

MÉDIATIONS THÉOLOGIQUES DE QUELQUE CHOSE OU DE QUELQU'UN COMME « DIEU »

Olivier Bauer

Dernière version « auteur » de l'article :

Bauer, O. (2017). Médiations théologiques de quelque chose ou de quelqu'un comme « Dieu ». *Études théologiques et religieuses*, 92 (3), 557-577.

À Bernard Reymond

1. Construisons un plan, nommons-le « plan des stimuli perçus et construits » !

Comment percevons-nous le monde? À cette question, je répondrai que l'être humain est synesthésique, c'est-à-dire qu'il est multi sensoriel et qu'il utilise tous ses sens pour percevoir le monde qui l'entoure, pour connaître les gens et les choses. Mais de ce monde, de ces gens et de ces choses, nous ne percevons qu'une petite partie. On le sait, « la carte n'est pas le territoire¹ » et notre représentation de la réalité n'est pas toute la réalité.

C'est qu'entre moi et le monde, il y a tout ce qui m'empêche de percevoir ce qui est vraiment, de vraiment percevoir ce qui est². Entre moi et le monde, il y a des filtres, physiques d'abord : nous ne pouvons pas voir au-delà du big-bang ; physiologiques ensuite : nous ne pouvons pas entendre les ultrasons ni voir les atomes ; socioculturels : chaque société, chaque culture, chaque communauté enseigne à percevoir un environnement, mer ou montagne, musique ou cuisine,

¹ Alfred KORZYBSKI, *Une carte n'est pas le territoire : prolégomènes aux systèmes non-aristotéliens et à la sémantique générale*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1998.

² Philippe ROVERO, *Cours « Didactique générale »*, Faculté des sciences de l'éducation, Université de Neuchâtel, 2000.

fautes d'orthographe ou ratés d'un moteur ; personnels enfin : chacune et chacun voit, entend, éprouve, goûte, sent et touche avec plus ou moins d'acuité, avec plus ou moins de discrimination. C'est qu'entre moi et le monde, il y a des cadres sensoriels qui définissent ce que je peux percevoir, ce que je dois percevoir. En Occident, depuis Aristote et son traité *De l'âme*³, on répertorie traditionnellement cinq sens, plus exactement cinq facultés de percevoir (αἴσθησις). Mais une telle délimitation est arbitraire. La vue, l'ouïe, l'olfaction, le goût et le toucher ne suffisent pas à épuiser toutes les manières de percevoir le monde. Certaines traditions hindoues et bouddhistes reconnaissent un sixième sens, plus exactement une sixième capacité ou un sixième pouvoir (*indriya*). Il s'agit de l'esprit (*manas* ou *antaḥkaraṇa*), un esprit capable de connaître le plaisir et la souffrance⁴. Et la philosophie hindoue *Sāṃkhya* ajoute aux cinq capacités de connaissance (*buddhīndriya*), six capacités d'action (*karmendriya*) que sont la parole, les mains, les pieds, l'anus, les parties génitales et l'esprit⁵. Cinq, six ou onze sens ? En Occident non plus, le nombre n'en est pas strictement défini. On a ainsi pris l'habitude de reconnaître, parfois avec réticence, un sixième sens, la kinesthésie « qui provient des articulations et fournit au sujet des indications sur les positions et les déplacements des différents segments corporels dans l'espace⁶ ». Mais il paraît difficile de limiter les modes de perception à six. Car nous savons, au moins par expérience, et même si la théorie reste encore à venir, qu'il y a d'autres manières de percevoir d'autres aspects du monde : nous sommes tous capables de toucher notre nez avec notre index, même les yeux fermés ; on peut souffrir des ondes électriques ou magnétiques ; les sourciers détectent la présence d'eau cachée ; on se retourne parfois parce que quelqu'un nous regarde ; et l'on pourrait encore

³ ARISTOTELES, *De l'âme Vol. II*, trad. Pierre Thillet, Paris, Gallimard, 2009. Dans le deuxième livre de son traité, Aristote consacre un chapitre à chacun des cinq sens et de leur objet, dans l'ordre : la vue, le son et l'ouïe, l'odeur, le goût, le tangible et le toucher. En préambule, il énumère des distinctions qui établissent une certaine hiérarchisation des sens : « Nous disons donc, pour commencer notre examen, que l'animé se distingue de l'inanimé par la vie », p. 106 ; Parmi « l'animé », Aristote distingue les végétaux qui « ont en partage » une « partie de l'âme » qu'il qualifie de « nutritive » et les animaux à qui, en plus, « appartient en premier lieu [...] le toucher », p. 107.

⁴ Gérard COLAS, « Senses, Human and Divine. » in Axel Michaels & Christoph Wulf (ed.), *Exploring the Senses. South Asian and European Perspectives on Rituals and Performativity* (Routledge India, p. 52-63), New Delhi, 2014, p. 52.

⁵ Angelika MALINAR, Sensory Perception and Notions of the Senses in Sāṃkhya Philosophy. in Axel Michaels & Christoph Wulf (ed.), *Exploring the Senses. South Asian and European Perspectives on Rituals and Performativity* (Routledge India, p. 34-51), New Delhi, 2014, p. 32.

⁶ Paul LAGET (s. d.), « Somesthésie », in *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Consulté à l'adresse <http://www.universalis-edu.com/encyclopedia/somesthesie/>

évoquer les pressentiments ou les prémonitions, cette capacité d'anticipation, que nous expérimentons avec plus ou moins de confiance.

C'est qu'entre moi et le monde, il y a encore le statut que l'on accorde ou que l'on refuse aux perceptions sensorielles et les manières de les hiérarchiser : quel est le sens le plus typiquement humain ? Quel est le sens le plus efficace ? Quel est le sens le plus honnête ? Les réponses varient, même si, de manière générale, elles font des sens un moyen premier, mais primaire de connaître le monde (classiquement, ils sont considérés comme les portes ou les fenêtres du corps) et privilégient la vue et l'ouïe. Quelques indications sur l'histoire des sens en Occident, empruntées aux historiens genevois et français Michel Grandjean et Éric Palazzo, nous permettront d'illustrer à la fois cette diversité et cette continuité historiques.

- Vers le IV^e siècle avant notre ère, Démocrite distingue « entre deux formes de connaissance, l'une véritable, le logos, l'autre obscure, les cinq sens » et ordonne les sens « en une hiérarchie qui va de la vue au toucher, en passant par l'ouïe, l'odorat et le goût⁷ ».
- Au IV^e siècle de notre ère, le théologien « turc » Grégoire de Nysse radicalise l'opposition entre deux sens « humains » et trois sens « plus proches de l'animal », « rejetés bien loin de l'âme comme un mauvais relent de mort » : l'odorat « qui flaire et suit les senteurs », le goût « qui est asservi au ventre », le toucher, « ce sens servile et aveugle que la nature n'a peut-être créé que pour les aveugles⁸ ».
- Parmi les deux sens « humains », c'est à l'œil d'abord que le christianisme accorde sa confiance, les visons permettant de « “voir” le Verbe avant de pouvoir le connaître par l'activation des autres sens⁹ ». Mais au IX^e siècle, Raban Maur, abbé de Fulda en Allemagne, remet en cause la prééminence de la vue. Dans une lettre à Hatton, évêque de Bâle, il lui reproche son goût pour les images et tente de le convaincre de la supériorité de la littérature qu'il associe à l'ouïe (à cette époque, les textes sont plus entendus que lus), « le sens le plus parfait », qui « nous met en présence du vrai en dévoilant la face des choses au moyen de la parole et du sens des mots » et qui engendre un plaisir « de longue durée¹⁰ ».

⁷ Michel GRANDJEAN, Goûter Dieu. Saveur et limites d'une expression théologique médiévale, in G. Bertrand (éd.), *Le goût : actes du Colloque* (p. 513-522), Dijon, Université de Bourgogne, 1998, p. 514.

⁸ *Le cantique des cantiques 10*, cité par Michel GRANDJEAN, *Ibid.*, p. 514.

⁹ Éric PALAZZO, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, Paris, les Éditions du Cerf, 2014, p. 40.

¹⁰ Raban Maur, *Lettre à Hatton*, citée par Éric PALAZZO, *Ibid.*, p. 75.

- Dans la seconde moitié du XV^e siècle, quand le philosophe toscan Marsile Ficin traduit et commente les œuvres de Platon, il identifie six sens (il inclut la raison [*ratio*] dans les « puissances & facultés de l'âme¹¹ ») en deux groupes de trois : d'un côté la raison, l'ouïe et la vue qui appartiennent à l'esprit; de l'autre le goût, l'olfaction et le toucher qui appartiennent au corps et à la matière¹².
- La Réforme protestante du XVI^e siècle va imposer la prédominance de l'ouïe, le goût, l'olfaction et le toucher, évidemment, mais aussi contre la vue. Fidèle à Paul qui enseignait aux Romains que « la foi vient de ce qu'on entend, et ce qu'on entend par la parole du Christ » (Romains 10, 17), Martin Luther écrit ainsi que « Dieu » « ne requière que nos oreilles » et que « les oreilles sont les seuls organes du chrétien, car il est justifié et déclaré chrétien non à cause des œuvres d'aucun de ses membres, mais à cause de la foi¹³ ».
- Au XVIII^e siècle, le philosophe Emmanuel Kant propose de faire du toucher le premier de tous les sens. Il serait « le seul sens de la perception extérieure immédiate » et serait « donc celui qui nous apporte la plus grande certitude¹⁴ ».
- Mais son opinion reste marginale, si bien qu'à la fin du XX^e siècle, le philosophe français Michel Serres doit encore dénoncer le privilège dont bénéficie l'ouïe. Pour lui, c'est une question de pouvoir : « Le regard nous laisse libres, l'écoute nous enferme ; tel se délivre

¹¹ « Les hommes ont raifon & fens : La raifon par foy mefme comprend les raifons incorporelles de toutes les chofes. Le fens par les cinq fentiments de fon corps fent les images & qualité des corps : les couleurs par les yeux : par les oreilles les voix : les ordeurs par le nais : par la langue les faueurs : par les nerfs les qualitez fimples des Elements, comme eft le chaud, le froid, & femblable. Si qu'autant qu'il appartient à noftre propos, fix puissances & facultez de l'ame font attribuees à la cognoiffance : raifon, veuë, ouye, le flair, le gouft, & le touchement. » Marsile FICIN, *Discours de l'honneste amour sur le Banquet de Platon* [Texte imprimé], par Marsile FICIN,... à la sérénissime royne de Navarre. [Élégie du traducteur] Traduits de toscan en françois par Guy LE FEVRE DE LA BODERIE,... Paris, J. Macé, 1578, p.133-134. Consulté à l'adresse <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb304342722>

¹² « Par ces chofes fe decouure manifestement que les fix puiffances & facultez de l'ame trois en appartiennent au corps, & à la matiere : comme eft le touchement, le goulst & l'odorat. Et les trois autres appartiennent à l'efprit : & celles cy font la raifon, la veuë, & l'ouïe. » Marsile FICIN, *Ibid.*, p. 137.

¹³ Martin LUTHER, *Vorlesung über der Römerbrief*, WA 57 (3) 1.3-9, cité par Kathy BLACK, *Évangile et handicap. Une prédication pour restaurer la vie*, (trad. J.F. Rebeaud), Genève Labor et Fides, 1999, p. 86.

¹⁴ Jacques DERRIDA, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy. Paris, Galilée, 2000, p. 55.

d'une scène, en baissant les paupières ou les poings sur les yeux, en tournant le dos et en prenant la fuite, qui ne peut se libérer d'une clameur¹⁵».

Mais la hiérarchisation des sens peut elle-même être mise en question. Quels sont les critères qui permettent de les classer ? Si l'on tient compte du volume des perceptions, alors la vue serait première, elle qui nous apporterait 80 % à 85 % de nos informations, l'ouïe serait seconde, elle qui contribue pour 10 % à 15 % de nos connaissances¹⁶. Mais on peut retenir d'autres critères et faire par exemple de l'olfaction le sens le plus important, parce qu'elle établirait « la relation la plus directe avec les principaux centres moteurs du cerveau¹⁷ », en faire le « sens de la vérité » parce qu'elle puiserait « aux sources sûres de l'instinct animal¹⁸ ».

C'est qu'entre moi et le monde, il y a encore ce que j'apprends à percevoir. Or ce que l'on m'enseigne change au fil du temps : le médiéviste français Michel Pastoureau rappelle que la définition et la valeur des couleurs relèvent d'un « relativisme culturel¹⁹ ». Or ce que j'apprends change en fonction du lieu : en Occident, on distingue traditionnellement quatre saveurs de base, le sucré, le salé, l'amer et l'acide, mais au Japon, on sait reconnaître l'*umami* et à Madagascar, on identifie aussi l'astringent et le pimenté (et on les apprécie). Or, ce que je perçois change selon l'éducation que je reçois : pour identifier les odeurs, la plupart d'entre nous fonctionnent par opposition, « ça sent ou ça ne sent pas », « ça sent bon ou ça sent mauvais » ou par analogie, « ça sent comme chez le dentiste ! », mais celles et ceux que l'on qualifie de « nez » savent identifier précisément des parfums ou des familles de parfums : muscs, touche florale, patchouli, etc²⁰.

Bref, c'est qu'entre moi et le monde, il y a des théories des sens. Des théories qui prétendent qu'elles décrivent simplement le fonctionnement des sens, mais qui, bien évidemment, construisent aussi la relation entre l'être humain et le monde qu'il perçoit. Ainsi, le psychologue états-unien Bruce

¹⁵ Michel SERRES, *Les Cinq sens. Philosophie des corps mêlés*, Paris, B. Grasset, 1985, p. 46.

¹⁶ Helmut WENZ, *Körpersprache im Gottesdienst: Theorie und Praxis der Kinesik für Theologie und Kirche* ([2. erw. Aufl.]), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1996, p. 33.

¹⁷ Ruth WINTER, Mener les gens par le bout du nez, in Jacqueline BLANC-MOUCHET & Martine PERROT (éd.), *Odeurs : L'essence d'un sens*, Paris, Autrement, 1987, p. 188

¹⁸ Annick LE GUERER, Les philosophes ont-ils un nez ? in Jacqueline BLANC-MOUCHET & Martine PERROT (éd.), *Odeurs : L'essence d'un sens*. Paris, Autrement, 1987, p. 53.

¹⁹ Michel PASTOUREAU, *Noir histoire d'une couleur*, Paris, Éditions Points, 2011.

²⁰ Edmond ROUDNITSKA, L'univers du parfum, in Jacqueline BLANC-MOUCHET & Martine PERROT (éd.), *Odeurs : L'essence d'un sens*, Paris, Autrement, 1987, p. 83-84.

Goldstein représente les perceptions dans un modèle cyclique, qui nous paraît totalement mécanique²¹.

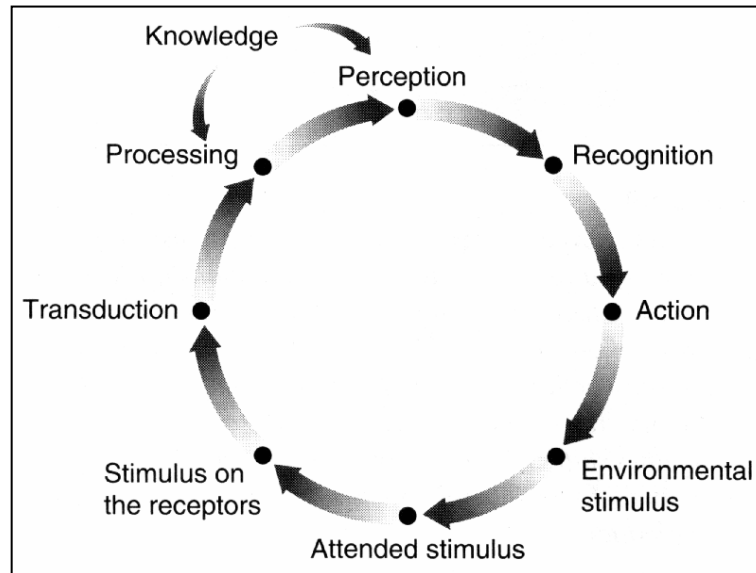


Figure 1 : Le schéma des perceptions selon Bruce Goldstein (Bruce Goldstein. *Sensation and Perception*, p. 9)

La force du modèle fait sa faiblesse. Le processus n'y a ni début ni fin. On peut le faire commencer avec les stimuli environnementaux et le lire ainsi : parmi tous les stimuli qui me bombardent en continu, certains seulement excitent mes récepteurs sensoriels, sont traduits en ondes électriques, transmis par le système nerveux jusqu'au cerveau où ils sont décodés, identifiés et reliés à d'autres stimuli, à des expériences, à des souvenirs, à des connaissances ; et ce n'est qu'après avoir été construits qu'ils sont perçus et reconnus, puis transmis aux centres de contrôle du corps et enfin « agis ». Mais on peut aussi commencer le processus au moment de l'action et c'est alors moi qui décide de me concentrer, par exemple, sur mon odorat et de chercher à percevoir les odeurs qui m'entourent. L'hindouisme *Sāṃkhya* propose une autre théorie qui, précisément, pense le rôle de la faculté de discrimination (*buddhi*) dans les perceptions sensorielles. Elle conçoit un double processus qui tout à la fois affirme la prédominance de l'esprit et nie son indépendance. Si la faculté de discrimination contrôle ce que les sens perçoivent et comment il faut le traiter, en même temps, elle dépend totalement de ce que les sens perçoivent ou ne perçoivent pas.

²¹ E. Bruce GOLDSTEIN. *Sensation and Perception* (6th ed.). Pacific Grove: Wadsworth, 2002, p. 9.

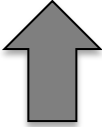
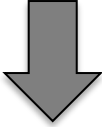
« A “bottom up” process »	« A “top down” process »
It « ends with its conceptualization and evaluation »	« The controlling peer of the <i>buddhi</i> determines... »
	
It « starts with an object noticed by the senses »	«... Which object should be perceived, and how it should be dealt with »

Figure 2 : Le schéma des perceptions selon l'hindouisme Sāṃkhya (reconstruit d'après Angelika Malinar, *Sensory Perception and Notions of the Senses in Sāṃkhya Philosophy*, p. 44)²²

Que les théories construisent la réalité plutôt qu'elles ne la reflètent devient évident quand on lit un court passage de *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, celui où le psychanalyste autrichien Sigmund Freud affirme que le :

« Passage de la mère au père caractérise en outre une victoire de la vie de l'esprit sur la vie sensorielle, donc un progrès de la civilisation, car la maternité est attestée par le témoignage des sens, tandis que la paternité est une conjecture, est édifiée sur une déduction et sur un postulat²³. »

Même si le propos de Freud est certainement plus complexe qu'il n'y paraît, une telle expression renforce un stéréotype classique, celui d'un double déclasserment, de la « vie sensorielle », jugée moins avancée dans le « progrès de la civilisation » et partant, celui de la maternité, jugée plus naturelle et en ce sens, moins humaine et donc plus animale, que la paternité.

Mais les théories peuvent aussi faire apparaître une réalité moins stéréotypée. Ainsi la théologienne états-unienne Kathy Black qui imagine que la « personne sourde et aveugle » n'est pas forcément celle qui souffre d'un handicap.

²² On aura remarqué que l'emploi des qualificatifs « *bottom up* » et « *top down* » révèlent eux aussi une théorie des sens. Il semble bien que ce soit pour l'hindouiste allemande Angelika Malinar que le *buddhi* est supérieur aux sens.

²³ Sigmund FREUD, *L'homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais*, (trad. Cornélius Heim), Paris, Gallimard, 1986, p. 213.

« Mais qui nous dit que nous ne sommes pas soumis à semblable privation, nous qui n'avons pas conscience des nuances subtiles des vibrations que l'aveugle peut ressentir à l'écoute d'une symphonie de Mozart? Nous qui ne savons pas dire dans quelle direction nous allons suivant que nous ressentons la chaleur du soleil ou la fraîcheur de l'ombre à gauche ou à droite. Nous qui ne percevons pas les profondeurs de l'émotion procurée par le contact du bronze, de la courbe dessinée par le ciseau, de la marque des sillons qui donnent son expression à un visage sculpté? Lorsqu'on devine la présence de l'être aimé en entendant ses pas dans l'allée, ou qu'on l'aperçoit à travers la fenêtre, ou qu'on respire son parfum dans l'air brassé par le mouvement de la porte d'entrée, le cœur n'a-t-il pas le même sursaut? ²⁴ »

Nous nous permettons de le répéter : les stimuli sont aussi construits qu'ils sont perçus. Conséquemment, aucune de nos représentations de la réalité ne correspond exactement à la réalité. Or, ce sont nos représentations qui conditionnent nos comportements, nos pensées, nos sentiments et nos actions. Et ce sont nos théories qui conditionnent nos représentations. Comme l'écrit le psychiatre français Boris Cyrulnik, nous n'avons pas le choix.

« Une perception sans théorie ne peut pas induire de représentation. C'est la théorie qui ordonne dans tous les sens du terme : elle donne forme parce qu'elle met de l'ordre en même temps qu'elle y contraint²⁵. »

Alors quoi ?

Alors, je dessine un plan des stimuli perçus et construits, en prenant soin de ne pas l'imposer aux autres, en évitant de le faire coïncider avec la réalité, en gardant ses contours flous, en acceptant que ce plan soit et reste provisoire, en lui reconnaissant le droit d'évoluer.

²⁴ Kathy BLACK, *Évangile et handicap. Une prédication pour restaurer la vie*, (trad. Jean-François Rebeaud), Genève, Labor et Fides, 1999, p. 34.

²⁵ Boris CYRULNIK, *Les nourritures affectives*, Paris, O. Jacob, 1993, p. 13.

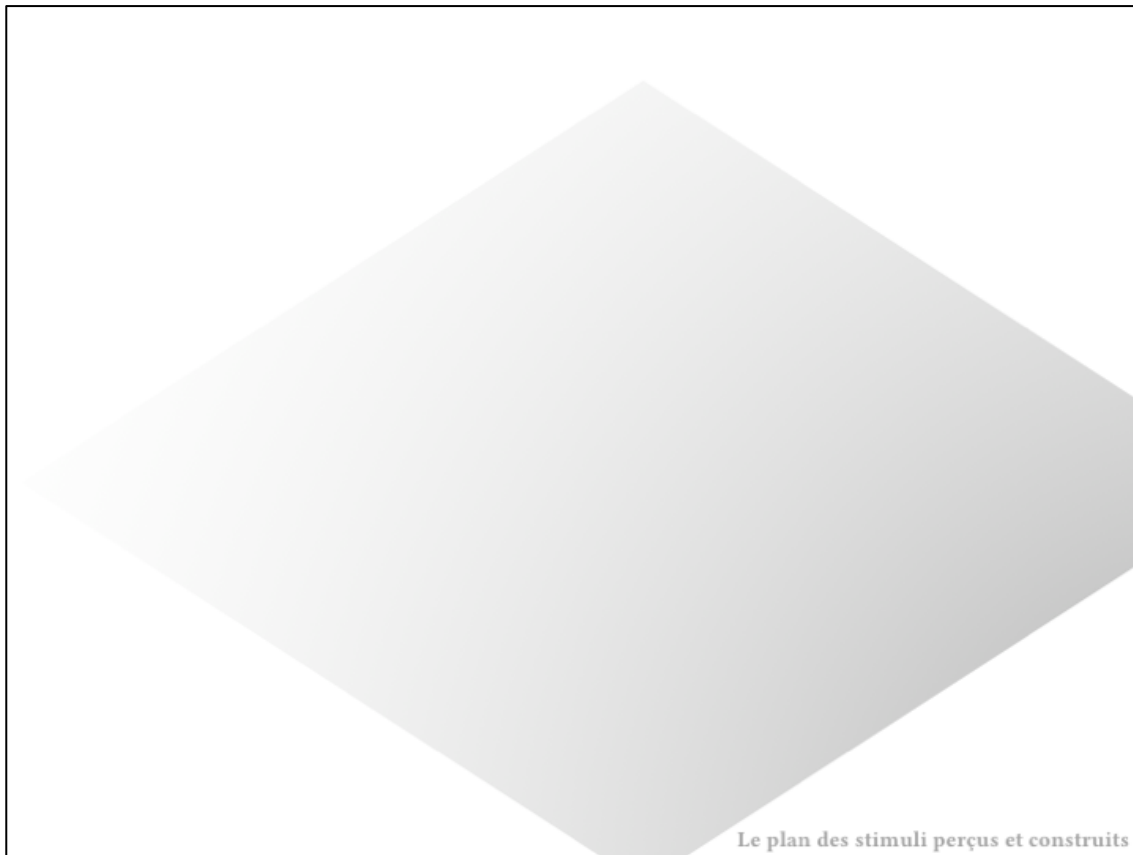


Figure 3 : Le plan des stimuli perçus et construits

2. Dressons une troisième dimension, nommons-la « dimension de la relation avec “Dieu” » !

La réalité se limite-t-elle au seul plan des perceptions sensibles ? À cette question, je réponds qu’il existe une autre dimension, une transcendance, quelque chose ou quelqu’un qui dépasse le réel, qui excède le matériel et l’humain.

C’est ce qu’écrit le philosophe québécois Pierre Vadeboncoeur, dans de prudentes interrogations :

« Peut-on supposer quelque vide universel depuis cette manifestation, chez Beethoven — depuis ce remuement des fondations de l’être ? Les objets beethovéniens sont devant nous. Ils ne se raccrocheraient à rien ? Ils nous assourdiraient et ne seraient rien ? Ils n’attesteraient rien ? Ils seraient gratuits ? Après une audition, on ne jurerait que par eux et néanmoins ils ne seraient à aucun titre le bruit et le tumulte du fond des choses et de l’être ? Le plein serait vide. Il ne reproduirait pas une formidable présence. Il ne

prendrait pas le relais. Beethoven n'aurait parlé de rien. L'inconnu ne s'y serait pas manifesté. La réalité n'aurait pas eu lieu, mais seulement une songerie²⁶. »

Ce « fond des choses », cet « être », cette « formidable présence », la religion le personnalise et le nomme, en français et en français seulement, des « Dieux » ou « Déesses » (dans un pluriel polythéiste et égalitaire ou dans une primauté hénothéiste de droit ou de fait), ou un « Dieu » (sans que la majuscule ni le masculin soient ni obligatoires ni même nécessaires) dans un monothéiste singulier.

S'il est possible, à la manière du déisme, de penser ce « Dieu » extérieur au monde ou retiré du monde, on peut aussi concevoir un « Dieu » entretenant une relation avec le monde. On peut même penser, avec Marsile Ficin, que la raison (*ratio*) fait partie des « puissances & facultés de l'âme, comme l'*Encyclopaedia Britannica*, faire de cette relation l'une des caractéristiques de la religion, sans l'y réduire totalement pour autant :

« In many traditions, this relation and these concerns are expressed in terms of one's relationship with or attitude toward gods or spirits; in more humanistic or naturalistic forms of religion, they are expressed in terms of one's relationship with or attitudes toward the broader human community or the natural world²⁷. »

On peut encore, comme le philosophe juif Martin Buber, singulariser et personnaliser ce « Dieu » et résumer la relation qu'il entretient avec l'être humain dans une formule percutante, celle d'une relation d'un « Je » à un « Tu », « Je » et « Tu » désignant tour à tour chacun des deux partenaires, « Dieu » et l'être humain.

On peut aussi, avec la théologie chrétienne, postuler l'« existence²⁸ » d'un « Dieu » et tout à la fois le fabriquer ou l'inventer, selon l'heureuse expression de Thomas Römer²⁹. Il en résulte un « Dieu » unique, un « Dieu » caché, « caché de trois manières différentes » comme le précise le théologien suisse Félix Moser : un « Dieu » qui se dissimule, un « Dieu » qui se déguise, un « Dieu »

²⁶ Pierre VADEBONCOEUR, *Essais sur la croyance et l'incroyance*, Saint-Laurent, Québec, Bellarmin, 2005, p. 24-25

²⁷ « Religion ». (2016), in *Encyclopædia Britannica Online*. Consulté à l'adresse

<http://www.britannica.com/topic/religion>

²⁸ Après avoir lu de Klaas HENDRIKSE, *Croire en un Dieu qui n'existait pas, Manifeste d'un pasteur athée*, (trad. Bernard Abraham), Genève, Labor et Fides, 2011, je me sens tenu de mettre aussi des guillemets à « exister ».

²⁹ Thomas RÖMER, *L'invention de Dieu*, Paris, Éditions du Seuil, 2014.

qui se révèle sous son contraire³⁰. Il en résulte un « Dieu » trine, un « Dieu » en même temps Père, Fils et Esprit, un « Dieu » qui comme Père, mais comme « Père Radicalement Autre³¹ », est à l'origine de la création et des créatures, un « Dieu » qui comme « Fils » se révèle aux êtres humains en Jésus, « Fils de Dieu », meilleure forme du Logos, mais non pas sa forme unique³², un « Dieu » qui comme « Esprit » se révèle aussi bien dans la Bible, instance objective de la révélation, que dans le témoignage intérieur du Saint-Esprit, instance subjective de cette même révélation³³.

Des « Dieux », j'en ai trouvés au gré de mes rencontres avec des personnes, avec des textes, avec des cultures, dans mon parcours de croyant et de théologien, tantôt au titre de l'un, tantôt au titre de l'autre, tantôt au titre des deux confondus. Des « Dieux », j'en ai rencontré ou plutôt, j'ai rencontré des « quelque chose » ou des « quelqu'un » comme « Dieu », des « quelque chose » et des « quelqu'un » dont on me disait que c'était « Dieu », des quelque chose et des quelqu'un dont j'ai cru et/ou que je crois être mon « Dieu ».

- Dans les Églises réformées de Suisse romande, j'ai rencontré un « Dieu » à mon image : un homme blanc (comme le vin « blanc » servi pour la Cène) rationnel, pudique et sûr de lui.
- En lisant le livre de Jonas, j'ai rencontré un « Dieu » qui prend l'initiative d'interagir avec les êtres humains, qui sait s'adapter et même se renier pour faire vivre cette relation ; en travaillant le messianisme de Jésus, j'ai rencontré un messie dont les promesses de bonheur et de justice sont reconnues comme vraies quand et parce qu'elles se réalisent.
- Chez les Malgaches, j'ai rencontré un « Dieu » qui ne sépare pas radicalement les vivant-es et les mort-es, un « Dieu » qui confie aux ancêtres le rôle d'influencer celles et ceux qui les suivent.
- Dans le Pacifique, j'ai rencontré un « Jésus » qui se révèle christ simultanément à Jérusalem, à Samoa et sur toute la surface de la Terre un « Dieu » qui peut être trouvé en mangeant la nourriture qu'il a créée pour ses créatures ; dans les rites protestants polynésiens, j'ai rencontré un « Dieu » chargé de certains aspects de la culture polynésienne, un « Dieu » qui

³⁰ Félix MOSER, Manifester la présence du Dieu caché/révéle dans une société de spectacle. In Olivier BAUER & Félix MOSER (éd.), *Les Églises au risque de la visibilité : actes du 3^{ème} Cycle romand de théologie pratique 2001* (166 p.). Lausanne : Institut romand de pastorale, 2002, p. 17-18.

³¹ Jean ANSALDI, *Le dialogue pastoral : de l'anthropologie à la pratique*, Genève, Labor et Fides. 1986.

³² André GOUNELLE, *Le dynamisme créateur de Dieu : essai sur la théologie du Process*, Paris, Van Dieren, 2000.

³³ André-Numa BERTRAND, *Protestantisme* (6^{ème} éd.), Genève – Paris, Labor et Fides – La Librairie protestante, 1985.

aime l'ordre, un « Dieu » envers qui l'on s'engage, plus ou moins, et qui nous le rend plus ou moins bien.

Mais c'est aussi hors des Églises, hors de la Bible, hors du christianisme que j'ai rencontré « quelque chose ou quelqu'un comme "Dieu" ».

- Dans les rites de guérison, j'ai rencontré des « Dieux » puissants ou impuissants, qui peuvent ou ne peuvent pas guérir les êtres humains, des « Dieux » de bonne ou de mauvaise volonté, qui veulent ou ne veulent pas guérir les êtres humains.
- Dans le club de hockey du Canadien de Montréal, j'ai rencontré des forces supérieures qui influencent le cours des parties, des « Dieux » du hockey et des « Fantômes du Forum » dont il faut s'attirer les bonnes grâces; j'ai aussi rencontré un « Dieu » tribal qui déteste les équipes adverses, un « Dieu » sélectif, qui aime les forts et méprise les faibles, un « Dieu » machiste qui aime que les hommes soient virils, c'est-à-dire qu'ils utilisent leur force et soient prêts à se sacrifier.

J'ai adopté certains aspects, certaines qualités de ces « Dieux », mais pas toutes et certainement pas pour toujours. Quoi qu'il en soit, je veux faire, je veux vivre comme s'il existait « quelque chose ou quelqu'un comme "Dieu" ».

Alors quoi ?

Alors, je dresse une troisième dimension, quelque chose ou quelqu'un de plus que ce que je peux goûter, entendre, éprouver, sentir, toucher ou voir. Et parce que j'ai rencontré tellement de manières de nommer ce « Dieu », tellement de façons de le représenter; et parce que je crois que cette diversité mérite d'être respectée et même d'être valorisée; et parce que mon « Dieu » ne mérite pas plus qu'un autre « Dieu » d'être absolutisé (même si pour l'instant, je le préfère à tous les autres), j'ai écrit, j'écris et j'écrirai « Dieu » entre guillemets (un peu comme le judaïsme met un point entre le « D » et le « i » : « D.iieu »), j'ai redoublé, je redouble et je redoublerai de précaution en évoquant « quelque chose ou quelqu'un comme "Dieu" ».

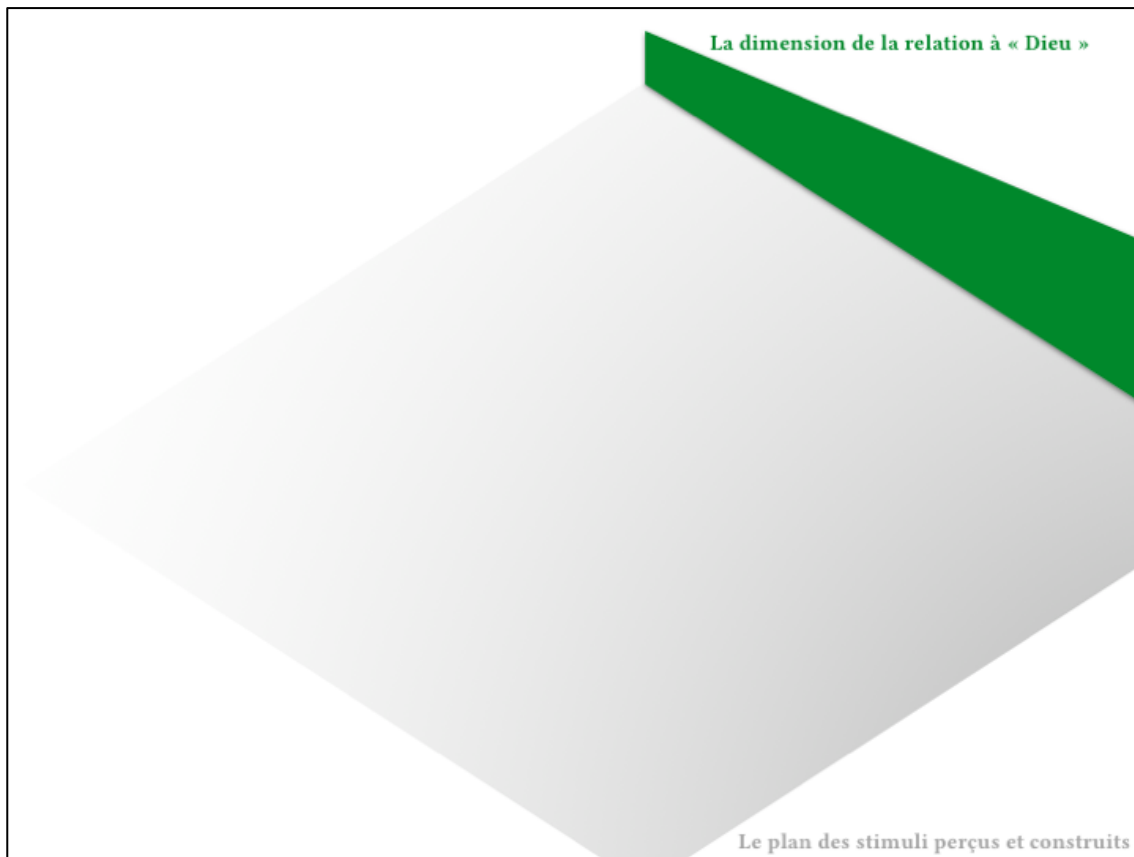


Figure 4 : La dimension de la relation à Dieu

3. Délimitons un cadre, nommons-le « cadre des médiations théologiques » !

Comment pouvons-nous entrer en relation avec « Dieu » ? À cette question, je réponds que c'est à l'aide des médiations théologiques que l'être humain construit, des médiations théologiques qu'il construit parce qu'il est convaincu qu'elles s'imposent à lui.

L'anthropologue français Bruno Latour situe bien la problématique, lorsqu'il adresse directement aux missionnaires portugais, plus largement à la modernité, une critique, que nous prenons aussi pour la théologie chrétienne :

« L'accusation commence sur les côtes de la Négritie, quelque part en Guinée, lancée par les Portugais couverts d'amulettes de la Vierge et des saints : les Nègres adorent des fétiches. Sommés par les Portugais de répondre à la première question : « Avez-vous fabriqué de vos mains ces idoles de pierre, d'argile et de bois que vous honorez ? », les Guinéens répondent sans hésiter que oui. Sommés de répondre à la deuxième

question : “Ces idoles de pierre, d’argile et de bois sont-elles de vraies divinités ?”, les Nègres répondent, avec la plus grande innocence, que, bien sûr, sans quoi ils ne les auraient pas fabriquées de leurs mains!³⁴ »

Et les Portugais de condamner ce double langage. Et la théologie protestante de sourire à l’évocation de la scène. Et la théologie protestante de s’amuser plutôt deux fois qu’une.

La théologie protestante se moque d’abord de ceux qu’elle préfère appeler « Noirs » ou « Autochtones » (après tout, elle se fait au XXI^e siècle); elle s’en moque gentiment, mais elle s’en moque quand même. Ces Guinéens qui adorent des fétiches sont des païens et des primitifs, mais ce n’est pas une faute qu’il faut leur imputer. Car ils sont de « bons sauvages » auxquels il faut apporter et les Lumières et l’Évangile. Seulement, deuxième sujet de moquerie, ce sont des missionnaires catholiques qui prétendent les leur apporter, alors qu’eux-mêmes restent bardés d’idoles et de superstitions. Et la théologie protestante de souligner le fonctionnement symétrique de leurs religions. Mais à une différence près : ceux-là sont excusables, car ils ne savent ni ce qu’ils font ni ce qu’ils croient, mais ceux-ci n’ont aucune excuse, pas même celle de l’ignorance. D’un point de vue protestant, les catholiques, qu’ils soient portugais ou guinéens, savent ce qu’ils font et savent ce qu’ils devraient faire. Ils sont donc, littéralement, de mauvaise foi. Car le « Dieu » de l’Évangile est un « Dieu » qui se révèle. Et le mouvement ne va qu’en sens unique, de « Dieu » vers nous. Ce qui peut faire médiation théologique, c’est-à-dire ce qui peut créer, entretenir et/ou développer une relation avec « Dieu », ne peut émaner que de « Dieu ». Tout ce qui vient de l’être humain, tout ce qui est fabriqué de nos mains, fétiches, « idoles de pierre, d’argile et de bois », « amulettes de la Vierge et des saints », ne peut, par définition théologique, qu’être faux « Dieu », idolâtrie.

Il est évident que les choses ne sont pas si simples. Il ne suffit pas de décréter qu’on ne produit pas d’idole pour ne pas en faire, il ne suffit pas de prétendre que l’on n’a pas d’idole pour ne pas en adorer. Ni ses propres mérites intellectuels ni la grâce de « Dieu » ne mettent la théologie protestante à l’abri d’un tel risque. Une théologie protestante qui semble pourtant parfois le croire. En doutez-vous ? Précisons donc, forcément sommairement, comment elle conçoit ce « Dieu » en qui les êtres humains doivent croire, ce « Dieu » fidèle à qui les êtres humains peuvent faire confiance.

³⁴ Bruno LATOUR, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches [sic]*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1996, p. 16.

La philosophe états-unienne Nancey Murphy a montré que les théologies protestantes se réduisent finalement à deux grands types : un protestantisme conservateur et un protestantisme libéral. Et qu'ils se différencient par leur conception du langage. Pour le protestantisme conservateur, le langage religieux représente « Dieu » ou le rend présent (on le dit donc « représentationnel »). Pour le protestantisme libéral, le langage religieux permet d'exprimer une expérience de « Dieu » (on le dit donc « expressiviste³⁵ »). Le protestantisme conservateur approche les médiations théologiques « de l'extérieur vers l'intérieur » (« *outside-in* »), estimant qu'elles s'imposent à l'être humain, tandis que le protestantisme libéral les approche « de l'intérieur vers l'extérieur » (« *inside-out* »), puisqu'il juge que c'est l'être humain qui les produit³⁶.

On peut reprendre, à l'encontre des deux formes de protestantisme, la critique que Bruno Latour adresse à la modernité en général. Elle prétend purifier les savoirs par « la séparation totale entre la nature et la culture » alors qu'elle ne cesse de créer des hybrides, « mixtes de nature et de culture³⁷ ». De la même manière, protestantismes conservateur et libéral prétendent tous les deux distinguer entre un purement humain et un purement divin, alors qu'ils ne cessent de créer des hybrides, mixtes d'humain et de divin, dont Jésus Christ est le meilleur spécimen. Nous devons avoir le courage de reconnaître qu'il en va des médiations théologiques protestantes, comme des fétiches des Guinéens et comme des amulettes des Portugais : nous les construisons en même temps qu'elles s'imposent à nous et précisément parce qu'elles s'imposent à nous. Comme les Guinéens, comme les Portugais, nous les protestants·es fabriquons de nos mains, de notre bouche, de notre corps, de notre nez, de nos oreilles, de notre peau, des médiations du vrai « Dieu ». « Médiation théologique » désigne alors « quelque chose qui n'est ni tout à fait autonome ni tout

³⁵ Nancey MURPHY, *Beyond liberalism and fundamentalism: how modern and postmodern philosophy set the theological agenda*, Harrisburg, Pa., Trinity Press International, 1996, p. 42-47.

³⁶ Aux uns et aux autres, nous rappellerons la critique de Michel Serres : « Le réalisme vaut un pari, l'idéalisme implique sa démonstration : l'affirmation qu'il n'y a pas de monde hors ce que nous en disons se plonge tout entière dans le langage, on peut le placer de mille façons, dans une langue rigoureuse ; reste au contraire illogique pour la logique, indicible pour le dicible, qu'il existe des choses, des faits ou un monde hors du dicible ou de la logique. Toutes ces thèses, antologiques, disent l'autisme du verbe. La maladie, la voilà. » Michel SERRES, *Les Cinq sens. Philosophie des corps mêlés*, Paris, B. Grasset, 1985, p. 109.

³⁷ Bruno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1996, p. 47.

à fait construit³⁸ » ou qui, plus exactement, est tout à la fois totalement autonome et totalement construit.

Dans son travail méthodique sur la question des médiations, le théologien suisse Pierre Gisel soutient qu'il n'y a pas d'absolu (un absolu dont « Dieu » serait un nom) hors des médiations de l'être humain, du corps et de l'histoire.

« Le croire ne connaît que des témoins, renvoyant à une vérité dont il ne saurait être question que de manière indirecte, via médiation, et dès lors, via cheminement personnel et reprise régulatrice.³⁹ »

Les médiations théologiques relèvent donc de l'expérience personnelle. Elles s'éprouvent dans le corps qui est le « lieu où se dit l'excès⁴⁰ ». Nous préférons dire qu'elles se perçoivent par les sens, dans des stimuli qui sont ce que l'être humain peut saisir de ce qui est saisissable de l'excès. Plutôt expressiviste, Pierre Gisel n'abandonne pas pour autant la dimension référentielle du langage. Car si l'expérience précède toujours tout ce que l'on peut dire d'elle, elle est, en même temps, toujours précédée par d'autres expériences de « Dieu », ces autres expériences étant elles-mêmes toujours médiatisées par des institutions culturelles, sociales et symboliques, dont les Églises évidemment, mais pas seulement.

Parmi les médiations théologiques figurent notamment « Jésus » le Christ, la Bible, les sacrements, le discours théologique, etc. Avec une question fondamentale et récurrente : le fini est-il capable de porter l'infini (*finitum capax infiniti*) ? Et des questions particulières et spécifiques : comment « Jésus » peut-il être à la fois vrai « Dieu » et vrai homme ? La Bible est-elle parole de « Dieu » ou parole sur « Dieu » ? Les sacrements fonctionnent-ils d'une efficacité automatique (*ex opere operato*) ? Leur effet dépend-il de celui ou celle qui les administre, de celui ou celle qui les reçoit, du rite lui-même ou de « Dieu » ? Et que théologie chrétienne emprunte à des modèles classiques comme la théologie des images de Jean Damascène où « l'honneur rendu à l'image va à son

³⁸ Bruno LATOUR, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches* [sic], Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1996, p. 23.

³⁹ Pierre GISEL, *Sacrements et ritualité en christianisme : 125 propositions*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 10.

⁴⁰ Pierre GISEL, Ouverture, in Pierre Gisel & Hans-Christophe Askani (éd.), *Le corps, lieu de ce qui nous arrive : approches anthropologiques, philosophiques, théologiques, actes d'un 3^{ème} Cycle de théologie systématique* (p. 7-19), Genève, Labor et Fides, 2008, p.11.

prototype, et celui qui vénère une image vénère la personne qui y est représentée⁴¹ », mais où la matière des images peintes « n'en contient pas moins une "énergie" issue de leur modèle, de sorte qu'elles participent de sa sainteté⁴² » ou aux perspectives plus contemporaines comme les différences entre métaphore, métonymie et synecdoque, elle se donne inlassablement pour tâche d'interpréter les médiations théologiques de manière critique, à partir d'un point de vue toujours situé, par exemple quant au genre, à la culture, à la confession.

Alors quoi ?

Alors, sur le plan des stimuli perçus et construits, je délimite un cadre des médiations théologiques, en prenant soin de ne pas confondre l'un et l'autre. Car tous les stimuli ne fonctionnent pas forcément comme des médiations théologiques, ou pas toujours ou pas pour tout le monde, et certaines médiations théologiques débordent, probablement, le seul plan des stimuli sensoriels.

⁴¹ Sixten RINGBOM, *De l'icône à la scène narrative*, Paris, G. Monfort, 1997, p. 10.

⁴² Jean WIRTH, Faut-il adorer les images ? La théorie du culte des images jusqu'au concile de Trente, in Cécile Dupeux, Peter Jezler, Jean Wirth, Gabriele Keck, Christian von Burg, & Susan Marti (éd.), *Iconoclasme vie et mort de l'image médiévale catalogue de l'exposition*, [Berne], Musée d'histoire de Berne, [Strasbourg], Musée de l'Œuvre Notre-Dame, Musées de Strasbourg, [2001] en collaboration avec Gabriele Keck, Christian von Burg et Susan Marti (p. 453). Paris : Somogy, 2001, p. 29.

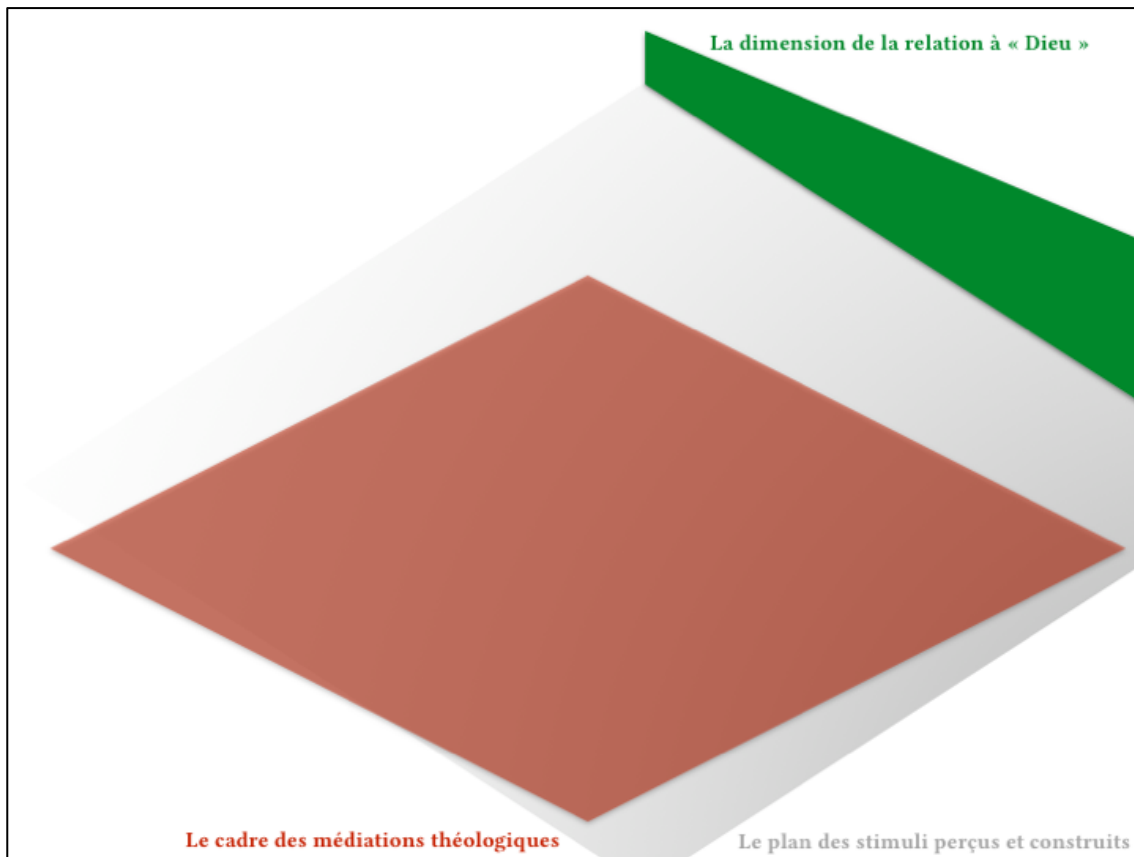


Figure 5 : Le cadre des médiations théologiques

4. Parcourons ce cadre avec deux axes !

4.1. Traçons un premier axe et nommons-le « axe des artefacts et des pratiques » !

Qu'est-ce qui fait qu'une personne est, reste ou devient chrétienne ? À cette question, je réponds en bon théologien protestant que seul « Dieu » peut donner la foi. Et je précise aussitôt, toujours en bon théologien protestant (c'est du moins ce que je crois), que cette grâce n'advient jamais hors des médiations théologiques.

Ces médiations théologiques sont des artefacts, au sens que le théologien québécois Marcel Viau donne à ce terme :

« On peut définir l'artefact comme tout produit "fait de mains humaines", ce qui comprend un large éventail de productions allant du Livre de la Bible à la Madone à l'enfant de Giotto en passant par le Musée des Offices qui renferme cette dernière⁴³. »

Mais tout n'est pas fait de mains humaines et Marcel Viau ouvre l'éventail des médiations théologiques encore plus largement pour y inclure les artefacts naturels. Un paysage, un visage sont aussi des médiations théologiques, mais des médiations naturelles, mais des médiations théologiques naturelles d'une nature « culturée », des médiations qui sont, elles aussi, construites et faites par la bouche, par le corps, par le nez, par les oreilles, par la peau et par les yeux des êtres humains. Car aucun artefact ne nous parvient jamais à l'état brut. Nous les saisissons toujours dans une pratique, au sens où la définit le théologien québécois Jean-Guy Nadeau, « un système complexe d'actions et d'interactions, orienté vers une fin, comportant des relations de coordination et de subordination, réglé par des règles de différents types⁴⁴ ». Une pratique qui peut être publique, privée, voire intime, collective ou individuelle. Une pratique qui connote les artefacts qu'elle met en scène. Le même pain, s'il est mangé lors d'un culte, d'une messe ou d'un repas, n'a pas exactement le même goût, sans qu'il soit possible de préjuger laquelle de ces pratiques sera susceptible de faire de ce pain de ce goût une médiation théologique. À l'inverse, consommer de la brioche, une galette de sarrasin, une hostie ou de la noix de coco dans la même pratique de communion donne à cette pratique des valeurs différentes, encore une fois sans qu'il soit possible de préjuger ce que chaque goût peut transmettre de « Dieu ». On doit se faire une raison, chaque goût dans chaque pratique peut transmettre quelque chose d'autre de « Dieu » et/ou transmettre « Dieu » comme quelque'un d'autre.

Aucune médiation, aucun artefact, ni aucune pratique ne sont ontologiquement théologiques ni évangéliques par essence. Ils peuvent, au mieux, remplir une fonction théologique, quand ils ont pour effet de provoquer, d'entretenir ou de transformer une relation entre « Dieu » et un être humain. Dans le meilleur des cas, certains remplissent une fonction évangélique, quand ils ont pour effet de provoquer et d'entretenir une relation chrétienne entre « Dieu » et les êtres humains. On aura remarqué que c'est par leur effet et non par leur origine que les médiations, les artefacts

⁴³ Marcel VIAU, *L'univers esthétique de la théologie pratique*, Montréal, Médiaspaul, 2002, p. 8.

⁴⁴ Jean-Guy NADEAU, La praxéologie pastorale : faire théologie selon un paradigme praxéologique, *Théologiques*, 1(1), 79-100, 1993, p. 83.

et les pratiques sont définis comme théologiques ou évangéliques. Ils débordent inévitablement les personnes, les communautés et les institutions qui se réclament de « Dieu ». Autrement dit, leur caractère théologique ne dépend pas de l'intention ou de la qualité de son producteur. Il ne suffit pas qu'une médiation, un artefact ou une pratique émanent d'un·e chrétien·ne, d'une communauté croyante, d'une Église ou d'une institution religieuse pour qu'ils renvoient, *ipso facto*, à « Dieu ». Car une médiation intentionnellement théologique peut manquer son but et ne pas mettre en relation avec « Dieu ». À l'inverse, un artefact ou une pratique peuvent servir de médiation théologique sans même qu'ils se réfèrent à « Dieu ». Certes, « Dieu » peut inspirer la production des artefacts et des pratiques, mais « Dieu » peut aussi inspirer la manière de percevoir, de comprendre et d'interpréter les stimuli. Théologie de la double inspiration.

Alors quoi ?

Alors, je parcours le cadre des médiations théologiques sur des axes aussi nombreux que nécessaire, des axes qui correspondent à chacun des artefacts à chacune des pratiques par lesquels des gens perçoivent « Dieu » ou quelque chose de « Dieu » ou « Dieu » comme quelqu'un.

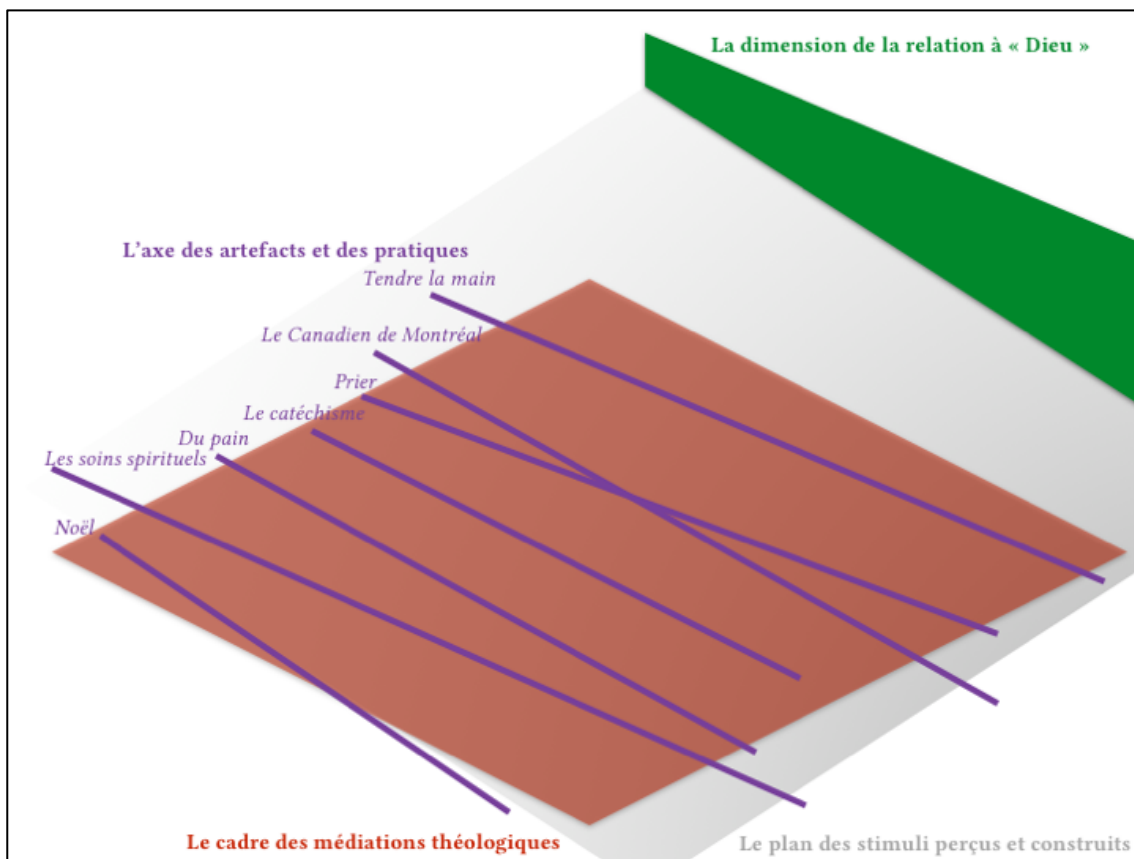


Figure 6 : L'axe des artefacts et des pratiques

4.2. Traçons un second axe et nommons-le « axe des perceptions sensorielles » !

Par quels sens pouvons-nous percevoir « Dieu » ? À cette question, je réponds que c'est par tous nos sens, ceux que nous connaissons et ceux que nous pressentons, que c'est par toutes nos perceptions, conscientes et inconscientes.

Quand elle réfléchit la possibilité de percevoir « Dieu », la théologie chrétienne propose, de manière générale, trois réponses qui forment une double alternative :

- Première alternative : soit « Dieu » est totalement inaccessible, soit il est accessible.
- Seconde alternative : si « Dieu » est accessible, soit il l'est par les sens externes, physiologiques, corporels ou naturels, soit il l'est uniquement par un sens intérieur, spirituel ou divin.

Sans discuter la première alternative, nous situons le débat théologique sur la seconde, un débat qui nous semble révéler des accentuations plus que des oppositions.

Au début du III^e siècle, le théologien alexandrin Origène met l'accent sur un « sens divin ». Lié à l'âme, fondamentalement différent des autres sens de l'être humain, il perçoit des réalités fondamentalement différentes des réalités matérielles. Et cependant, lorsqu'Origène cherche à préciser en quoi consistent ce processus particulier de perception et ces réalités fondamentalement différentes, il doit exprimer l'une et les autres dans des termes en totale correspondance avec les perceptions sensorielles de l'être humain.

« Tu trouveras un sens divin. » Et ce sens comporte des espèces : la vue, qui peut fixer les réalités supérieures au corps dont font partie les Chérubins et les Séraphins ; l'ouïe percevant des sons, dont la réalité n'est pas dans l'air ; le goût, pour savourer le pain vivant descendu du ciel et donnant la vie au monde ; de même encore l'odorat, qui sont ces parfums dont parle Paul qui se dit être « pour Dieu la bonne odeur du Christ » ; le toucher grâce auquel Jean affirme avoir touché de ses mains « le Logos de vie ». Ayant trouvé le sens divin, les bienheureux, les prophètes regardaient divinement, écoutaient divinement, goûtaient et sentaient de même façon, pour ainsi dire d'un sens qui n'est pas sensible⁴⁵. »

⁴⁵ ORIGÈNE, *Contre Celse*, I, 48, cité par Daniel DUBUISSON, *Dictionnaire des grands thèmes de l'histoire des religions : de Pythagore à Lévi-Strauss*, Bruxelles, Complexe, 2004, p. 94.

Deux théologiens médiévaux, l'Irlandais Jean Scott Érigène au IX^e siècle et l'Italien Bonaventure au 13^e siècle mettent quant à eux l'accent sur le rôle des « sens charnels ». Pour Érigène, ils ont « la capacité à être les relais actifs de la connaissance intime de “Dieu” chez l'homme⁴⁶ » et pour Bonaventure, ils n'ont pas tant « à être supprimés, qu'à être convertis⁴⁷ ».

« La douceur des créatures a trompé mon goût, et je n'ai pas remarqué que tu es plus doux que le miel. Car c'est toi qui as conféré au miel et à toute créature leur douceur, ou plutôt ta propre douceur. Toute douceur, toute délectation dans la créature n'est pas autre chose qu'une manifestation limitée de “ta douceur, que tu as cachée pour ceux qui te craignent” (cf. Psaume 30/31, 20). C'est la raison pour laquelle la douceur de toutes les créatures, si l'on veut bien y prêter attention, n'a qu'une seule fonction : inviter à ta douceur éternelle. O Jésus, source de toute douceur et de toute tendresse, pardonne-moi de n'avoir pas reconnu dans ta créature ni dégusté de l'amour intérieur de mon âme ta propre douceur inestimable et ta tendresse douce comme le miel. Voilà pourquoi j'ai erré misérablement, remplissant jusqu'à ce jour mon âme des cosses destinées aux porcs (cf. Luc 15, 16)⁴⁸. »⁴⁹

À l'époque contemporaine, ce débat entre sens divin et sens humains ressurgit dans d'autres termes. Dans un ouvrage stimulant (son titre déjà, *Sacrifiction*, donne à penser), le philosophe québécois Pierre Ouellet s'inscrit dans la ligne d'Origène lorsqu'il affirme :

« L'homme va plus loin [que “le lion, le tigre, le loup”] : il imagine ce dont aucun bruit des feuilles n'est l'indice, ce qu'aucune odeur n'annonce, ce dont rien n'est la prémisse, ce que rien n'anticipe⁵⁰. ».

⁴⁶ Éric PALAZZO, *Op. cit.*, p. 73.

⁴⁷ Michel GRANDJEAN, *Op. cit.*, p. 517.

⁴⁸ BONAVENTURE, *Soliloquium 1, 13 (Opera VIII)*, cité par Michel GRANDJEAN, *Op. cit.*, p. 518.

⁴⁹ Sur la hiérarchisation implicite des sens, l'historien suisse Michel Grandjean fait une remarque importante : « Il n'est pas indifférent de constater que, dans la perspective spirituelle d'un Bonaventure, ce soient les sens “affectifs”, ceux qui ont précisément le moins à voir avec l'intelligence, qui sont privilégiés, dès lors qu'il s'agit de parler de la relation à Dieu. Comme si l'on entrevoyait que le rapport à Dieu est plus proche du contact charnel (avec les parfums et les goûts qui lui sont associés) que de celui de la représentation objective du monde, telle que la permettent avant tout la vue et l'ouïe. » in Michel GRANDJEAN, *Op. cit.*, p. 520.

⁵⁰ Pierre OUELLET, *Sacrifiction : sacralisation et profanation dans l'art et la littérature*, Montréal, VLB, 2011, p. 11-12.

«Dieu» relèverait-il, lui aussi, de cette capacité d'imagination? Peut-être! Mais l'affirmation théologique qu'il n'y a pas accès à «Dieu» hors des médiations théologiques «faites de mains humaines» serait alors contredite. Les médiations théologiques deviendraient alors de pures constructions humaines, sans que rien s'impose à l'être humain. Un tel postulat peut finalement se révéler vrai. Exactement comme peut se révéler vrai le postulat que l'être humain ne va pas plus loin que le lion, le tigre et le loup! Exactement comme peut se révéler vrai le postulat que l'être humain imagine un «Dieu» dont le bruit des feuilles est l'indice, un «Dieu» que certaines odeurs annoncent, un «Dieu» dont quelque chose est la prémisse ou que quelqu'un anticipe! Dans une lecture critique de l'ouvrage de Pierre Ouellet, nous avons, dans la ligne d'Érigène et de Bonaventure, défendu ce point de vue :

«Or il me semble que toutes nos images, et même celles de Dieu, dépendent de nos perceptions sensorielles. L'imagination serait donc plutôt la capacité à relier, à réarranger, à transformer, à sublimer les stimuli que nous percevons et que nous élaborons ("la carte n'est pas le territoire" et nous ne percevons pas "la réalité", nous la reconstruisons au travers des perceptions conscientes et inconscientes forcément déformées que nous en avons). Alors, même la Parole de Dieu n'est plus la Parole de Dieu, mais une parole sur Dieu, une parole que nous prêtons à Dieu; alors, même nos images de Dieu ne sont jamais que des images partielles, subjectives d'un Dieu qui reste toujours à la fois caché, ou "de dos", et révélé comme "Dieu de peu" en Jésus Christ⁵¹.»

Et quand, dans le même ouvrage, Pierre Ouellet affirme que «les restes de Dieu» ou «les empreintes du Sacré» sont déjà là, dans les «données sensibles que nous adresse le monde⁵²», nous préférons penser que les stimuli sont aussi construits que perçus, que les médiations sont plus théologisées que théologiques, qu'il faut un travail d'interprétation (et probablement une certaine dose de foi) pour que les données sensibles ou plutôt pour que des données sensibles deviennent l'occasion d'entrer ou de rester en relation avec quelque chose ou quelqu'un comme «Dieu». Nous estimons qu'il faut donc mettre les perceptions sensorielles en relation avec la connaissance (*knowledge*), dans les termes de Bruce Goldstein, qu'il faut les saisir avec

⁵¹ Olivier BAUER, À Pierre Ouellet, un théologien reconnaissant. *Théologiques*, 20(1-2), 479-488, 2012, p. 486. Consulté à l'adresse <http://hdl.handle.net/1866/12215>

⁵² Pierre OUELLET, *Op. cit.*, p. 55.

l'imagination et la volonté (*saṃkalpa*) de l'hindouisme Sāṃkhya, qu'il faut les insérer dans le cheminement personnel et procéder à la reprise régulatrice qu'évoque Pierre Gisel, qu'il faut les inscrire dans son propre univers épistémique selon l'expression de Marcel Viau.

Mais de quelles perceptions sensorielles est-il ici question ? Nous l'avons lu, la théologie chrétienne a souvent, a longtemps eu tendance à privilégier l'ouïe et la vue. Avec comme corollaire que les mots, les musiques, les œuvres d'art, voire les visages sont communément admis comme médiations théologiques, alors que les aliments et les boissons, les odeurs et les parfums, les matières et les températures, les gestes et les postures ne le sont pas ou ne le sont que peu. Avec comme conséquence un processus de rationalisation, de « surverbalisation » et de « littérisation »⁵³ qui arrache la foi chrétienne à la catégorie du *muthos* à croire pour en faire un *logos* à admettre et à connaître⁵⁴, qui fait de la confiance en « Dieu » une question de bonne ou de mauvaise foi. Mais mon expérience personnelle (et je la sais partagée) m'a convaincu et me convainc que tous les stimuli, qu'ils soient audibles, tangibles ou visibles, que l'on puisse les éprouver, les goûter, les sentir, peuvent provoquer, entretenir ou transformer une relation avec « Dieu » peuvent influencer la relation entre « Dieu » et les êtres humains, cette relation que construisent celles et ceux à qui elle s'impose. Le théologien français Bernard Kaempf l'a remarquablement bien exprimé :

« Ce qui fait qu'un culte est un vrai culte, un service divin, peut varier d'un individu à l'autre et maints pasteurs ou présidents de communauté serait surpris d'entendre ses ouailles lui parler avec enthousiasme de l'appel des cloches, des vêtements et parements liturgiques, du parfum des fleurs ou des bougies, de l'éclat particulier des cierges, du chœur des enfants et du silence qui parle, et de ne dire mot du sermon, des lectures et des prières⁵⁵. »

⁵³ “Er kommt zum Schluss, dass der liturgische Code eine “Regelwerk jener umfassenden theologischen und kulturellen Codes [...] vorgeordnet” ist, so dass der Prozess der “Protestantisierung” auch einen Prozess der Überverbalisierung und Literarisierung nach sich gezogen hat, der sich bis heute auf die Gestalt des Gottesdienstes auswirkt.” Ralph KUNZ, *Religion und Kultur – ein Schulfach für alle?* Zürich: TVZ Theologischer Verl., 2005, p. 207. C'est nous qui traduisons.

⁵⁴ Thierry LAUS, La figure du Christ dans la littérature contemporaine. In *Christologie entre dogmes, doutes et remises en question* (p. 77-95), Paris, Van Dieren, 2002.

⁵⁵ Bernard KAEMPF, Les types psychologiques : une explication et un remède à la désaffection des cultes ? *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, (1), 1986, p. 107.

Alors quoi ?

Alors, je parcours le cadre des médiations théologiques sur l'axe de toutes les perceptions sensorielles, les six sens qui sont bien connus et reconnus, mais d'autres aussi, si c'est utile ou nécessaire.

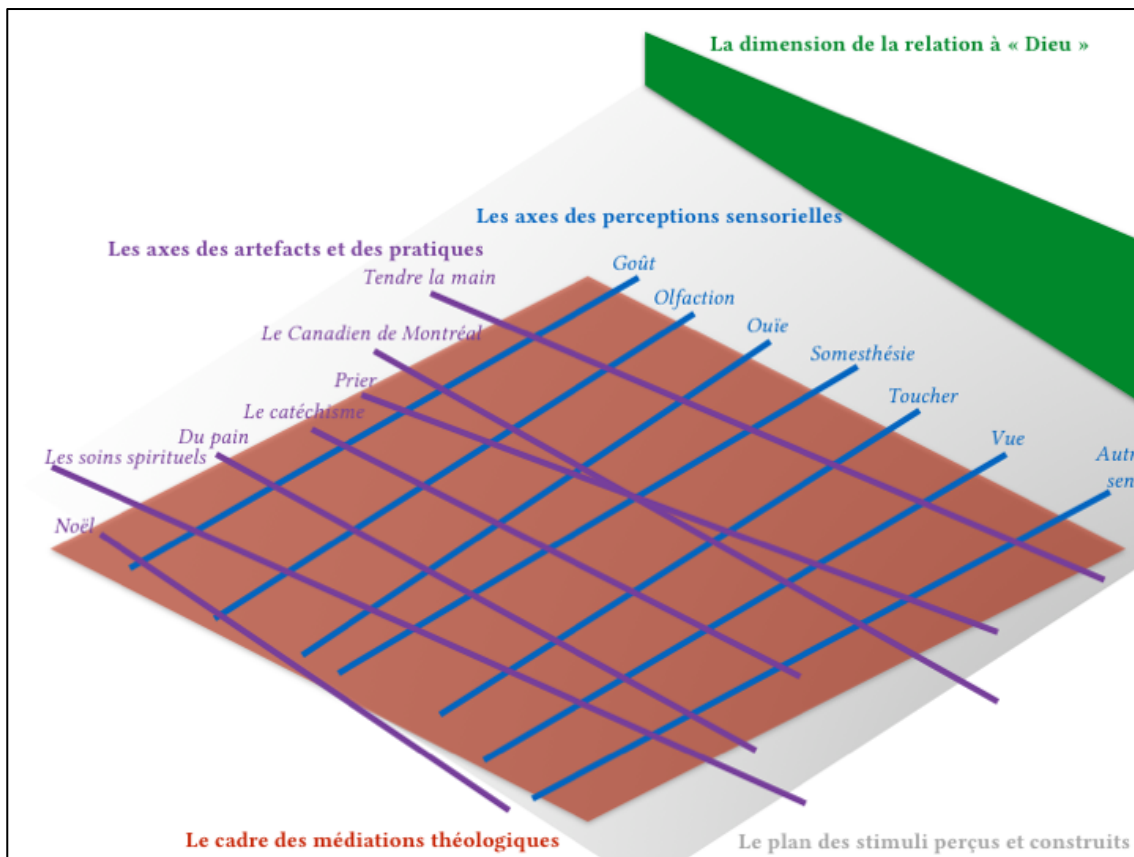


Figure 7 : Les axes des perceptions sensorielles

5. Conclusion

Que serait une théologie pratique pensée à partir sur le postulat que les perceptions sensorielles, les stimuli perçus et construits, les artefacts, les pratiques peuvent fonctionner comme des médiations théologiques et permettre la relation avec une troisième dimension que nous appelons « Dieu » ? À cette question, je réponds que je la pense empirique, herméneutique, sensorielle, relative, descriptive, prescriptive et communautaire (entre autres). Et je précise brièvement le sens que je donne à chacun de ces termes.

-
- La théologie pratique est empirique parce qu'elle part des expériences, des perceptions sensorielles qui fonctionnent comme des médiations théologiques.
 - La théologie pratique est herméneutique parce qu'elle se donne pour tâche de comprendre, c'est-à-dire de trouver le sens qu'on leur donne, et d'interpréter, c'est-à-dire donner le sens qu'elle leur trouve, les stimuli, les artefacts et les pratiques.
 - La théologie pratique est sensorielle parce qu'elle s'intéresse à toutes les perceptions sensorielles, celles qu'apportent l'ouïe et la vue, mais aussi celles qu'apportent le goût, l'olfaction, le toucher et la kinesthésie, sans se limiter à ces seuls sens bien répertoriés.
 - La théologie pratique est relative parce qu'elle admet que les perceptions et les conceptions de « Dieu » sont construites et que les êtres humains les construisent diverses et variées.
 - La théologie pratique est descriptive parce qu'elle peut se contenter de mettre en évidence les conceptions de « Dieu » révélées ou cachées par, dans et sous les artefacts, par, dans et sous les pratiques, par, dans et sous les stimuli, par, dans et sous chacune des perceptions sensorielles.
 - La théologie pratique est prescriptive parce qu'elle s'autorise à préciser ce que devraient être des médiations théologiques plus fidèles à une compréhension de l'Évangile et plus efficaces dans un contexte donné.
 - La théologie pratique est communautaire parce qu'elle se fait en dialogue avec les actrices et les acteurs du terrain, avec les théologiennes et les théologiens, avec celles et ceux qui réfléchissent sur le religieux, avec les autres sciences humaines, avec les sciences sociales, avec les sciences exactes, etc.