

La théologie mystique, sagesse théologique

FR. MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE, O. P.

LA THÉOLOGIE chrétienne est aujourd'hui dans un grand désarroi. On a souvent l'impression que beaucoup de théologiens confondent théologie et philosophie. Certains veulent réfléchir sur la vie humaine, sur la communauté humaine, familiale et politique, à partir des approches des sciences humaines (sociologie et psychologie), pour comparer leurs résultats avec ce que l'Écriture nous dit sur les mêmes sujets. D'autres se servent de diverses philosophies pour éclairer la parole de Dieu, en vue d'élaborer des théologies nouvelles sur de grands thèmes humains et communautaires. Mais les mystères de la Très Sainte Trinité et du Dieu créateur sont souvent implicitement rejetés et mis à l'écart, quand ils ne le sont pas explicitement. Il semble que beaucoup de théologiens ne s'y intéressent plus. Seul l'homme semble les intéresser, mais ce n'est plus comme « image de Dieu » — on en est loin ! L'homme est considéré avant tout dans sa complexité psychologique, dans son drame intérieur, dans sa vie instinctive et relationnelle, comme dans sa solitude et son isolement.

Un tel désarroi exige que nous remontions à la source, en nous demandant *ce qu'est* la théologie chrétienne, en revenant aux Pères de l'Église et aux grands théologiens, tout spécialement à Thomas d'Aquin.

La théologie chrétienne, la *doctrina sacra*, implique une réelle coopération active de notre intelligence, purifiée par une recherche incessante de la vérité et illuminée par la foi surnaturelle, au service de la parole de Dieu. C'est ce que les Pères de l'Église et les théologiens ont progressivement compris, avec une très grande souplesse, sous le souffle de l'Esprit Saint : pour saint Thomas, la *doctrina sacra* implique bien cette coopération actuelle de notre intelligence illuminée par la foi surnaturelle. Une telle coopération est au service de la compréhension la

plus pénétrante de la parole de Dieu. Elle s'appuie sur la Révélation vécue à travers la doctrine actuelle de l'Église, et réclame que notre intelligence soit toute tendue vers la recherche de la vérité. Plus notre intelligence, en effet, est proche de sa source propre, le mystère de la lumière et de la sagesse de Dieu, plus elle est capable de servir notre foi chrétienne par l'élaboration d'une doctrine sacrée. Pour saint Thomas, cette doctrine peut atteindre la rigueur d'une théologie scientifique, certes imparfaite comme science, car subalternée à la science des bienheureux, mais elle est capable cependant de devenir une sagesse acquise pour le croyant. Thomas d'Aquin montre bien comment une intelligence purifiée par une philosophie réaliste peut permettre, en étant au service de la parole de Dieu, d'élaborer une véritable théologie « scientifique », scientifique au sens aristotélien. Cela ne peut se faire que si la philosophie dont se sert le croyant est une *sagesse* humaine acquise, capable de découvrir l'existence d'un Être premier, Celui que les traditions religieuses appellent Dieu. On voit là le rôle essentiel de la philosophie dans l'élaboration de la *doctrina sacra*. Si cette philosophie n'est plus que descriptive, le croyant qui s'en sert pour élaborer sa théologie ne pourra jamais élaborer une théologie scientifique ; sa théologie restera elle-même descriptive, incapable de discerner dans le discours révélé au croyant ce qui est attribué à Dieu selon une analogie propre (par exemple « Dieu est Amour ») de ce qui lui est attribué selon une analogie métaphorique (par exemple « Dieu est grand »).

Certes, ce n'est pas la philosophie dont le croyant se sert qui spécifie la connaissance théologique et lui donne son caractère propre. La philosophie aristotélienne dont se sert saint Thomas ne spécifie pas sa connaissance théologique : on devrait alors parler d'une théologie aristotélienne. Mais la philosophie dont se sert saint Thomas modifie sa connaissance théologique, en lui permettant d'acquérir ce caractère scientifique, d'une connaissance scientifique subalternée ¹. Le *contenu* spécifique de la théologie demeure immédiatement lié à la foi, au donné révélé, mais la *manière* dont il se présente à notre intelligence, dont il se communique, est scientifique, c'est-à-dire a une rigueur scientifique. Cela est possible parce que, précisément, le contenu révélé a une intelligibilité divine qui dépasse l'intelligibilité de toute créature. Il est donc capable de fonder une connaissance scientifique, nécessaire, si du moins nous nous y disposons.

Comprenons bien que la Réalité divine, le mystère de Dieu en lui-même, possède une intelligibilité unique, souveraine, infinie, car Dieu est

1. Cf. *Somme théologique* (désormais abrégé *ST*), Ia, q. 1, a. 2. La théologie demeure une science subalternée à la science des saints, c'est-à-dire dépendante de la science des saints, car le théologien adhère par la foi à des principes propres, mais il y adhère sans évidence, sans les comprendre, dans les ténèbres.

Acte pur. Mais lorsque Dieu se révèle, il peut le faire de diverses manières. Sa révélation ne sera parfaite que dans le « face-à-face » de la vision béatifique : Dieu lui-même, dans une intériorité parfaite à l'égard de notre intelligence, se révélera tel qu'il est ², rendant notre intelligence capable d'être immédiatement spécifiée par son essence même, sans aucun intermédiaire. Cette vision est si parfaite qu'elle mettra notre intelligence dans un état d'extase, fixée en Dieu pour l'éternité. Elle ne peut se communiquer à aucune créature, elle est trop personnelle, trop intime. C'est Dieu lui-même qui se donne, sans aucun intermédiaire. Telle est la béatitude vers laquelle nous tendons comme croyants.

Cette révélation parfaite de la vision béatifique est précédée par le don de la foi et de l'espérance vécu dans la charité. Celle-ci fait l'unité entre l'état ultime de la révélation dans la béatitude et son état actuel sur la terre, état imparfait, période d'attente, de désir, de croissance. Cette révélation imparfaite est reçue dans la foi, et se fait par la parole de Dieu. Dieu parle à Abraham ³, et celui-ci reçoit cette parole de Dieu en un acte de foi très simple. Dieu se sert de la parole dont se servait Abraham pour l'enseigner et l'éclairer. Et Abraham ne demande conseil à personne. En ami, il croit à son Ami qui lui parle et lui dit ce qu'il doit faire, et il obéit. Cela bouleverse toute sa vie ; peu importe, c'est Dieu qui lui dit ce qu'il doit faire. Dieu se sert de la parole humaine pour transmettre à son ami ce qu'il veut lui communiquer, et Abraham se sert de cette même parole pour communiquer à ses proches les désirs de Dieu, ses commandements.

C'est bien la parole humaine, choisie par Dieu et utilisée par lui, qui, *de fait*, sert d'instrument pour unir la sagesse de Dieu à l'intelligence du croyant. Dieu aurait pu transmettre sa sagesse d'une manière différente, par exemple d'une manière tout intérieure ! Celui qui l'aurait reçue aurait pu transmettre aux hommes ce message, en essayant lui-même, par son langage humain, de communiquer ce qu'il aurait reçu et compris de ce message. Si Dieu s'est *lui-même* servi de la parole humaine, c'est pour que le message reçu de Dieu puisse se transmettre dans une plus grande objectivité et familiarité, et aussi pour que l'incarnation du message divin puisse se réaliser dans une plus grande précision. La « parole » est bien celle de celui qui a reçu le message, c'est *sa* parole, impliquant tous les caractères propres de son individualité, de son affectivité, de sa personne, mais c'est aussi et avant tout la parole de Dieu assumant cette parole humaine. Elle est donc le fruit d'une coopération merveilleuse entre

2. « Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3, 2).

3. Gn 12, 1.

Dieu et l'homme croyant, coopération qui annonce celle de la Vierge Marie avec l'Esprit Saint pour le mystère de l'Incarnation du Verbe, du Fils bien-aimé du Père.

Les paroles de Jésus nous mettent en présence d'une coopération unique entre Dieu et l'homme ; elle est plus intense, plus forte et plus souple, puisque la nature humaine de Jésus subsiste dans le Verbe de Dieu. Sa parole est vraiment la parole particulière d'un homme parfait, ayant une intelligence unique dans son expérience ; elle est la parole d'un homme dont l'intelligence vit d'une science infuse ; et le fruit propre de cette intelligence est assumé par le fruit de l'intelligence, de la sagesse infinie du Verbe. Il y a donc dans la parole de Jésus qui nous enseigne, qui nous révèle le mystère de Dieu, une qualité humaine unique et une manière unique d'être assumée par le Verbe divin.

LA *DOCTRINA SACRA* ET SES DIFFÉRENTS DÉVELOPPEMENTS

C'est précisément par la « parole de Dieu », instrument voulu par Dieu pour transmettre sa connaissance, ses secrets, que l'intelligence humaine peut coopérer d'une manière plus personnelle au mystère de la Révélation et réaliser par cette coopération un nouveau type de connaissance : la théologie chrétienne, la *doctrina sacra*. Puisque pour son éclosion, la parole divine implique une coopération fondamentale entre Dieu et l'homme, il est normal que l'intelligence humaine, surnaturalisée par le don de la foi et recevant cette parole de Dieu, cherche à coopérer d'une nouvelle manière en édifiant une connaissance théologique. La première coopération est voulue immédiatement par Dieu, le croyant la reçoit de Dieu sans en avoir pris lui-même l'initiative ; la seconde est parfaitement consciente, elle se réalise pour mieux comprendre le don de la Révélation, et pour mieux le communiquer.

Pouvons-nous maintenant préciser de combien de manières notre intelligence peut coopérer avec la parole de Dieu ?

La théologie scientifique

Nous savons par la révélation elle-même que Dieu veut nous instruire par la Révélation ⁴, il veut nous enseigner, éveiller notre intelligence à son mystère et pouvoir le communiquer en s'adaptant aux intelligences

4. « [...] Dieu notre Père veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 *Tm* 2, 3-4).

de notre temps. Il s'agit donc pour le théologien de chercher à montrer la profondeur divine de cet enseignement, d'explicitier toute la vérité de la parole de Dieu, de sa « doctrine sacrée ». Pour cela, il faut que notre intelligence humaine s'approfondisse, en découvrant par elle-même davantage la vérité sur Dieu et sur l'homme, et se mette par la foi au service de la parole de Dieu, pour en explicitier toute la richesse.

Il n'est affirmé nulle part explicitement dans l'Écriture que Dieu est sans composition. Toutes les compositions découvertes en l'homme, le théologien s'en sert pour les nier au sujet de Dieu. En Dieu il n'y a pas de composition, de matière et de forme. Dieu étant Acte pur ne peut être lié à la matière... Il est sans matière, sans quantité, sans potentialité. Il est donc absolument *simple*⁵. En cette conclusion, la théologie scientifique existe. On voit bien comment le « Je suis celui qui suis »⁶ peut être explicité par le théologien. Dieu est celui qui est absolument simple, *l'ipsum esse subsistens*, l'acte d'être lui-même subsistant, il est l'Être premier, Acte pur.

La théologie biblique

La parole de Dieu nous est donnée, de fait, à travers une famille, à travers un homme âgé de 75 ans et qui n'a pas d'enfants, malgré son désir intense d'en avoir. La parole qu'Abraham adresse à Dieu est significative : « Je m'en vais sans enfant »⁷. C'est la pauvreté de son cœur qu'il présente à Dieu comme une prière. Et Dieu lui répond en Père : « Lève les yeux au ciel et dénombre les étoiles si tu peux les dénombrer [...] Telle sera ta postérité. »⁸ Cette parole est une promesse de fécondité, elle promet à cet époux d'être père et de l'être d'une manière surabondante. Cette parole divine d'espérance fonde réellement une famille au moment même où le père désespère d'en avoir une !

Cette famille, qui existe grâce à une intervention miraculeuse, sera la source d'un peuple béni de Dieu, vivant de la parole de Dieu. Par sa parole, Dieu conduit progressivement son peuple, il l'enseigne et le sanctifie. À travers une série de luttes internes et externes, la parole de Dieu maintient dans la lumière et la vérité ce peuple béni de Dieu. Et par les prophètes, elle le maintient dans l'attente du Messie, du Sauveur.

5. THOMAS d'AQUIN, *ST*, Ia, q. 3, a. 7.

6. *Ex* 3, 14.

7. *Gn* 15, 2.

8. *Gn* 15, 5. Cf. *Gn* 13, 14-15 : « Yahvé dit à Abram, après que Lot se fut séparé de lui : Lève les yeux et regarde, de l'endroit où tu es, vers le nord et le midi, vers l'orient et l'occident. Tout le pays que tu vois, je le donnerai à toi et à ta postérité pour toujours. »

À travers toute l'histoire du peuple juif se manifeste une dimension très particulière de la parole de Dieu. Le croyant ne peut la négliger, surtout aujourd'hui où l'Église demande d'être attentif au mystère de l'économie divine, pour découvrir comment l'Esprit Saint nous conduit à travers toutes les luttes. Pour mieux saisir la signification de ces luttes, il est nécessaire de se servir, dans un jugement de sagesse, de la philosophie du devenir et de la philosophie humaine, éthique et politique. On peut alors préciser comment Dieu réalise les diverses alliances avec l'homme.

La théologie de l'Église

« Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses »⁹.

Le mystère de la parole de Dieu avant la venue du Christ, dans la première alliance, est certes profondément, substantiellement le même que celui de la parole de Dieu prononcée par le Fils bien-aimé, le Christ, et gardée par l'Église. Mais il y a une modalité différente dans la parole du Christ. La parole de Dieu donnée par Jésus et gardée par l'Église a un caractère unique de profondeur et d'amour. C'est une parole d'ami et de Sauveur, de Fils bien-aimé. C'est pourquoi la parole de Dieu gardée par l'Église, c'est-à-dire toute parole de Jésus, implique un regard de foi spécial. Et elle demande une coopération humaine particulière¹⁰, pour mettre en pleine lumière toute la richesse des intentions de Dieu sur l'homme sauvé et transformé en fils bien-aimé, des intentions de Dieu sur toutes ses créatures : celles qui sont capables d'être appelées à la vision béatifique (les créatures spirituelles), et celles qui ne le sont pas, n'étant pas aimées pour elles-mêmes.

Puisque la foi ne supprime pas, ne modifie pas notre manière de penser, notre coopération avec la parole de Dieu prend ainsi diverses modalités, liées à notre propre conditionnement humain.

9. *He* 1, 1-2.

10. Le caractère transcendant de la parole de Dieu demeure. Mais cette transcendance ne se sépare jamais, elle demeure immanente. Cette parole est toute de Dieu et toute de l'homme, puisque selon les intentions du Christ, elle veut nous livrer ce qu'il y a de plus humain dans l'homme et ce qu'il y a de plus divin dans la parole de Dieu. Il est l'Époux, il est l'Ami, il est la Lumière du monde (*Jn* 8, 12).

LA THÉOLOGIE MYSTIQUE

La foi ne modifie pas notre intelligence pour en faire une intelligence angélique. Elle lui communique quelque chose de *plus grand*, une vie d'enfant de Dieu, de membre du Christ, mais elle ne transforme pas sa manière propre de penser. La Vierge Marie, en recevant une plénitude de grâce et de foi, ce qui lui donne une supériorité divine sur tous les anges, demeure cependant, en sa nature humaine, inférieure à eux ! Dans l'ordre surnaturel de la foi, de l'espérance et de la charité, Marie, en raison de sa plénitude de grâce, possède la vie divine la plus parfaite de toutes les créatures. Mais cette vie divine s'exerce en elle, durant sa vie terrestre, en connaturalité avec son intelligence humaine. La participation à la lumière divine par la foi permet à l'intelligence divine, infiniment supérieure à toute intelligence créée, d'assumer le mode humain de l'intelligence de Marie sans transformer ce qu'elle est. La lumière de foi, qui est d'ordre surnaturel, développe donc dans son intelligence tout ce qu'il y a d'intelligence pure — la *ratio intellectus*. Cette lumière de foi regarde en premier lieu l'intelligence, la saisie du mystère. Elle permet donc à l'intelligence humaine de pénétrer beaucoup plus avant dans l'intelligibilité du mystère de Dieu, et l'entraîne à adhérer en profondeur au mystère, ce qui hélas, ne se fait pas toujours...

Il semble bien que la *première perfection qu'entraîne la lumière de foi*, sa qualité, soit de voir *immédiatement* la perfection transcendante de l'amour divin. Celui-ci spécifie directement notre esprit dans une communication de lumière et d'amour. On est là en présence d'une Révélation affective divine, qui a pour exigence ultime le mystère de l'Incarnation, d'une Incarnation salvatrice, ordonnée au salut. Cela implique que Dieu, dans sa sagesse, se serve non seulement de la parole, si parfaite qu'elle soit, mais du mystère même de l'humanité sainte du Christ, par Marie. Et cela réclame du croyant une connaissance affective, aimante, pour ne pas ramener la Révélation à une connaissance purement intellectuelle et « scientifique », ce qui est toujours un risque, étant donné que le mode le plus parfait de notre intelligence raisonnable est bien ce mode scientifique. Thomas d'Aquin a vu cette tentation de tout ramener au mode humain de la connaissance. Aussi déclare-t-il avec force que la théologie est *sagesse* et non pas seulement science ¹¹. Elle est la connaissance scientifique humaine la plus imparfaite, comme « science subalternée » ¹². Et cependant, étant donné qu'elle atteint immédiatement et en premier lieu le mystère de Dieu se révélant, elle est sagesse. Il y a bien là une sorte de disharmonie, difficilement acceptable pour la plupart des théologiens. Souvent, ils ont peur d'être théologiens ! Ils

11. Cf. *ST*, Ia, q. 1, a. 6.

12. Cf. *ibid.*, q. 1, a. 2.

préfèrent être philosophes pour être parfaitement savants, pour que le mode scientifique de leur connaissance sapientiale ne soit pas diminué. Saint Thomas, en disant que la théologie est une science subalternée, reconnaît la profondeur de la connaissance théologique, mais rappelle en même temps sa vulnérabilité propre, son imperfection. Comme le disait un illustre théologien, tous les théologiens qui n'acceptent pas la subalternation de la théologie pour être plus proches de leurs confrères scientifiques, préfèrent la science à la sagesse, et leur théologie devient inféconde !

Nous pouvons maintenant chercher à préciser le statut propre d'une théologie mystique, tant du côté objectif — la parole de Dieu implique le don même de Jésus Amour —, que du côté subjectif — l'intelligence surélevée par la foi devient capable de susciter pour nous un nouveau développement du mystère du Christ qui se révèle à nous. Ce développement n'est plus en premier lieu dans le sens d'une recherche spéculative, scientifique, mais dans un sens éminemment pratique, affectif, selon un mode de connaturalité. La foi transformée par l'amour ne cherche plus premièrement la vérité ; elle ne cherche plus à mettre avant tout en lumière l'intelligibilité de la parole divine nous révélant le mystère de Dieu, mais elle nous fait vivre du mystère révélé, en nous connaturalisant à lui par l'amour divin. Par là, elle nous donne un sens intérieur des mystères divins. Ce n'est plus en premier la transcendance de la parole divine qui nous est donnée, mais son intériorité, son immanence. La vie divine donnée par le Christ est saisie comme ce qu'il y a en nous de plus intime, de plus personnel. La parole divine est un don de lumière aimante qui transforme notre vie, faisant de nous des fils de lumière.

Il serait intéressant de voir à quel moment et comment est née ce que nous appelons ici la théologie mystique. Elle est très présente chez les Pères de l'Église. C'est ce qui fait leur charme, mais cela peut aussi devenir une terrible tentation pour ceux qui viennent après saint Thomas. Car ils risquent de préférer le développement affectif de la parole de Dieu à son développement intelligible. Mais si l'affectivité prend tout, elle perd alors sa noblesse divine, et on glisse vers une spiritualité. On décrit du « vécu », des états affectifs, des émotions. Quant à la théologie spéculative, elle perd sa dignité, et tend à s'identifier à une méthode logique. Or on sait bien que la logique est incapable d'atteindre Dieu, surtout s'il s'agit de la logique mathématique : le mode purement rationnel de la logique mathématique ne peut rien dire de la manière d'être de Dieu. C'est donc grâce à la théologie scientifique de Thomas d'Aquin, et conscient de la tentation dont nous venons de parler, que le théologien peut échapper à ces deux confusions extrêmes, et concevoir une véritable *théologie* mystique, partie *essentielle* d'une véritable théologie. Beaucoup

de « bons » thomistes disent que la théologie scientifique *seule* est sagesse théologique, tout le reste, notamment la théologie mystique, n'étant qu'une spiritualité. En disant cela, n'oublient-ils pas l'aspect *affectif* de la connaissance de foi, qu'il est possible, grâce à la théologie scientifique, de développer d'une manière objective ?

Pouvons-nous aller plus loin, et chercher à préciser la *raison formelle* de la théologie mystique ? La parole de Dieu implique une dimension affective — elle est *verbum spirans amorem*, n'hésite pas à affirmer Thomas d'Aquin¹³. En Dieu, le mystère de lumière et le mystère d'amour sont inséparables. Si on a une foi vivante, on sait que cette foi conduit à la vision immédiate de Dieu, par et dans la charité, et nous permet d'adhérer à Dieu lui-même en son amour personnel, à *Dieu qui se donne à nous par le Christ. C'est sous cette lumière* que la théologie mystique peut se développer. Si on ne développe pas ce point de vue, notre intelligence ne se met pas entièrement au service de la parole divine, qui garde par le fait même une certaine opacité pour le croyant. On se contente alors de répéter ce qui a déjà été dit, sans se mettre vraiment à l'école de l'Esprit Saint, sans remonter à la source même de la Révélation. Beaucoup de disciples de Thomas d'Aquin se contentent de le répéter, en n'ayant qu'une connaissance extérieure de ce qu'il dit ; ils ne cherchent pas à comprendre de l'intérieur ce qu'il dit. Ils matérialisent l'enseignement du maître, qui devient inintelligible. Et plus l'enseignement du maître est élevé, plus cette matérialisation est terrible et fautive tout.

L'enseignement le plus élevé est celui de la Révélation divine ; il est reçu grâce à la foi. Or si la foi conduit à Dieu comme à un Maître, la matérialisation de cet enseignement est la plus terrible de toutes : elle implique un refus, souvent inconscient, de Dieu comme Lumière, Maître de nos intelligences. On peut à partir de là préciser rapidement un *itinéraire* de théologie mystique. Il s'agit bien d'un itinéraire, car la théologie mystique ne peut pas se développer comme la théologie scientifique qui cherche à aller le plus loin possible dans l'intelligibilité de la parole de Dieu. Pour préciser cet itinéraire, nous pouvons nous servir de cette découverte d'Aristote, qui, pour exprimer le champ d'action de la pensée scientifique, précise dans les *Seconds Analytiques* où se trouvent les divers *καθ'αυτό*, les divers liens de nécessité¹⁴. Le premier *καθ'αυτό* est celui de la nature : qu'est-ce que ce qui est, selon sa propre nature ? Quand il s'agit de Dieu, la théologie cherche à saisir non pas ce qu'est Dieu, mais comment Dieu existe : il existe dans une totale simplicité.

13. *ST*, Ia, q. 43, a. 5, ad 2 ; *Comm. sur saint Jean*, III, n° 946, p. 100.

14. Cf. *op. cit.*, I, 4, 73 a 33 sq.

C'est ce que notre intelligence peut atteindre, et c'est ce qu'il y a d'intelligible pour nous dans le mystère de Dieu, d'une intelligibilité scientifique impliquant un lien de nécessité. Dans la foi en l'existence de Dieu, notre intelligence cherche à préciser le « comment » de son exister, et un lien de nécessité dans cette manière d'exister. Il y a aussi un développement scientifique dans la recherche du troisième *καθ'αυτό*, celui de la subsistance : on précise là comment Dieu, dans son être, est indépendant de toute cause efficiente. Il est lui-même « l'être même subsistant par soi », *l'ipsum esse per se subsistens*.

Enfin, on peut se demander s'il est possible de s'interroger en se servant du quatrième *καθ'αυτό*, celui de la cause finale, c'est-à-dire de l'attraction de Dieu sur l'homme. L'homme, dans la lumière de la foi, se définit par sa ressemblance à l'égard de Dieu¹⁵. Mais si on ne précise pas quelle est cette ressemblance, on risque toujours de croire qu'il y a un lien de nécessité dans la similitude entre la créature spirituelle et Dieu : beaucoup de thomistes considèrent ainsi que le *per similitudinem* de saint Thomas est un lien d'analogie propre de la créature à Dieu, alors que c'est un lien *métaphorique*, un reflet, qui ne peut fonder une analogie véritable. Par le fait même, ils ne peuvent plus faire intervenir la causalité finale dans une théologie sapientiale¹⁶. C'est l'*attraction* du Père sur sa créature surélevée par la grâce, parce qu'elle implique une véritable finalité et une analogie propre, qui peut nous révéler une capacité d'atteindre vraiment Dieu. C'est donc l'ultime communication de l'amour de Dieu dans sa sagesse qui spécifie la théologie mystique ; et tout ce qui est déterminé par cet acte ultime d'amour demande d'être explicité par la théologie mystique, qui manifeste son lien nécessaire avec la bonté de Dieu qui se communique à nous.

Dans cette perspective, la théologie mystique commence par le mystère de la Croix, le mystère du Sauveur, où Jésus nous montre sa bonté. Elle dévoile la *sagesse* de la bonté de la Croix, c'est-à-dire le *lien* entre la miséricorde et la justice¹⁷. Dans le mystère de la Croix, la justice, loin de diminuer la miséricorde, réclame de celle-ci d'aller plus loin. Pour nous, si la miséricorde tient compte de la justice, c'est pour diminuer son don : selon la sagesse de la Croix, c'est l'inverse. La sagesse divine réclame miséricorde et justice, puisqu'elle est pour les hommes qui ont besoin de comprendre l'horreur du péché dans lequel ils sont plongés, et la bonté infinie de Dieu, qui loin de s'effrayer de cette justice, l'assume divinement. L'Agonie, la Croix et le Sépulcre demeurent bien les trois grandes manifestations de cette sagesse infinie. Une théologie

15. Cf. *Gn* 1, 26 et 27.

16. On voit par là qu'on ne peut élaborer une véritable théologie scientifique par l'utilisation de la cause exemplaire.

17. Cf. *Ps* 85, 11.

scientifique ne pourrait pas exprimer avec autant de force que la théologie mystique la profondeur de ce mystère. La sagesse de Dieu nous demande de comprendre que lorsqu'il s'agit d'un amour divinement excessif, ce n'est plus l'intelligence qui doit avoir le dernier mot sur le mystère, mais bien la pauvreté infinie du cœur de Jésus. Par là, nous entrons dans le secret propre de notre vie chrétienne, où Dieu nous attire vers lui par la folie de la Croix. Nous comprenons alors cette parole qui paraît dure au point de départ, mais qui est si vraie, parole dite à la mère de saint Jean : « Ma coupe, vous y boirez, mais de siéger à ma gauche ou à ma droite, il ne m'appartient pas de l'accorder ; il y a ceux pour qui ces places sont préparées par mon Père »¹⁸. Il y a comme un secret infini d'amour donné et exprimé par la Croix de Jésus, secret qui ne peut être compris que par les pauvres. Cela éclaire toute l'économie divine, car la Croix en est le sommet. Hegel à sa façon l'a bien compris, puisque l'Incarnation est pour lui le gond autour duquel tourne toute l'histoire de l'humanité.

C'est dans cette lumière que nous découvrons les deux grandes modalités de la miséricorde du Christ, Tête de l'Église¹⁹ et de l'univers. Sa miséricorde est en premier lieu une miséricorde de prévenance. Le péché est alors dominé jusque dans sa racine, pour laisser toute la place à la miséricorde qui refait un nouvel ordre des choses dans la lumière propre de la miséricorde, sans se servir du péché. La miséricorde de Dieu est lumière. C'est à travers tout le mystère de Marie que nous découvrons cette miséricorde lumineuse par elle-même, qui ne peut supporter la moindre ombre provenant du péché. Le mystère de Marie demande d'être contemplé comme une miséricorde prévenante, victorieuse de toutes les « initiatives », de tous les refus, de toutes les astuces du péché. C'est le grand mystère de Marie immaculée. Marie est immaculée en vue de la grande victoire de la Compassion : non seulement Dieu écarte d'elle le péché, mais elle écrase la tête du serpent²⁰.

La miséricorde est en second lieu une miséricorde de réparation, qui se sert du péché et des blessures du péché pour aller plus loin. L'homme, en raison du péché et des conséquences du péché, devient très vulnérable. Par sa vulnérabilité, il appelle d'une manière *très directe* l'action du Sauveur. Dieu se sert des conséquences du péché pour réaliser quelque chose d'admirable. La vulnérabilité du pécheur, le péché étant pardonné, réalise dans l'âme du pécheur un appel unique. Lorsque l'on se penche sur l'abîme de misère de l'enfer, il y a en nous un frisson, qui donne à notre cri de miséricorde une note toute particulière que l'art romantique

18. Mt 20, 23 ; Mc 10, 39-40.

19. Cf. Ep 1, 22 ; Col 1, 18.

20. Cf. Gn 3, 15.

rend très mal ²¹. Dieu permet le péché pour manifester l'abîme de vulnérabilité du cœur de l'homme. Et si instinctivement l'homme voile sa faute, il peut parfois être poussé à la dévoiler, pour éduquer, pour se justifier, ou pour mieux savourer ce qui reste humain et glorieux dans sa faute. Dieu permet ces manifestations des dégradations du péché pour nous faire comprendre comment la miséricorde divine les dépasse infiniment. Ce sont des permissions de Dieu qui respecte la liberté de l'homme. « Heureuse faute qui nous a valu un tel et si grand Rédempteur » ²².

Jésus, dans le supplice de la Croix, a voulu réhabiliter l'homme pécheur en faisant de lui un homme nouveau, à sa taille. C'est le grand mystère de l'Église, sur la terre et dans le ciel. Si dans la perspective de la théologie scientifique, on s'intéresse surtout à l'horreur du péché, et au problème de la satisfaction et de la justification, à tel point qu'il devient le problème central, en théologie mystique, on s'intéresse surtout à l'amour divin, à la victoire de l'amour divin à travers tous les obstacles qui viennent des ennemis de Dieu et du Christ. C'est le grand problème des antichrists et de l'eschatologie, car l'amour divin et la miséricorde sont ce qu'il y a de plus grand et de plus noble en Dieu. Tout ce qui nous est révélé sur le mystère de Jésus venant comme Sauveur, comme prêtre, prophète et roi, demande d'être développé proprement dans cette lumière.

Théologie mystique et écrits mystiques

On pourrait ensuite préciser la différence entre les écrits d'un saint Jean de la Croix, d'une sainte Catherine de Sienne, d'une sainte Thérèse d'Avila, et une théologie mystique. La théologie mystique demeure toujours objective, en référence à la Très Sainte Trinité et à Jésus, à la sagesse de la Croix. Certes, les écrits de saint Jean de la Croix sont aussi toujours en référence avec les mêmes mystères. La théologie mystique et les écrits des mystiques regardent les mêmes mystères, mais de façon différente. La théologie mystique les regarde objectivement, les « écrits mystiques » d'une façon « subjective ». Certes, il est souhaitable que celui qui écrit en théologie mystique comprenne ce que sont les expériences mystiques et l'action de l'Esprit Saint sur le chrétien. Mais celui qui élabore une théologie mystique n'est pas forcément un mystique. Il ne décrit pas son

21. Pour exprimer la miséricorde de Dieu par rapport au pécheur, il ne faut pas tomber dans cette erreur que le péché permet à l'homme d'explicitier quelque chose de positif que sans le péché l'homme n'aurait pas pu connaître. Ne pensons jamais à la dialectique luthérienne selon laquelle il faudrait aller très loin dans l'horreur du péché pour aller très loin dans la miséricorde inépuisable du Christ crucifié.

22. Cf. *Praeconium paschale*.

expérience, il cherche, face au mystère du Christ et à la Très Sainte Trinité, à pénétrer chaque fois par une porte différente, toujours royale et unique, dans l'absolu du mystère. Le mystique, lui, décrit ce qu'il a vécu et demeure dans son vécu ; on doit respecter l'ordre de ce qu'il nous donne : il l'a vécu comme cela, et c'est comme cela qu'il nous le transmet. La théologie mystique a toujours comme référence l'Évangile et le mystère de la sagesse de la Croix telle que saint Jean nous le communique. C'est bien l'Évangile de Jean qui nous révèle d'une manière ultime et de la façon la plus parfaite le mystère de la sagesse de la Croix.

Ces deux développements regardent bien la finalité de toute notre vie chrétienne²³. Décrire les phénomènes mystiques pour édifier, pour aider à mieux saisir le développement de la foi, de l'espérance et de la charité, est sûrement un fait que le théologien doit respecter. C'est analogue au vécu de la foi, de l'espérance et de la charité dans l'Ancien Testament. Mais si dans l'Ancien Testament il s'agit du développement d'un germe divin encore imparfait, le vécu des mystiques chrétiens manifeste toutes les richesses d'une vie divine qui tend vers sa perfection, vers sa fin, au milieu des luttes externes et internes.

Certes, la description des expériences mystiques implique un aspect très personnel, très individuel, et demeure souvent lié à une époque : la grâce ne supprime pas la nature. Pour cette raison, on peut difficilement analyser scientifiquement ce qui est communiqué d'une façon purement descriptive. On peut s'en servir à titre d'exemple, et on peut y découvrir un ordre de sagesse en se servant d'analogies révélées dans l'Ancien Testament et de ce qui est dit sur la manière dont le Christ éduque les Apôtres.

La théologie mystique, qui considère le *mystère* même du Christ en nous, permet au théologien d'analyser ces faits dans une véritable vision théologique. Il ne peut le faire que s'il a déjà une connaissance de théologie scientifique : la théologie mystique ne peut garder son objectivité que si elle implique en acte une vision de théologie scientifique des mystères révélés. Et la théologie mystique permet de revenir à l'Évangile de Jean, pour en développer certains aspects qui demeuraient cachés, implicites.

23. On pourrait dire, en termes métaphysiques, que le mystique regarde l'acte - ἐντελέχεια, et le théologien l'acte - ἐνέργεια. Ce sont les deux manières de regarder la fin : le théologien regarde la fin en elle-même, dans son rayonnement immédiat, le mystique la fin vécue par celui qui est finalisé.

Théologie mystique et don de sagesse

Précisons encore le rôle propre du don de sagesse, *habitus contemplativus* infus. Comme source de notre vie mystique, il est évidemment au point de départ de toute l'activité mystique personnelle du chrétien. C'est sa vie intimement liée à celle de Jésus et à Marie. D'une certaine manière, l'œuvre du don de sagesse est infinie en extension et en intensité ; elle n'a pas de limites et demeure dans l'éternité : jamais un chrétien ne pourra dire qu'il a assez vécu de sa vie chrétienne mystique, qu'il connaît tout le mystère de Dieu et du Christ. Le théologien de théologie mystique n'est pas sous la mouvance immédiate du don de sagesse pour réaliser son travail propre. Il ne peut pas dire que son œuvre est l'œuvre de l'Esprit Saint, du don de sagesse. Certes, l'action de l'Esprit Saint en lui-même, lui permet d'être attentif à l'action profonde de l'Esprit Saint chez les croyants fervents et fidèles. Cela le rend aussi capable de saisir comment l'Esprit Saint transforme de l'intérieur la signification de certaines paroles de Dieu, spécialement les paroles et les gestes dans l'Évangile de saint Jean, qui est le sommet de la Révélation scripturaire, tout spécialement à propos de la Croix et de la Résurrection. Dans une telle perspective, on comprend que la méthode de cette partie de la théologie est beaucoup plus délicate que pour les autres parties de la théologie. En effet, plus on cherche à saisir, en y adhérant, la signification propre du mystère révélé, plus on s'éloigne du conditionnement humain, infiniment inadéquat au mystère lui-même. Cela exige une expérience interne d'autant plus forte et plus nette, pour avoir l'audace de proclamer le mystère en se maintenant toujours dans la foi, de peur que l'imaginaire l'emporte, puisqu'on n'a aucun critère objectif précis. On a un critère beaucoup plus fort, qui s'enracine dans la communication même de l'amour divin qui nous attire vers lui : toute la force de cette attraction, qui demeure « trans-subjective », est dans la conformité parfaite à la fin. Pour le théologien croyant, elle est plus forte que toute évidence. Pour ceux qui écoutent ou reçoivent, ce message peut paraître exagéré, au delà de tout critère scientifique... Enfin, dans cette fidélité à la foi, est impliquée la fidélité à la Tradition de l'Église ²⁴. Celle-ci est donc impliquée dans ce critère.

24. La Tradition, c'est le mystère de la parole de Dieu reçue dans le cœur des saints et reconnue par l'Église comme exprimant d'une manière la plus parfaite le contenu le plus authentique de la Révélation.