

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 45 (1995)
Heft: 3

Artikel: Études critiques : Dieu et la beauté : à propos d'une thèse récente
Autor: Cottin, Jérôme
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381539>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIEU ET LA BEAUTÉ

A propos d'une thèse récente¹

JÉRÔME COTTIN

Résumé

La théologie réformée ne s'est jamais intéressée de près à la question de la beauté. Pourtant, il est possible de penser théologiquement la beauté, à partir de trois lieux qui sont étudiés successivement : Dieu, la création, la culture. Les deux premiers peuvent se réclamer de Barth et de Calvin, le dernier de Tillich, que l'auteur n'étudie malheureusement pas. Cette étude déjà très complète devrait être poursuivie en direction de la christologie et de la pneumatologie, ce qui ouvrirait la beauté à la dimension trinitaire de Dieu.

La beauté et ses lieux de vérification pratique – art, musique, architecture, image – reviennent en force dans la réflexion théologique contemporaine – y compris protestante – après avoir été longtemps négligés². La thèse de Matthias Zeindler sur *Dieu et la beauté*, soutenue à la faculté de théologie protestante de l'Université de Berne, s'inscrit dans cette redécouverte. Mais alors que les études parallèles se concentrent sur le domaine de la théologie pratique³, Zeindler a choisi une approche systématique, qui tente de conjointre Dieu et la beauté. Si la thèse a des implications ecclésiales et sociales évidentes, ne serait-ce parce que l'auteur note, avec d'autres, un retour massif de l'esthétique dans la société, son but premier est d'explorer la notion de beauté par rapport à la question de Dieu. La difficulté de la tâche réside non seulement dans la conjonction entre les deux termes (la théologie protestante

¹ Matthias ZEINDLER, *Gott und das Schöne. Studien zur Theologie der Schönheit* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 68), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 452 p.

² A. STOCK, *Zwischen Tempel und Museum. Theologische Kunstkritik – Positionen der Moderne*, Paderborn-München-Wien-Zürich, Ferdinand Schöningh, 1991, accorde une large place aux «théologiens protestants amis des images» (pp. 229-283).

³ C'est le cas pour les travaux de Bohren, Grözingen, Volp, Schwebel qui conçoivent tous l'esthétique et son lieu d'expression – l'art – comme un pont entre la théorie et la pratique de la théologie.

pense d'ordinaire un Dieu *sans* beauté), mais également dans une définition adéquate de la notion fluctuante de beauté.

Soucieux de s'écarter des approches métaphysiques (Augustin, Denys l'Aréopagite, Thomas d'Aquin) et philosophiques (Hegel, Baumgarten) de l'esthétique, Zeindler cherche à penser la beauté à partir du postulat théologique suivant: la beauté n'est pas rédemptrice; *stricto sensu*, elle n'est même pas une notion biblique; pourtant, elle est indispensable à l'être humain et elle est, au même titre que tout ce qui lui est donné, un *don de Dieu*. Ne pas s'intéresser à elle consisterait donc à négliger un aspect important de l'action et de la révélation de Dieu.

Zeindler spécifie trois lieux théologiques de manifestation de la beauté, la beauté de *Dieu*, la beauté de la *création*, la beauté de la *culture*, qu'il étudie deux fois, d'abord sous l'angle d'une histoire de la recherche puis à partir d'une recherche plus personnelle visant à réévaluer l'esthétique sans se couper pour autant de la théologie barthienne. Afin d'éviter les doublets (nombreux), je regrouperai les perspectives envisagées autour de quatre axes, et terminerai par quelques questions critiques.

1. *Éléments pour une théologie de la beauté*

Une étude des théologiens protestants qui, au XX^e siècle, ont pensé – même sommairement – la beauté⁴, s'avère utile pour deux raisons: elle montre que si la beauté n'a jamais été une question centrale en théologie protestante, elle n'en a pas moins pénétré plusieurs de ses sphères de manière certes périphérique, mais réelle. Elle permet également de dégager une ligne directrice derrière la diversité des approches, ce qui tend à prouver qu'il existerait bien une esthétique théologique protestante, qu'il faudrait développer à partir des points suivants: 1. Le refus de penser la beauté selon des catégories substantialistes empruntées à une conception thomiste du beau. 2. Une conception profane du beau compris non comme événement de salut mais comme *événement* tout court⁵. 3. Une attention particulière accordée à l'ontologie heideggerienne et à la philosophie de l'existence de Jaspers, qui permettent de donner à la beauté une densité existentielle qui faisait défaut dans l'idéa-

⁴ Zeindler étudie la pensée esthétique des théologiens protestants suivants: Paul Althaus, Karl Barth, Rudolf Bohren, Werner Brändle, Eduard Buess, Gerhard Ebeling, Werner Elert, Robert W. Jenson, Eberhard Jüngel, Adolf Köberle, F. Duane Lindsey, Christian Link, Wilhelm Lütgert, Jürgen Moltmann, Gerhard Nebel, Friedrich Schumann, Heinrich Vogel. (On s'étonnera de l'absence inexplicable de Paul Tillich.)

⁵ G. NEBEL, *Das Ereignis des Schönen*, Stuttgart, 1953, définit la beauté par ce jeu de mot: «Das Schöne ist der Augenblick des Paradieses – nicht *das Heil* (le salut), aber *das Heile* (ce qui est entier, intègre, non blessé)» (p. 160).

lisme. 4. Un contrôle de l'esthétique par l'éthique. 5. Une mise à l'épreuve du concept de beauté par la christologie : la croix signifie la crise sur toute beauté, mais par ailleurs Dieu justifie le pécheur condamné, et prend sur lui la beauté humaine pour la transformer en une beauté spirituelle. La beauté n'est donc pas évacuée par la croix, elle est plutôt réorientée eschatologiquement⁶.

Ces points de vue ne sont toutefois pas acceptés par tous, et certains théologiens, comme Jüngel, perçoivent la beauté comme une valeur théologique négative⁷ : la vérité seule (et non la beauté) peut parler de Dieu, lequel ne se révèle que *sub contrario*, c'est-à-dire sans beauté (apparente). Mais cette approche négative, comme l'a bien montré Schwebel⁸, repose plus sur une conception romantique du beau (compris sur le modèle de l'idéalisme allemand⁹) que sur une incompatibilité fondamentale entre théologie et esthétique.

Par rapport à des ébauches plus ou moins complètes, l'ouvrage de Rudolf Bohren : *Pour que Dieu soit beau*¹⁰, pose les bases les plus sérieuses en direction d'une théologie (protestante) de la beauté, même si la faiblesse des démonstrations affaiblit de beaucoup la portée de ses affirmations. La thèse de Bohren consiste en une double assertion : 1. Dieu, en tant que personne trinitaire, est beau. 2. Le «devenir concret» de Dieu pour les croyants est un «devenir beau» («*Das Praktisch-Werden Gottes ist ein Schön Werden*»). Loin de revenir à une métaphysique du beau, Bohren fonde son esthétique théologique sur la doctrine de la justification par la foi : la croix signifie que la laideur du péché recouvre totalement le monde ; mais Jésus ne reste pas en croix, et en ressuscitant comme *schönster Herr Jesu*¹¹, il prend sur lui toute la laideur du monde, et la domine. L'homme gracié devient alors «beau en Christ» ; il se meut «dans l'horizon de l'Emmanuel» (à l'inverse l'homme pécheur ignore la beauté ou revendique une vérité sans beauté). La pneumatologie vient élargir le point d'ancrage

⁶ Cette ligne eschatologique est particulièrement suivie par Eduard BUSS, «Zu einem theologischen Begriff des Schönen», *ThZ* 7 (1951), p. 365-385.

⁷ E. JÜNGEL, «Auch das Schöne muss sterben. Schönheit im Lichte der Wahrheit. Theologische Bemerkungen zum ästhetischen Verhältnis», *ZThK* 1984, p. 106-126.

⁸ H. SCHWEBEL, «Wahrheit der Kunst – Wahrheit des Evangeliums. Einer Anregung Eberhard Jüngels folgend und widersprechend», *Kirche und moderne Kunst. Eine aktuelle Dokumentation*, Frankfurt/Main, 1988, 135-145.

⁹ L'idéalisme allemand comprend la beauté comme une forme de vérité ; la beauté tend alors à devenir un phénomène religieux ou *quasi* religieux. Comprise comme une entité autonome, elle fait inévitablement concurrence au Dieu de la révélation biblique. En pensant Dieu à l'intérieur d'une stricte opposition entre beauté et vérité (Dieu est du côté de la vérité ; il ne saurait être beau), Jüngel continue de raisonner à l'intérieur de catégories héritées de l'idéalisme.

¹⁰ R. BOHREN, *Dass Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*, München, Kaiser, 1975.

¹¹ Ce titre d'un cantique du baroque allemand (Münster, 1677) a été significativement placé en face d'une citation de Calvin, dans le nouveau *Evangelisches Gesangbuch*, Berlin-Leipzig, 1993, Cant. N° 403.

christologique de l'esthétique: l'Esprit fait le lien entre l'abaissement de Dieu et l'action du chrétien dans le monde, entre la beauté eschatologique et la beauté présente, en proposant une «autre beauté» (*pulchritudo aliena*) du Christ. La foi est donc la condition de la beauté de Dieu, une beauté qui devient visible dans la création, dans l'histoire, dans l'art et dans l'Eglise.

Ayant noté à plusieurs reprises le caractère fluctuant du concept de beauté, son imprécision chez les théologiens et sa transformation dans l'esthétique contemporaine, l'auteur consacre plus de quarante pages à en préciser la teneur. Il se propose deux buts: 1. Montrer les raisons de la perte de signification du terme de beauté, pris dans son sens le plus classique et le plus commun. 2. Définir un concept de beauté qui puisse être ensuite repris de manière adéquate par les théologiens.

L'unité de la beauté (la bonté) et de la vérité est, jusqu'au XVIII^e (voire XIX^e) siècle, fondée sur une ligne métaphysique inspirée du *Phèdre* de Platon: le beau reflète l'harmonie du cosmos, participe à l'Idée spirituelle, et incite l'homme à retrouver ses origines divines. A l'époque moderne, une autre conception du beau se met en place, qui va subvertir l'ancienne: la valeur esthétique d'un objet dépendra désormais entièrement de l'effet qu'il produit sur la perception du sujet. Le beau devient une notion subjective. La conséquence sera que l'art se séparera (partiellement) de la beauté pour se tourner vers la vérité du sujet: l'art «n'est plus beau» (*Die «nicht mehr schönen Künste»*¹²). C'est pourquoi l'esthétique du XX^e siècle exprimera plutôt les valeurs de sincérité, d'authenticité, d'expressivité et de communication que de beauté. Il ne faudrait toutefois pas en conclure hâtivement que la beauté a perdu toute pertinence: elle se trouve plutôt recadrée, mise en de nouvelles perspectives, comme le montre le rôle central que joue le terme de beauté chez les philosophes de l'école de Francfort (Bloch, Adorno).

Comment caractériser aujourd'hui la beauté, en évitant la double impasse de la métaphysique classique et du subjectivisme moderne? En revenant à l'esthétique kantienne. Pour Kant, le beau est une catégorie de goût. Le jugement esthétique, subjectif, n'est pas du même ordre que le jugement de connaissance, objectif. La beauté n'est donc pas une qualité de l'objet, elle est une *relation* qui engage le sujet dans une relation *contemplative* (le mot est de Kant). Le jugement de goût crée une *correspondance esthétique* entre le sujet et l'objet: l'harmonie de l'un correspond à l'harmonie de l'autre. Dans la correspondance esthétique, l'homme découvre l'harmonie du monde et se découvre lui-même dans sa plénitude. Les différents moments de cette correspondance, qualifiés d'accomplissement (*Erfüllung*), englobent des valeurs spirituelles et morales comme la liberté, l'intensité, la joie festive (*Festlich-*

¹² Ce titre d'un ouvrage de H. R. JAUSS, *Die nicht mehr schönen Künste*, München, 1968, a été repris par plusieurs auteurs (G. Rombold et O. Marquard) pour exprimer le déplacement de la notion de beau dans la société moderne.

keit), la souveraineté de Dieu (*Unverfügbarkeit*). La beauté possède une *structure extatique* : elle permet à l'homme de se retrouver dans la mesure où il s'oublie soi-même¹³. L'expérience esthétique est donc une expérience complète, dans laquelle l'homme se découvre comme réceptif; elle est par ailleurs créatrice de potentialités communautaires (*gemeinschaftsstiftende Form*). La beauté ainsi définie fera facilement l'objet d'une reprise théologique.

2. La beauté de Dieu

On ne peut parler de théologie de la beauté que par rapport à Dieu. Mais peut-on dire explicitement, comme le fait la scolastique médiévale, que Dieu est beau ? Non si l'on en reste à la stricte notion de beauté de Dieu, mentionnée une seule fois dans la Bible (Es 33,17) mais oui si l'on s'attache à la notion de *gloire* (kabod) *de Dieu*, qui signifie certes plus que la beauté, mais qui l'inclut également¹⁴.

Pourquoi la théologie protestante ne connaît-elle pas de traité *De pulchritudine Dei* ? Cherchant des théologiens protestants parlant explicitement de la beauté de Dieu, Zeindler n'en trouve que deux : Karl Barth et Jonathan Edwards (puritain américain du XVIII^e siècle). La beauté est, pour ce dernier, le concept clé de sa théologie. Le point de jonction entre Dieu et l'humain est la notion de *sens spirituel*, qui consiste à être saisi corporellement par la beauté de Dieu. Mais en même temps le concept de beauté n'est pas une qualité à la disposition de l'homme : la connaissance sensible (spirituelle) de Dieu reste soumise à sa divinité, et la beauté souligne l'objectivité de Dieu. La beauté de Dieu est ainsi une sorte d'explication et d'application du *sola gratia* ; elle équivaut à la sainteté. Dans sa beauté, Dieu apparaît à l'homme comme attractif, joyeux, et aimant.

Pour Barth, la beauté est une manifestation de la gloire de Dieu, mais cette beauté concerne son être formel, non son être matériel : elle est, précise-t-il, une notion auxiliaire et secondaire¹⁵. Il existe pourtant une « évidence esthétique de Dieu » liée à son caractère attractif pour l'homme. Barth sait bien que la beauté de Dieu n'est pas une expression biblique ; pourtant il la maintient, car elle lui permet de parler de la joie de Dieu (*fruitio Dei*), dans le sens objectif¹⁶ de la joie qui appartient à Dieu et qu'il dispense autour de lui par

¹³ C.-F. VON WEIZSÄCKER, *Das Schöne*, p. 106, définit dans cette ligne le beau comme « Erlösung von den Interessen des Ich ».

¹⁴ Ainsi le Ps 21, 6 parle de la « gloire de Dieu » en lien avec sa splendeur et sa magnificence.

¹⁵ KD II/1, 732-752 = *Dogmatique* II/1, vol. 7.

¹⁶ Barth parle souvent de la possibilité *objective* de la révélation, c'est-à-dire de l'entière liberté de Dieu vis-à-vis de l'homme. Ainsi *Dogmatique* I/2, vol. 3, p. 113.

sa Grâce agissante. La beauté est une qualité *ad extra* de Dieu; elle fait partie de son être et s'exprime dans la Trinité comme dans l'incarnation. Elle se dévoile en Jésus-Christ, et en intégrant l'expérience douloureuse de la croix, elle englobe aussi bien la beauté que la laideur du monde. Même si Barth ne se pose pas la question de l'implication humaine de la beauté de Dieu¹⁷, il fait accomplir à l'esthétique théologique un grand pas en plaçant la beauté au centre de la doctrine de Dieu¹⁸. Sa théologie, *narrative* et *contemplative*, permet de contempler Dieu dans l'unité de son être et de son action: il n'y a plus de Dieu caché, car il s'est pleinement révélé en Christ.

Comment faire l'expérience de la beauté de Dieu? Par la *fruitio Dei*, la jouissance de Dieu, notion théologique qui remonte à Augustin et que Barth a remise à l'honneur. La *fruitio Dei* (refusée par Luther comme trop spéculative, mais gardée par Calvin et l'orthodoxie qui l'ont réorientée eschatologiquement) permet à l'homme de faire une expérience de la beauté de Dieu qui souligne la dimension d'espérance de la foi: la joie du croyant atteint par la beauté de Dieu n'est pas une joie égoïste, mais anticipatrice. La *fruitio Dei*, reformulée et réorientée eschatologiquement, doit ainsi être redécouverte par la théologie protestante, car la foi est contemplation de l'être et de l'action de Dieu, à laquelle répond la joie et la louange du croyant.

Où se manifeste la beauté de Dieu? Dans la doxologie de l'Eglise, c'est-à-dire d'abord dans le culte, la liturgie et la prédication. Dieu est objectivement présent dans la louange de l'Eglise, mais ce discours de louange s'exprime également par d'autres moyens que par le seul discours, par le récit et par l'art, y compris l'art non verbal. Par le moyen de l'analogie et de la métaphore, la beauté de la création sera également une expression de la beauté de Dieu.

3. La beauté de la création

Du piétisme à Althaus, la dogmatique protestante s'est toujours intéressée à la beauté de la création, sans que cette beauté ne devienne pour autant manifestation de Dieu: la beauté de la création ne conduit pas au Christ, mais en Christ le chrétien peut accueillir la beauté du monde sans que sa laideur soit pour autant oubliée. La contemplation de la création (*liber naturae*) ne s'oppose pas à la connaissance scripturaire de Dieu (*liber scripturae*) mais la confirme.

La théologie récente s'est intéressée à l'esthétique de manière indirecte, à travers son questionnement éthique sur la création et l'écologie: Christian

¹⁷ J. MOLTSMANN, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, München, 1981, fait du *jeu* et de la *louange* des correspondants anthropologiques de la beauté de Dieu.

¹⁸ H. U. VON BALTHASAR, dans *Herrlichkeit* (I, 49-53), attire l'attention sur le lien entre la méthode de la contemplation de la révélation objective de Barth, et ce qu'il a pu écrire sur la beauté de Dieu.

Link a consacré plusieurs travaux à penser la beauté de la nature non comme transcendante mais comme *transparente*¹⁹ : elle nous fait signe en attestant la puissance eschatologique de la Révélation à l'œuvre dans la création. Entre une indifférence vis-à-vis de tout *extra nos* de la Révélation, et une théologie naturelle qui suppose une continuité entre l'humain et le divin, il y a bien une troisième voie possible, celle qui considère la création comme signe (*Hinweis*) de la gloire de Dieu. Doctrine de la création et eschatologie s'éclairent et s'interpénètrent mutuellement. Parce que la création est soumise à la Révélation (et non l'inverse), la souffrance, le mal, la «chute», sont intégrées à une esthétique théologique : la vraie beauté ne repousse pas la laideur, mais la subvertit. On comprendra alors la beauté de la création d'une triple manière : elle est signe de la gloire de Dieu, anticipation du Royaume, et louange au créateur.

C'est dans ce cadre qu'est examiné l'important apport de Calvin concernant la beauté de la création²⁰. Il y a pour Calvin une double connaissance de Dieu (*Institution* I, 2, 1), qui distingue le Dieu créateur et le Dieu rédempteur au sein d'un même acte de révélation : la création étant le fondement logique de la rédemption et la rédemption le fondement épistémologique de la création. Il y a une auto-manifestation extérieure de Dieu dans ses œuvres, mais qui est sans effet du fait du péché. C'est pourquoi la Parole de l'Écriture est nécessaire pour connaître le Dieu créateur. La foi sera alors cet effort de perception de tout ce qui nous rencontre comme œuvre belle et harmonieuse de Dieu²¹.

Le tremplin offert par Calvin permet à Zeindler de développer son esthétique théologique à partir de la création : celle-ci est belle en premier lieu pour Dieu, puis secondairement pour l'humain. Dieu entraîne ainsi son partenaire dans sa propre joie esthétique. La foi permet de découvrir la beauté de la nature, mais aussi de percevoir cette beauté de manière non immédiate dans la mesure où la relation de l'humain à la création va au-delà de la seule perception esthétique. Certes la création n'est pas simplement belle, et la laideur peut être une manifestation du péché. Mais la Grâce peut également s'exprimer *sub contrario* dans la laideur, et inversement la beauté de la forme masquer une pauvreté éthique ou tout simplement la condition pécheresse de l'humanité. Il n'y a donc pas lieu

¹⁹ C. LINK, «Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung» in G. ALTNER (éd.), *Ökologische Theologie*, Stuttgart, 1989, p. 166-195.

²⁰ Calvin traite de la beauté de la création à deux reprises : dans la doctrine de la connaissance de Dieu (*IC* I, 1-6), et dans la doctrine de la création (*IC* I, 14-15).

²¹ Zeindler juge sévèrement la thèse (ancienne) de L. WENCELIUS, *L'esthétique de Calvin*, Paris, 1936, dont il relève les nombreuses exagérations et insuffisances. Malgré ses imperfections, Wencelius me semble pourtant avoir compris l'esthétique sous-jacente de la pensée du réformateur ; je serais donc moins sévère que l'auteur pour condamner un travail qui n'a pas encore trouvé d'équivalent actuel.

de chercher un lien de causalité entre beauté et foi ; tout au plus peut-on dire que la rédemption implique une nouvelle (et belle) relation de l'homme à la création. La beauté de la création est manifestation, non de Dieu mais de son amour, selon une double perspective, christologique et eschatologique.

4. *La beauté de la culture*

On attendait sur ce point une confrontation avec Tillich. On est en droit d'être déçu puisque Zeindler n'en dit mot, et se contente de notes diverses sur la réception du beau dans la société contemporaine et dans l'Eglise actuelle. Manifestement, l'auteur n'a pas su ici trouver le point d'accrochage qui lui aurait permis d'avoir sur la culture contemporaine un discours plus incisif et plus précis. Il propose toutefois quelques éléments de réflexions sur une reprise théologique de la notion contemporaine du beau : la beauté moderne est une notion qui va au-delà du beau traditionnel ; c'est pourquoi Tillich (cité à cette seule occasion !) se montre résolument moderne quand il écarte le terme de *beauté* qu'il remplace par celui d'*expressivité*. Plus près de nous, Hans-Eckehard Bahr, Horst Schwebel et Albrecht Grözinger, ont montré que la beauté dans la culture contemporaine moderne se présentait fréquemment à travers le laid. Il s'agit d'une beauté *sub contrario*, qui permet facilement d'articuler le beau avec une théologie de l'abaissement de Dieu (*theologia crucis*), puisque le beau n'est pas « beau ». Dans cette perspective, l'art chrétien des siècles passés doit être réinterprété : loin d'être la manifestation d'une essence sacrée, il exprime plutôt l'espérance chrétienne quand il réussit à dire le vrai plus que le beau, puisque la croix interdit toute « belle représentation ». La beauté sera comprise dans un sens eschatologique, comme l'expression d'une réalité qui n'existe pas encore. L'auteur mentionne enfin, dans la ligne de Schleiermacher, les rapports entre *Kunst* et *Kult*, homilétique et rhétorique, et note que la question de la beauté dans le culte va bien au-delà de l'accueil d'œuvres d'art : le beau est l'expression de la grâce, et se manifeste dans la joie de la communauté rassemblée à l'écoute de la Parole. La foi est donc portée par une structure théorique qui lui permet de parler de manière non réductrice (non uniquement esthétique) de la beauté. La théologie rejoint par là les expressions esthétiques contemporaines fondées sur une beauté sombre et brisée (*die Gebrochenheit und Dunkelheit moderner Kunst*).

Par quelle praxis esthétique l'Eglise exprimera-t-elle la beauté du geste d'amour de Dieu pour l'homme ? Le message esthétique de l'Eglise devrait se situer dans la ligne de l'abaissement du Christ. Cette tentative a déjà été faite par Zinzendorf²², qui avait imaginé un *ars poetica crucis* qui puisse

²² Et avant lui par Luther et Cranach, qui sont à l'origine d'une importante production d'images artistiques de la croix, ce que l'auteur semble ignorer.

correspondre à une *theologia crucis*, le message esthétique répétant, mais sur un autre mode, la laideur existentielle de la croix. Mais à juste titre, Zeindler montre que la conception d'une *aesthetica crucis* repose sur un littéralisme naïf, qui fait peu de cas de l'économie globale de la croix: la mort et la résurrection du Christ libèrent l'homme de la fatalité du péché, mais le libèrent également de la permanence et de la nécessité du laid. L'expérience de la beauté ne doit donc pas se fixer sur la laideur, même si la beauté n'évacue pas ce qui la nie fondamentalement. En fin de compte, la beauté doit avoir la structure d'une fête, car la libération du et par le Christ est une forme d'expérience esthétique. Si une esthétique chrétienne ne doit pas chercher à imiter la croix, elle peut en revanche en suivre la logique théologique en traduisant le mouvement d'amour de Dieu vers l'homme, qui le conduit vers le bas, le petit et le méprisable.

5. Remarques critiques

Le travail de Zeindler souligne deux points forts d'une esthétique théologique en régime *réformé*, marquée par Calvin, le puritanisme et Barth: une articulation de la beauté à la présence glorieuse de Dieu, et une manifestation de sa Parole dans les œuvres belles de la création. Sur la beauté de *Dieu* comme sur celle de *la création*, l'auteur a réussi à proposer une synthèse proprement théologique, qui articule Dieu, l'humain, et le monde. Les pièges de la métaphysique classique et ceux d'une théologie naturelle ont été déjoués: on peut parler de la beauté de Dieu et de la création à partir d'un discours bibliquement situé et théologiquement articulé. Zeindler aurait toutefois pu aller *plus loin* dans l'élaboration de son esthétique théologique, qui reste marquée, à mon sens, par une triple insuffisance:

1) *Une insuffisance christologique*: il manque à ce travail une ferme structure christologique. Certes, Zeindler ne manque pas de rappeler que le Christ est au centre de la foi; il mentionne également à plusieurs reprises la croix comme le lieu de vérification d'une esthétique théologique. Il n'en reste pas moins que, *structurellement*, la figure du Christ est, sinon absente, du moins fortement relativisée, comme en témoigne la *quasi* absence de références bibliques relatives au Christ. Pourquoi ne pas avoir envisagé une beauté du *Christ*? Où peut-on voir la beauté énigmatique de Dieu se dévoiler, sinon dans la figure du Fils de l'homme? N'y a-t-il pas quelque chose de *beau* dans le geste d'amour du Père prodigue pour son fils, ou dans la parole de pardon du Christ pour la femme pécheresse? Après avoir donné une définition neuve du concept de beauté, qui inclut la laideur, le mal, la souffrance, après avoir pris soin de séparer l'esthétique de l'esthétisme, il eût été facile d'articuler ces nouvelles définitions esthétiques à une christologie ou mieux, à une *theologia crucis*. Les exemples d'une telle articulation ne manquent pas, aussi bien dans

la christologie *luthérienne* (que l'auteur connaît mal dans la mesure où il ne tente pas d'articuler la révélation de Dieu *sub contrario* à la nouvelle esthétique du beau dans le laid), que dans l'art chrétien contemporain: si la croix est plus qu'un événement historique ou un moment existentiel, si la croix a une fonction proprement sotériologique et cosmique, alors, elle a également une fonction esthétique. La croix n'est pas belle, mais elle permet de penser *théologiquement* la beauté. Pour bâtir une esthétique théologique, comme pour tout ce qui touche à l'existence humaine dans le monde, la croix est inévitable²³.

2) *Une insuffisance eschatologique*: celle-ci est la conséquence directe de la faiblesse christologique du travail de Zeindler. Le recours incessant à la création conçue comme *origine* et non comme *nouvelle création* tend à donner à la foi une dimension plus archéologique qu'eschatologique. Genèse 1 est constamment cité; l'Apocalypse et les textes néo-testamentaires à teneur apocalyptique – qui montrent pourtant une beauté à venir ou en devenir – ne le sont en revanche pas. Sur ce point, j'aurais tendance à raisonner à l'inverse de Zeindler: une esthétique théologique qui respecte le mystère de Dieu doit *d'abord* être fondée christologiquement et eschatologiquement, pour ensuite trouver son champ d'application et de vérification dans la création²⁴. Partir de la création comme fondement d'une esthétique revient à laisser de côté des aspects essentiels de la foi: la force protestataire de la parole prophétique, la dynamique de l'histoire humaine éclairée par l'Esprit, la puissance anticipatrice du Royaume, le Christ ressuscité présent aux côtés du Père, ont une portée esthétique autrement plus puissante que les quelques textes du Pentateuque et des Psaumes sur la beauté de la création. Le Christ, ne l'oublions pas, a aussi une dimension cosmique, il est auprès du Père dès les commencements (Jean 1, 1), et tout sera réconcilié par lui et pour lui (Colossiens 1, 20). Zeindler dit bien que la création comprend la rédemption; il intègre la double logique du péché et de la grâce à sa théologie de la création. Mais il manque la dynamique de l'*histoire à venir*, celle de la nouvelle création. Une esthétique théologique se doit d'être également messianique, c'est-à-dire qu'elle doit proposer une vision du Royaume futur, sous la forme d'un monde réconcilié avec son créateur dans le Christ glorifié.

3) *Une insuffisance herméneutique*: Zeindler a très justement redéfini la beauté, dont la conception classique ne correspondait plus aux expériences

²³ A. BIRMELÉ, «Souffrance de la création et croix du Christ», *Pos. luth.* 1988/3, p. 170-183, fait des remarques analogues à propos des relations entre théologie et écologie, tout en ne situant pas assez, à mon sens, la logique de la croix dans une perspective eschatologique.

²⁴ E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*, T.1, Paris, Cerf, 1983, p. 340: «Une théologie du crucifié ne fait certes pas abstraction de la création – bien au contraire: elle fonde un *juste* discours théologique sur Dieu le créateur; mais ce discours n'est pas à élaborer à partir d'une théologie de la création.»

esthétiques actuelles, et qui pouvait en outre difficilement être articulée à une réflexion proprement théologique. Mais la beauté une fois redéfinie, il n'a pas cherché des *lieux de vérification* de ce nouveau concept esthétique dans la Bible et dans la société. Seulement alors, la beauté moderne pourra prétendre dépasser la problématique philosophique pour acquérir une réelle pertinence théologique. Or la Bible n'est-elle pas tout entière expression de cette beauté brisée, paradoxale, éthiquement située ? Point n'est alors besoin de se concentrer sur de (rares) passages bibliques portant sur la gloire de Dieu, et risquant de nous entraîner dans la voie d'une *theologia gloriae*. Cette beauté moderne, généreuse et militante, elle est celle qui caractérise la *narration* biblique, l'histoire de la rencontre entre Dieu et son peuple, la dramatique de la croix. Elle trouve son actualisation parfaite dans la liturgie et la prédication de l'Eglise, mais aussi dans de nombreux lieux de la culture contemporaine. Il suffit de les découvrir. Il faut pour cela accorder au langage une attention particulière. Le pouvoir du *dire* mérite plus d'attention que ne lui a accordée Zeindler, car c'est toujours par la médiation d'un langage, d'une Ecriture, d'une Parole, d'un symbole ou d'un sacrement, que se manifestera la beauté de Dieu, beauté à la fois spirituellement donnée et culturellement rapportée.

Il aurait enfin été théologiquement plus juste de proposer une perspective trinitaire (beauté *du Père, du Fils, de l'Esprit*) plutôt que la perspective choisie (beauté *de Dieu, de la nature, de la culture*) qui situe sur le même plan des réalités qui ne sont pas équivalentes. C'est en effet relationnellement (d'abord en lui-même, puis dans son ouverture aux autres) que Dieu est beau.