

Annexe

Anthropologie et métaphysique en théologie

Article inédit de Marie-Dominique Philippe, OP¹

Pouvons-nous considérer qu'après Kant, la métaphysique est terminée, et que c'est l'anthropologie qui la remplace ? C'est Kant, du reste, qui a employé le premier ce terme : anthropologie, le *logos* de l'homme. Ce *logos* sur l'homme prend toute sa dimension à propos de l'éthique, lieu privilégié où, grâce à l'impératif catégorique, il y a comme une certaine rencontre de l'homme en sa conscience et de Dieu en son gouvernement divin. C'est du reste grâce à cela que l'homme peut affirmer avec une certaine certitude morale que Dieu existe nécessairement. Pour Kant, en effet, c'est la seule voie qui permette à l'homme d'affirmer *l'exister de Dieu* sans faire appel à la foi, puisqu'il rejette toutes les autres voies métaphysiques. Pour lui, toutes impliquent une erreur : celle de *l'ontologisme*. N'oublions pas que, pour Kant, la métaphysique – telle qu'il l'a connue, telle qu'il l'a aimée dans sa jeunesse philosophique – est impossible. On pourrait dire que Kant a connu à l'égard de la métaphysique un amour malheureux, un amour comme celui du fiancé à l'égard de sa fiancée, qu'il a aimée tendrement mais qui n'a pas tenu sa promesse. Pour Kant, la métaphysique est impossible, puisque nous n'avons pas d'expérience sensible de *ce qui est*, comme tel. Or dans la raison de l'homme selon Kant, il ne peut y avoir que des « formes a priori » transcendantales, qui par définition ne sont pas reliées au jugement d'existence qui nous permet d'atteindre directement la réalité existante.

Heidegger, tout en critiquant sévèrement Kant, ne réhabilite pas pour autant la métaphysique de Wolf ou celle de Suarez. Pour lui, cette métaphysique a été importante pour une époque, mais son temps est terminé. Il faut découvrir ce qu'il appelle *l'ontologie fondamentale* en pensant *l'être*, l'au-delà des étants. Mais cette ontologie fondamentale ne nous permet pas de dévoiler *l'exister de Dieu*. Elle demeure dans la question : « Qu'est-ce que l'être ? ». Cette interrogation ne permet donc pas à l'homme de découvrir ce pour quoi il est fait : sa vraie finalité. Elle ne lui permet que de rester en attente. C'est Dieu seul qui peut, en se révélant, permettre à l'homme d'affirmer qu'il existe.

De son côté, Karl Rahner a affirmé avec beaucoup de netteté que le grand tournant en théologie – ce qui distingue l'ancienne théologie de la nouvelle – c'est l'usage que le théologien fait de l'anthropologie, celle-ci remplaçant la

¹. Cet article a été écrit vers 1990. Non publié à l'époque, il est resté à l'état d'ébauche et de recherche.

métaphysique. Par le fait même, la métaphysique n'a plus de place en *théologie*. Celle-ci deviendra beaucoup plus descriptive. On demeure sur le plan du vécu.

On voit bien le problème qui se pose à nous avec toute sa force : le théologien d'aujourd'hui peut-il accepter ce verdict, se mettre à l'école de Kant, d'Heidegger, de Karl Rahner ? Doit-il élaborer une nouvelle théologie en « opposition » avec celle de saint Thomas et de toute la Tradition ? Ou doit-il chercher à découvrir comme un nouveau développement de la théologie qui se serve d'une anthropologie ? Et de quelle anthropologie doit-il se servir ?

Précisons d'abord qu'il ne faut pas nécessairement avoir une position dialectique d'opposition quand on compare *métaphysique* et *anthropologie*. Car, d'une part, la métaphysique que Kant rejette, ce n'est pas la philosophie première d'Aristote, ni celle qu'utilise saint Thomas. Kant ignore aussi bien l'une que l'autre. Mais c'est celle de Wolf, issue de celle de Suarez. Et c'est cette même métaphysique que Heidegger rejette. Sur ce point, nous sommes d'accord avec ces deux philosophes. Cette métaphysique qui demeure une sorte d'idéologie de droite est inacceptable, car l'idée de l'être n'est pas ce qui est comme tel.

En réalité, il n'y a aucune raison d'opposer une véritable anthropologie et une véritable philosophie première, car si l'anthropologie veut être le *logos* philosophique de l'homme, elle doit regarder l'homme selon toutes ses dimensions : l'homme qui travaille pour transformer l'univers, c'est-à-dire l'homme artiste et artisan ; l'homme capable d'aimer l'homme d'un véritable amour d'amitié, en le choisissant comme ami et en acceptant d'être responsable de lui ; l'homme engagé dans une coopération avec un autre homme, fondant par là une communauté humaine ; l'homme faisant partie de l'univers par son corps ; l'homme comme le vivant le plus parfait grâce à son âme spirituelle ; l'homme comme une personne ayant sa propre autonomie limitée, capable de découvrir que dans son autonomie la plus radicale, il dépend d'un *Autre*, son *Dieu créateur*, découvrant qu'il existe nécessairement un Autre antérieur à lui, dont il est totalement dépendant, créé par lui, du moins pour ce qui est de son *âme, forme de son corps* et forme spirituelle capable de s'élever jusqu'à l'Être premier.

Vis-à-vis de cet Être premier que les traditions religieuses appellent Dieu, et dont l'homme comprend qu'il est son Créateur, la seule attitude vraie de l'homme est de reconnaître sa totale dépendance dans son être, dans son intelligence et dans sa volonté, son cœur, c'est-à-dire de l'adorer en l'aimant. Par là, l'homme découvre qu'il est fait pour Dieu, et que seul Dieu peut combler sa soif d'infini. Il n'a pas le droit de rejeter cette capacité qu'il a découverte en lui. Il ne peut refuser de considérer de la manière la plus profonde et la plus précise ce qu'est le lien avec son

Créateur. La dimension *religieuse* fait donc partie de l'anthropologie. Kant ne l'aurait jamais nié ; Heidegger laisse une interrogation, car « penser l'être » n'est pas une attitude immédiatement et nécessairement religieuse. Mais si l'homme peut par nature découvrir « l'existence de Dieu », on peut dire que la dimension religieuse fait essentiellement partie de l'homme, d'un homme découvrant sa vraie finalité. Une véritable anthropologie ne peut donc rejeter une véritable philosophie première capable de préciser ce *lien*.

Ajoutons qu'une véritable philosophie première ne peut rejeter une anthropologie. Car si le philosophe étudie *ce qui est* comme tel, l'homme apparaît alors au philosophe de philosophie première comme la *réalité* existante *privilegiée* qu'il doit considérer d'une manière toute spéciale. Toute sa recherche philosophique est pour permettre à l'homme de mieux se connaître, de mieux s'aimer, de mieux se servir de tout ce qui est inférieur à lui, en vue de son bonheur. N'est-ce pas la différence entre une philosophie réaliste et les idéologies ? Car celles-ci veulent toujours dominer l'homme et lui imposer leurs propres idées. Les idéologies veulent toujours mesurer l'homme en le ramenant à un idéal qui n'est pas son bien, son bonheur. La philosophie au contraire est au service de l'homme, de l'homme dans toutes ses dimensions : cet homme capable d'atteindre l'existence de Dieu, son Créateur ; et par là de découvrir l'ultime signification de la vie humaine.

Il ne doit donc pas y avoir d'opposition entre anthropologie et métaphysique, mais il est vrai que, dans la mesure où la philosophie a perdu son réalisme radical et s'est laissé progressivement contaminer par la logique, par la critique, dans cette même mesure la philosophie s'est séparée de la réalité existante, même de l'homme dans ses activités concrètes d'homme : activités éthiques, activités de réalisation dans le travail, activités politiques. Certes, on s'est intéressé à ces activités en les décrivant, mais sans rechercher leur véritable cause et surtout sans se soucier de leur fin propre. Aujourd'hui, c'est un fait, on se trouve devant un développement très extraordinaire des sciences biologiques à l'égard du problème de la fécondation, de la formation de l'embryon, de la mort (problèmes de la bioéthique), de l'évolution, etc. ; et des sciences psychologiques à l'égard de la formation de la personnalité humaine, des luttes, des brisures, tout le problème des refoulements, de la première éducation ; de même, des sciences sociologiques et économiques à l'égard de la communauté humaine.

Le philosophe ne peut rester indifférent à toutes ces recherches, mais il ne doit pas pour autant abdiquer *sa propre recherche*. Au contraire, ces diverses recherches scientifiques doivent éveiller en lui de nouvelles interrogations. Il doit essayer de comprendre ces diverses recherches scientifiques et de savoir où elles se

situent. Comprendre de mieux en mieux la différence entre *loi* scientifique et *principe propre* philosophique. Comprendre que les sciences ne se fondent pas sur le jugement d'existence, mais sur *l'expérimentation* ; certes, celle-ci présuppose l'affirmation tacite qu'il y a une réalité existante mais elle ne s'occupe pas de savoir ce qu'est cette réalité. Elle cherche seulement à préciser *comment* cette réalité en présuppose nécessairement d'autres dont elle dépend et comment, grâce à elle, d'autres faits ou d'autres relations pourraient apparaître. Il doit comprendre également que si la philosophie cherche à découvrir la finalité propre de l'homme, ce pour quoi il est fait, les sciences ne s'en occupent pas. L'interrogation « comment ? » ne peut atteindre la finalité.

Par exemple, la science biologique ne peut découvrir l'âme de l'homme et ce pour quoi l'homme existe. Elle ne peut s'intéresser qu'aux conditions nécessaires pour que l'homme puisse exister et comment il peut se développer lui-même grâce à tel ou tel milieu, grâce à telle ou telle influence. Lorsqu'il s'agit des sciences psychologiques, cela est encore plus net et particulièrement éloquent à l'égard de la personne humaine. Charles Odier qui cherche à comprendre le développement de la personne humaine, précise qu'il faut que le moi de la personne humaine implique les sentiments du moi fort : celui de la sécurité, celui de l'autonomie, celui de la valorisation. Cela est, certes, très intéressant mais ne dit rien de la *finalité* propre de la personne humaine. Ces « sentiments du moi » dont nous pouvons avoir conscience, ne nous disent pas ce qu'ils sont dans la réalité. On peut les décrire psychologiquement, et même montrer comment ils peuvent s'acquérir pour être victorieux de tous les obstacles qui risquent toujours de nous plonger dans des sentiments d'aliénation, d'angoisse, de culpabilité. Mais si intéressant que cela soit, cela ne suffit pas pour préciser la finalité propre de l'homme. On demeure, en effet, dans l'immanence du vécu psychologique, sans préciser ce qui est le vrai bonheur de l'homme. On précise des conditionnements très importants pour être soi-même, pour devenir capable d'atteindre sa fin. Mais celle-ci, quelle est-elle ? En quoi consiste le bonheur ?

C'est pourquoi, plus les développements de ces sciences sont importants, plus il est nécessaire que la philosophie soit présente. Car les développements scientifiques ne peuvent être assumés par la foi, par la Parole de Dieu, et servir au développement de la théologie, que par l'intermédiaire de la philosophie. Précisons même : par l'intermédiaire de la philosophie première et d'une théologie naturelle, la sagesse philosophique. Les développements scientifiques, en effet, nous l'avons déjà noté, n'impliquent pas explicitement le jugement d'existence, la référence immédiate à l'exister (dans la mesure où ils se réfèrent aux mathématiques pour acquérir leur formalisation scientifique, ils demeurent dans l'ordre du possible), et ils sont en

dehors de l'ordre de la finalité de l'homme. Ils ne peuvent donc pas être immédiatement assumés par la connaissance de foi surnaturelle qui réclame cette double référence. Autrement, la théologie risquerait toujours de se développer dans le domaine des possibles. Elle ne pourrait plus faire le discernement entre ce qui est et ce qui peut être.

De plus, n'oublions pas qu'en philosophie nous sommes en face d'une sorte d'éclatement. La philosophie, depuis Hegel qui a réalisé une philosophie systématique, dialectique, à son état le plus parfait, s'est orientée de façon très diverses : depuis les idéologies athées jusqu'aux philosophies chrétiennes, en passant par la phénoménologie de Husserl, l'ontologisme fondamental de Heidegger, la philosophie archéologique de Foucauld, celle de Jaspers, de Gabriel Marcel. Cet éclatement de la philosophie et ce développement intensif des sciences humaines ont provoqué en théologie elle-même toutes sortes d'éclatements, Hegel étant lui-même le théologien par excellence de la foi luthérienne. Comme au Moyen Âge Thomas d'Aquin avait « baptisé » la philosophie d'Aristote, bien des théologiens du XX^e siècle ont voulu baptiser ces diverses philosophies, même si elles proclament la non-existence de Dieu. On s'est servi de la dialectique de Marx, de la philosophie de Nietzsche, et même du freudisme, pour élaborer une nouvelle théologie : une théologie de la libération de l'homme ! En face de ce « pluralisme » qui risque de tuer la foi, ce qui semble manifeste, c'est que beaucoup de ces théologiens considèrent la théologie à la manière dont les autres savants considèrent leur propre science. Par le fait même, ce n'est plus à l'autorité de l'Église (celle de l'évêque et celle du Magistère de Pierre) qu'ils doivent être soumis, mais ils doivent jouir de la liberté académique quand ils enseignent dans leurs Universités. Ainsi, si on doute de la valeur de leur enseignement de la théologie, c'est la Faculté à laquelle ils appartiennent qui doit en juger. Ces théologiens ne comprennent entièrement plus ce que saint Thomas souligne lorsqu'il parle de la valeur scientifique de la théologie : la théologie est une science subalternée à la science des saints.

On doit donc se demander ce que le théologien de foi catholique peut et doit faire devant une telle situation. Retourner en arrière pour redécouvrir cette unité perdue, celle de Thomas d'Aquin ? Cela ne peut se faire. L'Esprit Saint n'aime pas retourner en arrière. Ne serait-on pas changé en statue de sel ? Si Dieu permet certaines déviations, c'est toujours *en vue d'un plus grand bien*. Il faut donc à la fois prendre conscience d'une manière plus profonde des exigences de la foi, en adhérant à la Parole de Dieu gardée par l'Église, et approfondir l'effort philosophique, en le purifiant de toute complicité idéaliste plus ou moins larvée : de l'idéalisme de ces derniers siècles, depuis Descartes ; de l'influence des idéologies athées et, plus profondément de l'ontologisme de Hegel ; du souci exagéré de s'harmoniser avec le progrès des sciences humaines et de la biologie. Cela exige la redécouverte d'une

véritable philosophie réaliste où la métaphysique et l'anthropologie ne s'excluent pas mais s'appellent.

Par là, toutes les virtualités et les dimensions réelles de la Parole de Dieu et des gestes de Dieu révélés dans l'Écriture pourront être mieux explicitées. En effet, on a souvent développé telle ou telle virtualité de la Parole de Dieu sans s'occuper des autres ; c'est par là que divers développements théologiques ont pu s'opposer et c'est en ce sens que certains théologiens ont pu parler de « crise de la théologie ». Cela est arrivé tout spécialement entre la théologie dite « spéculative » et la théologie « mystique ». Il est facile de s'opposer ; ce qui est difficile, c'est de chercher à unir tout en gardant ce qui est propre à chacun.

En effet, la Parole de Dieu a des richesses très diverses, que le théologien doit chercher à expliciter et à communiquer au peuple de Dieu en se servant des diverses parties d'une philosophie réaliste qui s'appuie sur l'expérience humaine et cherche la fin propre de l'homme.

Il est facile de comprendre que la Parole de Dieu s'est donnée aux croyants à travers une *histoire*, l'histoire du peuple d'Israël choisi par Dieu pour préparer la venue du Messie. La venue du Messie en Jésus donne à la Révélation sa plénitude, son achèvement. L'Église, comme la « bonne terre », doit garder cette Parole, tout spécialement celle de Jésus, celle du Fils de Dieu qui est celle du Père ; garder cette Parole pour la faire fructifier.

La Parole de Dieu porte en elle-même un *enseignement* pour tous les croyants et pour tous les hommes. C'est l'Esprit Saint qui parle par les Prophètes et par Jésus pour nous enseigner et nous éduquer.

La Parole de Dieu nous est donnée au terme par le Christ, Fils de Dieu. Cette parole incarnée dans un homme et transmise par lui se réalise aussi dans des gestes et par une présence. Ceci est évidemment parfaitement réalisé dans le Christ, mais c'est déjà vrai dans la première alliance à travers les prophètes, les amis de Dieu.

Il faut bien reconnaître que la théologie, dans la *Somme théologique* de saint Thomas, a regardé presque exclusivement la Parole de Dieu, celle des prophètes et de Jésus, dans sa dimension propre d'enseignement, son intelligibilité divine. C'est une parole porteuse de vérité qu'on a avant tout gardée et les disciples de saint Thomas ont souvent été paresseux. Le trésor que leur maître leur a laissé est tellement riche, profond, et quelquefois difficile à bien assimiler, qu'ils se sont contentés de l'assimiler et de le transmettre, sans trop chercher à le faire fructifier.

C'est pourquoi d'autres théologiens ont voulu développer d'autres aspects de la richesse de la Révélation sans utiliser la théologie scientifique de saint Thomas, qui leur semblait trop liée à une époque, sans doute très belle pour le Moyen Âge, mais inutilisable pour les chrétiens du XX^e siècle. Si nous sommes conscients de cela, nous devons chercher à réparer cette terrible lacune.

La Parole de Dieu se réalisant à travers une histoire, impliquant un devenir, un progrès, ne demande-t-elle pas d'être élaborée dans une *théologie biblique* ?

La Parole de Dieu atteignant son sommet dans le mystère du Christ et gardée par l'Église, la bonne terre, ne demande-t-elle pas à être développée dans une *théologie de l'Église* ?

La Parole de Dieu, en tant qu'elle porte en elle-même un enseignement sur Dieu, son unité et sa fécondité personnelle, sur Dieu Créateur et gouvernant les hommes, réclame une *théologie scientifique*. C'est bien ce que saint Thomas a réalisé d'une manière si étonnante dans sa *Somme théologique*.

La révélation de l'Esprit Saint, de fait, surtout dans le Christ, Fils bien-aimé du Père, mais déjà à travers les prophètes et les amis de Dieu, implique, au-delà de l'enseignement par la Parole de Jésus, des gestes et diverses modalités de présence. Jésus n'est-il pas à la fois *modèle* à travers toute sa vie et *don* d'une manière *ultime* ? Ne nous est-il pas donné comme pain de vie, comme aliment et boisson ? Tout cela demande d'être explicité dans une *théologie mystique*.

Il est facile de comprendre que c'est grâce à la théologie scientifique élaborée par saint Thomas qu'on peut ordonner ces divers développements de la théologie, qui ne doivent pas s'opposer mais s'enrichir mutuellement. Chez les Pères de l'Église, toutes ces parties de la théologie sont présentes, mais elles ne sont pas assez explicitées. Elles sont alors dans un état un peu embryonnaire. C'est l'effort si original de saint Thomas, par sa théologie scientifique faite pour les débutants, qui doit nous permettre de bien préciser les diverses orientations de la théologie réclamées par la Révélation elle-même, mais exigeant aussi le concours des diverses parties de la philosophie.

La *théologie biblique*, mettant en pleine lumière le devenir de la Révélation ne doit-elle pas utiliser la philosophie de la matière, du mouvement ?

La *théologie de l'Église*, mettant en pleine lumière le mystère de l'Église gardant la parole de l'Époux et vivant dans l'attente de son retour, ne doit-elle pas utiliser d'une manière privilégiée la philosophie du vivant ?

Quant à la *théologie scientifique* de saint Thomas, c'est la philosophie première qui est utilisée d'une manière très spéciale.

Et la *théologie mystique* ne doit-elle pas utiliser d'une manière très spéciale la philosophie morale, la philosophie de l'activité artistique, la philosophie de la communauté ? C'est vraiment l'anthropologie qui est alors utilisée d'une manière indispensable.

Il est évident que les parties de la philosophie ne peuvent coopérer en vue d'élaborer ces diverses modalités de la théologie que dans la mesure où elles sont comme purifiées, assumées par la théologie naturelle dans un certain regard de sagesse.

Ne pouvant ici développer toutes ces modalités de la théologie, et ayant exprès regardé spécialement *métaphysique* et *anthropologie*, tâchons de comprendre qu'une théologie mystique ne peut se développer qu'en utilisant une philosophie éthique, une philosophie de l'activité artistique, une philosophie de la communauté, donc une véritable *philosophie anthropologique*. Plus on scrute la profondeur de l'amour divin, plus l'homme est proche, mais aussi plus l'homme est transfiguré. Le mystère de la Transfiguration l'évoque bien.

Dans une théologie mystique, c'est la révélation de l'amour de Dieu, de sa bonté, qu'il faudrait d'abord mettre en pleine lumière, ce qui ne peut se faire qu'en regardant Jésus, le Fils bien-aimé, dans son ultime geste d'amour pour le Père et pour nous : son mystère de Crucifié, offrant sa vie pour glorifier le Père et nous sauver. Là, Jésus vit les béatitudes évangéliques d'une manière éminente. C'est l'homme *parfait*, à travers la plus grande douleur et tristesse qu'un homme peut vivre. Il est l'homme de douleur que le Père a choisi pour nous révéler son mystère le plus profond, son amour pour son Fils, pour Marie et pour nous. L'anthropologie philosophique, dans ce qu'elle a de plus propre, analyse l'homme dans sa capacité d'aimer et de souffrir, d'adorer en s'offrant en holocauste d'amour. Et ce sont les béatitudes évangéliques qui permettraient de développer parfaitement ces diverses modalités d'aimer, de s'offrir en adorant. Notons bien qu'il s'agit d'une anthropologie philosophique et non d'une anthropologie psychologique, car cette dernière demeure dans le conditionnement de l'homme. Elle ne peut analyser ce qu'il y a de propre dans l'amour.

Cette première partie de la théologie mystique essaie de montrer tout l'abîme d'amour qui est en Jésus. Il est venu pour cela : il nous le montre en étant à la Croix le modèle de l'amour divin et nous le donnant. Par la crucifixion telle qu'elle s'est réalisée, on saisit immédiatement le maximum de présence de Jésus pour nous et pour tous les hommes. Le coup de lance qui blesse son Cœur est le geste le plus éloquent de ce don. Et le mystère du Pain et du Vin à la Cène manifeste que ce don est pour chacun d'entre nous, en sa totalité. La théologie mystique doit se

servir du langage symbolique et du geste. Là, elle exige encore l'anthropologie impliquant la philosophie de l'activité artistique. Tout ce langage symbolique de la Révélation que la théologie scientifique ne peut utiliser, la théologie mystique doit le « récupérer ».

La deuxième partie de la théologie mystique est de montrer Marie, modèle de la croissance de l'amour, dans sa béatitude de foi et d'espérance ; et ceci dans les luttes, en cherchant à accomplir pleinement la volonté du Père, en se consacrant totalement à lui, en aimant Joseph et en devenant la Mère de Jésus – toutes les grandes étapes de la vie de Marie. Ici encore, une anthropologie de la femme doit nous aider à expliciter comment Marie est pour nous la femme parfaite : Vierge consacrée à son Père et Mère de son Fils bien-aimé et de Jean à la Croix. Une anthropologie doit nous aider à expliciter les grandes étapes joyeuses, douloureuses et glorieuses de la vie de Marie, et surtout à saisir les luttes, les tentations : face à la Femme se tient le Dragon, le Serpent antique.

La troisième partie regarde le mystère du péché et des *conversions*, du retour vers le Père. Comment l'homme, par orgueil, peut se détourner du Père, comment dans sa miséricorde le Père pardonne à l'enfant prodigue, révolté contre l'autorité familiale ; à Marie de Magdala, pécheresse publique, esclave de la concupiscence de la chair et du plaisir ; à Saul de Tarse, malgré son orgueil ; aux Pharisiens, malgré l'autosuffisance. Ces conversions des « ténèbres » à la « lumière » se font par le Christ. Dans l'Évangile selon saint Jean, d'une manière très spéciale, il faudrait étudier les rencontres avec Jésus : la vocation des cinq apôtres, le dialogue nocturne avec Nicodème, le dialogue en plein midi avec la Samaritaine... Là, une philosophie de l'amour d'amitié et de la liberté doit être explicitée et utilisée.

La quatrième partie regarderait le *milieu divin* qu'est l'Église. Pour croître au milieu des luttes internes et externes, le chrétien a besoin de se nourrir. Dans sa sagesse, Jésus nous offre trois nourritures pour la croissance de notre foi, de notre espérance et de notre charité : la Parole de Dieu, l'accomplissement de la volonté du Père et l'Eucharistie. Par là nous saisissons pourquoi Jésus a institué l'Église : le Bon Pasteur conduit ses brebis dans les gras pâturages. Ici, une anthropologie sociale, politique demande d'être utilisée.

La cinquième partie devrait étudier le retour vers Dieu Trinité, vers le Père, le Fils et l'Esprit. Il faudrait exposer le mystère des noces avec l'Agneau et le

mystère de la vision béatifique : nous contemplerons le mystère de Dieu en lui-même dans sa simplicité, sa perfection, sa bonté.

Enfin, il faudrait exposer *les grandes spiritualités* qui se sont développées progressivement dans l'Église et rattacher ces grandes spiritualités aux *béatitudes évangéliques*, ce qui nous permettrait de comprendre l'unique sainteté et les diverses manières d'être saint : la sainteté est ce qui divinise l'homme, mais l'homme, à cause de sa complexité naturelle, peut être divinisé de diverses manières. Ceci montre comment, par la charité chrétienne, tous les développements authentiquement humains peuvent être assumés : comment le levain divin transforme la pâte humaine.