrit : « Ainsi mon Dieu, tu es également visible et invisible. Invisible, tu l'es dans la mesure où tu es. Visible, tu l'es dans la mesure où la créature n'est qu'autant qu'elle te voit. Tu es donc, mon Dieu, invisible à la vue de tous, et l'on te voit dans tout regard »⁶². Ensuite, Jean Calvin, qui, dans la droite ligne de son prédécesseur, a écrit : « Même si Dieu est invisible, sa gloire est quand même visible. Quand il s'agit de son essence, il habite certes une lumière inaccessible ; mais aussi longtemps qu'il rayonne sur le monde entier, cette gloire est le vêtement dans lequel il nous apparaît quand même d'une certaine façon visible, celui qui en lui-même était caché »⁶³.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 495.

⁶¹ *Ibid.*, p. 503.

⁶² Nicolas DE CUES, *Le Tableau ou la vision de Dieu. De visione Dei sive de icona* (1453), trad. Agnès Minazzoli, Paris, Cerf, 2009, p. 56.

⁶³ J. CALVIN, *Commentaire du Psaume 104*, dans *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia, op. cit.* [n. 12], tome 32, p. 85.