

# Qu'est-ce que la théologie spirituelle ? Contribution à un questionnement

DENIS CHARDONNENS, OCD

La question de la nature de la théologie spirituelle suscite des réponses différenciées qui mettent au premier plan, de quelque manière que ce soit, l'expérience spirituelle, dont il s'agit de rendre compte théologiquement. La théologie spirituelle, abordée au sein de l'investigation théologique et suivant sa méthodologie, est ressaisie dans son rapport à la spiritualité que l'on peut définir en termes de vie selon l'Esprit : «L'homme psychique n'accueille pas ce qui est de l'Esprit de Dieu : c'est folie pour lui et il ne peut le connaître, car c'est spirituellement qu'on en juge. L'homme spirituel, au contraire, juge de tout, et lui-même n'est jugé par personne» (1 Co 2,14-15). Le jugement par connaturalité de ce qui est de l'Esprit de Dieu signifie une connaissance intime du mystère du Dieu vivant en Jésus-Christ, à partir du vécu de la mission de l'Esprit : «Quand il viendra lui, l'Esprit de vérité, il vous introduira dans la vérité tout entière ; car il ne parlera pas de lui-même, mais ce qu'il entendra, il le dira et il vous dévoilera les choses à venir. Lui me glorifiera, car c'est de mon bien qu'il recevra et il vous le dévoilera» (Jn 16,13-14).

L'Esprit sanctificateur et divinisateur accomplit notre configuration au Christ et, en lui, réalise notre filiation adoptive à l'égard du Père. Dans le déploiement de la vie selon l'Esprit, nous sommes ainsi introduits, avec toute l'Église, dans la vérité tout entière, le mystère même du Père, du Fils et du Saint-Esprit qui sont un seul Dieu: «L'Église, tandis que les siècles s'écoulent, tend constamment vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu»<sup>1</sup>. Ce que nous pourrions appeler une spiritualité mystagogique de la Vérité signifie l'expérience d'un «marcher dans la vérité»<sup>2</sup>, selon laquelle se réalise l'union avec Dieu Trinité, par assimilation à la vérité divine connue et aimée à l'intime de la personne humaine. Il y a, autrement dit, une crois-

---

<sup>1</sup> Cf. *Dei verbum*, n° 8.

<sup>2</sup> Cf. 2 Jn 4-5 : «Je me suis beaucoup réjoui d'avoir rencontré de tes enfants qui marchent dans la vérité (*péripatountas en alètheia*), selon le commandement que nous avons reçu du Père. Et maintenant, Dame, bien que ce ne soit pas un commandement nouveau que je t'écris mais celui que nous possédons depuis le début, je te le demande, aimons-nous les uns les autres»; également 3 Jn 3-4.

sance communautaire et personnelle dans la Vérité qui comporte l'accueil de la geste révélatrice du Dieu vivant en Jésus-Christ<sup>3</sup>.

Un tel dynamisme mystagogique de la Vérité, par grâce, qui traverse toute la vie de l'Église et, en lui, chacun d'entre nous, peut être exprimé en termes de mystique. Celle-ci, marquée du sceau de la gratuité de l'amour de Dieu qui se communique au plus profond de nous-même, consiste en notre participation à la communion trinitaire, dans une connaissance unitive et ineffable du Tout-Autre qui vient demeurer auprès de nous et nous fait demeurer en lui<sup>4</sup> : «Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons vers lui, et nous nous ferons une demeure chez lui» (Jn 14,23). La mystique chrétienne, en tant qu'accomplissement de la relation de communion de l'homme avec Dieu, porte en elle le paradoxe radical de la rencontre entre la créature et le Transcendant qui s'autocommunique dans le Christ, vrai Dieu et vrai homme.

La présence du Tout-Autre, «plus intime que l'intime de nous-même et plus élevé que les cimes de nous-même»<sup>5</sup>, se laisse saisir et exprimer, dans une connaturalité de grâce ouvrant la voie à la théologie apophatique. Afin d'éviter quelque méprise, il convient de noter que la négation, ressortissant à l'apophase, introduit, sur le fondement de la certitude de la foi vive, à une connaissance amoureuse toujours plus profonde de Dieu Trinité qui nous attire à lui dans le Christ.

Une telle connaissance, indicible par la transcendance de la réalité qu'elle saisit encore à l'obscur, ne trouve pas moins, dans le registre oxymorique du langage poético-symbolique, les ressources de l'expression du paradoxe fontal qui se manifeste pleinement dans le mystère pascal du Christ<sup>6</sup> : «Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ! Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom» (Phil 2,6-9). En faveur de l'exercice théologique lui-même et de son *positum*, la mystique chrétienne identifie ainsi la rupture de la similitude qui devient le lieu de saisie du Mystère, à savoir le «Dieu cru-

<sup>3</sup> H. U. von Balthasar affirme, dans ce sens, que l'incarnation du Christ devient le critère de toute vérité authentique, puisque, suivant la Révélation, aucune vérité authentique n'existe en dehors du dynamisme d'une action et d'un processus ; «marcher dans la vérité» est alors, pour les croyants, le moyen de posséder la vérité (cf. *Verbum caro*, in *Opere*, Sezione quinta : *Saggi Teologici 1*, vol. XX, A cura di E. GUERRIERO, «Già e non ancora, 415», Milano-Brescia, 2005, p. 190).

<sup>4</sup> À ce propos, on verra en particulier F. RUIZ, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, «Nuovi saggi teologici», Bologna, 1999, p. 326-328.

<sup>5</sup> Cf. SAINT AUGUSTIN, *Les confessions*, III, 6, 11 (BA 13, p. 382).

<sup>6</sup> R. Maisonneuve fait remarquer que les mystiques ont recours à une dialectique du langage et de l'image, afin de traduire l'infini divin en son ineffabilité, et qu'ils s'appuient sur trois instruments de décodage, à savoir l'amplification hyperbolique, l'antithèse paradoxale et l'épiphanie symbolique. L'antithèse paradoxale – à laquelle nous faisons référence ici – unit des contraires pour faire jaillir, de leur choc, une seule réalité, objet d'une saisie qui incite toujours à un au-delà de son expression et de l'appréhension elle-même (cf. *Les mystiques chrétiens et leurs visions de Dieu un et trine*, «Patrimoine, christianisme», Paris, 2000, p. 38-45).

cifié»<sup>7</sup>. En d'autres termes, elle est intériorisation existentielle du mystère du Christ mort et ressuscité<sup>8</sup>.

La considération de la mystique chrétienne s'inscrit dans celle de la doctrine spirituelle entendue comme mise en forme d'un propos d'expérience des voies de l'union à Dieu, sous la conduite de l'Esprit, dans la condition du disciple de Jésus-Christ, «Chemin, Vérité et Vie» (Jn 14,6)<sup>9</sup>. Cette mise en forme, qui peut se présenter comme la traduction immédiate du vécu de la grâce fructifiant en sainteté, est ordonnée à la sainteté, c'est-à-dire qu'elle vient servir, au sein du Peuple de Dieu, l'appel universel à la sainteté qu'elle signifie prophétiquement. Elle est désignée par Jacques Maritain comme étant le savoir pratiquement pratique, distinct du savoir spéculativement pratique qui renvoie à la théologie morale<sup>10</sup> ; ce savoir-ci, pratique par sa finalité directrice de l'agir selon le bien véritable, est spéculatif, dans le sens où il consiste en une réflexion théologique sur l'agir du point de vue de sa structuration et de son orientation fondamentale.

La théologie spirituelle, fondée sur la foi informée par la charité et traversée par le dynamisme eschatologique de l'espérance, cherche à rendre compte de l'expérience de la vérité de la foi et de son expression dans un corps de doctrine, susceptibles de contribuer à l'approfondissement théologique de la Parole de Dieu au sein de la Tradition vivante de l'Église. À l'intérieur de l'espace théologique, elle étudie l'expérience spirituelle chrétienne qui se déploie et s'accomplit comme mystique. La théologie spirituelle s'arrête en effet à la description du développement progressif de la vie spirituelle, et en fait connaître les structures et les lois, en vue d'un discernement, tant au plan de l'expérience de la grâce elle-même qu'à celui de la mise en forme doctrinale<sup>11</sup>. Quel est alors le statut épistémologique d'une telle démarche et quelle en est plus précisément le propos dans l'investigation et l'exposition théologiques ?

À cet égard, le questionnement concernant la théologie spirituelle, laquelle se présente comme la théologie de la vérité abordée dans le dy-

<sup>7</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié, La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, «Cogitatio fidei, 80», Paris, 1999<sup>3</sup>.

<sup>8</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Mistica e mistero cristiano*, Sezione seconda: *La fede cristiana*, vol. 6, «Già e non ancora, 47», Milano, 1979, p. 18-24.

<sup>9</sup> Cf. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, Initiation 2*, Deuxième édition revue et augmentée d'une Postface, «Vestigia, 19», Fribourg-Paris, 2002, p. 25.

<sup>10</sup> Cf. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, 1946<sup>5</sup>, chap. VIII. Pour un commentaire de cette distinction de J. Maritain, nous renvoyons à J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, p. 26-27.

<sup>11</sup> Nous prenons appui sur la définition que propose Ch.-A. Bernard de la théologie spirituelle : «La teologia spirituale è una disciplina teologica che, fondata sui principi della rivelazione, studia l'esperienza spirituale cristiana, ne descrive lo sviluppo progressivo e ne fa conoscere le strutture e le leggi» (cf. *Teologia spirituale*, Milano, 1987, p. 70). Dans le même sens, F. Ruiz affirme : «La teologia spirituale è la disciplina teologica che studia sistematicamente, a partire dalla rivelazione e dall'esperienza qualificata, l'assimilazione crescente del mistero di Cristo nella vita del cristiano e della chiesa, in processo costante e graduale fino alla perfezione» (cf. *Le vie dello Spirito, Sintesi di teologia spirituale*, p. 25).

namisme de notre itinéraire de sainteté, est en fait celui de la théologie elle-même dans sa capacité de rendre compte de l'œuvre de la grâce qui assure la croissance de la personne humaine dans le Christ et celle de toute l'Église. Afin d'honorer un tel questionnement et de mûrir l'intelligence de ce qu'est la théologie spirituelle, il convient de considérer trois points qui pourront structurer l'élaboration d'une science de la vie spirituelle visant à l'universalité du savoir théologique<sup>12</sup> : d'abord, la théologie spirituelle est une grammaire et une herméneutique de la vie de la grâce ; ensuite, elle est une théologie de l'assentiment de la foi en Dieu Trinité ; enfin, elle rend compte de l'union à Dieu.

## 1. Une grammaire et une herméneutique de la vie de la grâce

Reconnaître à la théologie spirituelle le propos de s'arrêter au développement de l'expérience spirituelle chrétienne, ne signifie pas qu'il faille éluder toute la consistance d'analyse de ce vécu, afin d'en dégager une teneur qui soit en mesure de constituer un apport dans le jugement théologique. Suivant une exigence d'analyse grammatologique et herméneutique, la théologie spirituelle cherchera à rendre compte du dynamisme de la vie de la grâce, sur le fondement et au sein d'une théologie du Saint-Esprit, Amour et Don.

Une saisie de la personne et de l'œuvre du Saint-Esprit, Amour et Don, selon les ressources de l'*intellectus fidei*, nourri du vécu de la grâce, ouvre à la théologie spirituelle comme un espace dans lequel elle peut identifier toujours mieux la conduite de l'Esprit qui «sonde tout, jusqu'aux profondeurs de Dieu» (1 Co 2,10). Si elle est grammaire et herméneutique, c'est en tant qu'exercice spirituel discernant les dons de l'Esprit : «Qui donc entre les hommes sait ce qui concerne l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, nul ne connaît ce qui concerne Dieu, sinon l'Esprit de Dieu. Or, nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, pour connaître les dons gracieux que Dieu nous a faits. Et nous en parlons non pas avec des discours enseignés par l'humaine sagesse, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, exprimant en termes spirituels des réalités spirituelles» (1 Co 2,11-13).

### 1.1 La grâce du Saint-Esprit, Amour et Don

Le Saint-Esprit est personnellement le Don, en tant qu'il procède comme Amour du Père et du Fils : il est le terme où le fruit de l'amour du Père et du Fils, ce qui signifie qu'il procède comme impression ou affection d'amour, éternellement enclin à être donné. Par lui, Don commun du Père et du Fils, les dons spirituels sont communiqués aux hommes : «Il y a,

<sup>12</sup> M.-M. Labourdette note qu'une science spirituelle, visant à l'universalité, est encore à construire : cf. «Qu'est-ce que la théologie spirituelle?», *Revue thomiste* 92 (1992) 355-372, ici p. 371-372.

certaines, diversité de dons spirituels, mais c'est le même Esprit ; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ; diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous» (1 Co 12,4-6). L'Esprit n'est-il pas le don que le Père offre à ceux dont la prière est exaucée : «Si donc vous qui êtes mauvais, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le Père du ciel donnera-t-il l'Esprit Saint à ceux qui l'en prient» (Lc 11,13). Dans ce sens, saint Augustin interprète le don de l'eau vive, dans le quatrième Évangile (Jn 7,37-39 ; 4,7-14) comme étant l'Esprit Saint :

Devons-nous encore prouver que l'Esprit Saint est appelé Don de Dieu dans les saintes Écritures ? Cette preuve, nous la trouvons dans l'Évangile de Jean, qui rapporte ces paroles du Seigneur Jésus Christ : *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, de son sein, comme dit l'Écriture, couleront des fleuves d'eaux vives.* L'Évangéliste ajoute aussitôt : *Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croient en lui* (Jn 7,37-39). D'où cette autre parole de l'Apôtre Paul : *Nous avons été abreuvés d'un même Esprit* (1 Co 12,13). Mais devons-nous appeler don de Dieu cette eau qui est l'Esprit Saint, voilà ce qui est en question. Nous voyons d'une part que, dans ce passage, cette eau est l'Esprit Saint ; nous voyons d'autre part que, dans un autre passage de ce même Évangile, cette eau est appelée don de Dieu. Dans la conversation qu'il eut près du puits avec la Samaritaine, ce même Seigneur lui dit : *Donne-moi à boire.* Celle-ci ayant répondu que les Juifs n'avaient pas de commerce avec les Samaritains, Jésus lui répondit : *Si tu savais le Don de Dieu et celui qui te dit : Donne-moi à boire, toi-même lui en aurais fait la demande et il t'aurait donné de l'eau vive*<sup>13</sup>.

Don par antonomase, le Saint-Esprit est la grâce créée, source de tous les dons de grâce<sup>14</sup>. Si le nom "Don" convient à toute la Trinité, il désigne également le propre du Saint-Esprit qui est une personne distincte du Père et du Fils. En tant que tel, le nom "don" signifie la relation entre un donateur et un bénéficiaire, ce qui conduit à reconnaître que le Don personnel entretient un rapport avec les créatures rationnelles, c'est-à-dire les hommes et les anges. Pourtant, il ne convient pas de conclure que le nom "Don" revient au Saint-Esprit seulement du point de vue de son agir dans l'économie du salut, mais selon sa propriété éternelle, constitutive de sa personne, relativement à sa procession du Père et du Fils.

Le fait que la nature divine soit donnée par le Père au Fils et au Saint-Esprit ne remet pas en cause ce qui revient en propre au Saint-Esprit,

<sup>13</sup> Cf. *De Trinitate*, XV, 19, 33 (BA 16, p. 512-515).

<sup>14</sup> Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, 2 *Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, sol.; également *Lectura super Evangelium Ioannis 4,10* [*Super Ioan.*], lect. 2, n° 577 (Marietti 1952<sup>5</sup>) : «Viva autem aqua est quae suo principio continuatur, et effluit. Secundum hoc ergo gratia Spiritus sancti recte dicitur aqua viva, quia ita ipsa gratia Spiritus sancti datur homini quod tamen ipse fons gratiae datur, scilicet Spiritus sanctus. Immo per ipsum datur gratia». Concernant la théologie thomastique du Saint-Esprit, comme Don, raison de tous les dons, cf. G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, «Théologies», Paris, 2004, p. 263-320.

le Don personnel, enclin à être donné de toute éternité et donné effectivement dans le temps à ceux qui le reçoivent et qui sont transformés par lui:

On parle de don avant qu'il y ait donation actuelle, dès là seulement que la chose est apte à être donnée. La personne divine s'appelle donc éternellement "Don", bien qu'elle soit donnée dans le temps. D'ailleurs le fait que ce nom implique un rapport à la créature ne suffit pas à en faire un attribut essentiel: cela suppose que quelque chose d'essentiel est inclus dans sa notion, comme l'essence est incluse dans la notion de personne<sup>15</sup>.

Le nom Don est donc un nom personnel en tant qu'il implique une relation d'origine, c'est-à-dire que le Saint-Esprit procède comme Amour et Don du Père et du Fils, unique principe de sa procession. Du point de vue de la relation aux bénéficiaires, à partir de la relation d'origine qui fonde l'économie du Saint-Esprit, il convient de reconnaître que la troisième personne de la Trinité est donnée dans la vie de la grâce. Nous ne recevons pas seulement des effets du Saint-Esprit, mais il nous est donné de jouir librement de sa présence et de le posséder, ce qui requiert une élévation de notre nature par le don surnaturel de la grâce sanctifiante dont la source est l'Esprit du Christ:

D'une personne divine, on dit qu'elle est d'un autre, soit en raison de son origine, comme lorsque l'on dit que le Fils est du Père, soit parce qu'elle est en la possession d'un autre. Nous possédons en effet ce dont nous pouvons librement user ou jouir, comme nous le voulons. Une personne divine, à cet égard, ne peut être possédée que par la créature raisonnable unie à Dieu. Les autres créatures peuvent bien être mues par une personne divine, mais non pas de manière à pouvoir jouir de la personne divine et à pouvoir mettre en œuvre ses effets. La créature raisonnable peut parfois atteindre cela: lorsqu'il lui est donné de participer au Verbe divin et à l'Amour qui procède, de telle sorte qu'elle peut librement connaître Dieu en vérité et l'aimer droitement. C'est pourquoi seule la créature raisonnable peut posséder une personne divine. Mais elle ne peut pas y parvenir par ses propres forces: il faut donc que cela lui soit donné d'en haut; or, ce que nous tenons d'ailleurs, nous disons que cela nous est donné. Et ainsi il convient à une personne divine d'être donnée, et d'être le Don<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. *Summa theologiae*, 1a, q. 38, a. 1, ad 4: «Donum non dicitur ex eo quod actu datur : sed inquantum habet aptitudinem ut possit dari. Unde ab aeterno divina persona dicitur Donum, licet ex tempore detur. Nec tamen per hoc quod importatur respectus ad creaturam, oportet quod sit essentialis: sed quod aliquid essentialis in suo intellectu includatur, sicut essentialis includitur in intellectu personae».

<sup>16</sup> Cf. 1a, q. 38, a. 1, c.: «Persona autem divina dicitur esse alicujus, vel secundum originem, sicut Filius est Patris ; vel inquantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur illud quo libere possumus uti vel frui, ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi a rationali creatura Deo conjuncta. Aliae autem creaturae moveri quidem possunt a divina persona; non tamen sic quod in potestate earum sit frui divina persona, et uti effectu ejus. Ad quod quandoque pertingit

Notre participation objective à la procession du Verbe et de l'Amour a lieu par un don créé qui soit proportionné à notre nature et qui soit le principe de notre sanctification et de notre divinisation, ce qui rend compte à la fois de la non-confusion entre Dieu et l'homme dans l'œuvre de la divinisation et de l'autonomie de la personne humaine, être de conscience et de liberté, appelé à l'union à Dieu. Le don habituel de la grâce, qui rejoint la consistance ontologique de l'homme et la respecte, dispose la personne humaine à recevoir le Saint-Esprit lui-même et l'habilite à la participation de la communion trinitaire:

La grâce sanctifiante dispose l'âme à posséder la personne divine ; c'est ce que signifie l'expression : «Le Saint-Esprit est donné selon le don de la grâce». Et ce don même qu'est la grâce provient du Saint-Esprit ; et cela est signifié par saint Paul lorsqu'il dit que *l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit* (Rm 5,5)<sup>17</sup>.

Aussi la grâce habituelle n'agit-elle pas sur l'âme par manière de cause efficiente, mais de cause formelle, en tant que qualité qui adapte la personne humaine à la vie divine, à partir de ce qu'elle est, et l'élève à la vie surnaturelle dans l'Esprit qui se donne à elle<sup>18</sup>. Elle ne saurait être une substance, car la substance signifie la nature même d'une réalité existante ou une partie de cette nature. En outre, parce qu'elle perfectionne la nature en lui étant surajoutée, elle ne peut se confondre avec la substance, mais elle est bien plutôt une forme accidentelle, c'est-à-dire une disposition stable rentrant dans le genre de la qualité. Puisqu'elle est une qualification de l'essence de l'âme, le mode d'être de la grâce sanctifiante est inférieur à celui de l'âme qui subsiste par soi. Pourtant, en tant qu'expression et participation de la bonté souveraine de Dieu, elle est plus noble que la nature de l'âme et est ainsi en mesure de la perfectionner<sup>19</sup>.

Dieu Trinité est la cause efficiente de la grâce transformatrice de l'être humain dans le Christ. Plutôt que de retenir, avec saint Thomas, l'inhérence d'une grâce créée sanctifiante dans l'âme, qui pourrait être comprise comme un intermédiaire objectif entre Dieu et l'homme justifié, Karl Rahner préfère affirmer que Dieu est cause quasi formelle de la présence d'inhabitation trinitaire. En effet, l'inhabitation de l'Esprit Saint, à raison de la grâce habituelle, pourrait être entendue, à tort, comme une

---

rationalis creatura ; ut puta cum sic particeps fit divini Verbi et procedentis Amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire: unde oportet quod hoc ei desuper detur; hoc enim nobis dari dicitur, quod aliunde habemus. Et sic divinae personae competit dari, et esse bonum».

<sup>17</sup> Cf. 1a, q. 43, a. 3, ad 2: «Gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam; et significatur hoc, cum dicitur quod Spiritus Sanctus datur secundum donum gratiae. Sed tamen ipsum donum gratiae est a Spiritu Sancto: et hoc significatur, cum dicitur quod *caritas Dei diffunditur per Spiritum Sanctum*».

<sup>18</sup> Cf. 1a2ae, q. 110, a. 2, c. et ad 1.

<sup>19</sup> Cf. 1a2ae, q. 110, a. 2, ad 2.



conséquence de la grâce<sup>20</sup>. Dieu est bien plutôt, d'après K. Rahner, le principe de détermination intrinsèque de l'être humain du point de vue de son devenir dans la grâce, selon une causalité qui ne saurait être purement et simplement formelle, mais quasi formelle, dans le sens où la transcendance de Dieu exclut toute composition ontologique avec les créatures. Si la forme divine ne se mélange point aux créatures, mais demeure dans sa transcendance absolue, il n'empêche qu'elle signifie l'autodonation de Dieu qui informe et transforme la personne humaine pour la conduire à sa perfection en lui<sup>21</sup>. Dans son autocommunication, Dieu se donne à l'intime de la personne humaine et fonde ainsi, selon la causalité quasi formelle, le déploiement d'une relation d'interpersonnalité.

Le Maître d'Aquin insiste, pour sa part, sur le fait que la grâce, intermédiaire subjectif, provient du Saint-Esprit lui-même, le Don réalisant la sanctification intérieure de l'homme. En d'autres termes, la grâce sanctifiante est la conséquence du don que Dieu fait de lui-même à l'homme et elle s'ouvre, dans l'intériorité la plus profonde de l'homme, à Dieu lui-même qui attire la personne humaine au partage de sa propre vie.

Dans son commentaire aux *Sentences*, saint Thomas clarifie la question du rapport entre le Don incrée du Saint-Esprit et le don créé de la grâce sanctifiante, en considérant le point de vue de l'homme bénéficiaire de la grâce et celui de l'Esprit qui est donné. Il s'interroge plus précisément sur la priorité de l'un par rapport à l'autre et enseigne que, du côté de celui qui reçoit, la disposition comporte une priorité relativement à ce à quoi elle dispose, mais non point du côté de l'agent et de la fin<sup>22</sup>: aussi les dons de la grâce sanctifiante nous disposent-ils à recevoir la per-

<sup>19</sup> Cf. 1a2ae, q. 110, a. 2, ad 2.

<sup>20</sup> Cf. «Pour la notion scolastique de la grâce incrée», dans : *Écrits théologiques*, t. 3, Paris, 1963, p. 37-69, ici p. 43.

<sup>21</sup> Cf. *Corso fondamentale sulla fede, Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma, 1977, p. 167-171. Dans la ligne de Karl Rahner, Y. Congar enseigne que l'assimilation de la créature raisonnable au propre des personnes divines, effet de l'opération une de la Trinité, ressortit à une causalité quasi formelle ou exemplaire qui signifie que la forme ne compose pas physiquement avec le bénéficiaire, mais lui demeure transcendante (cf. *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 2002<sup>3</sup>, p. 352-356). Saint Thomas souligne également toute l'importance de la causalité exemplaire, eu égard à l'agir des personnes divines *ad extra*, mais retient que la grâce sanctifiante est cause formelle. Certes, dans son *Écrit sur les Sentences*, il parle d'une inhérence formelle du Saint-Esprit – formulation qui ne réapparaît pas dans ses œuvres ultérieures –, afin de signifier l'inhésion de l'amour de charité approprié à l'Esprit et par lequel nous sommes rendus conformes au Christ dans l'Esprit : «Si [formalem causam] inhaerentem, sic adoptati sumus per Spiritum sanctum cui appropriatur caritas, secundum quam formaliter meremur. Ideo dicitur Ephes. 1,13 : *Signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostrae*» (cf. 3 *Sent.*, d. 10, q. 2, a. 1, q. 3, sol. 3). Au sujet de la position de saint Thomas, on verra L.-Th. SOMME, *Fils adoptifs de Dieu par Jésus-Christ, La filiation divine par adoption dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*, «Bibliothèque thomiste, 48», Paris 1997, p. 26 ; l'Auteur s'appuie lui-même sur l'interprétation de S. I Döckx, *Fils de Dieu par grâce*, Paris 1948, p. 23, note 4.

<sup>22</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, q. 2, sol. 1 : «Ipsemet Spiritus sanctus procedit temporali processione, vel datur, et non solum dona ejus. Si enim consideremus processionem Spiritus sancti ex parte ejus a quo procedit, non est dubium quin secundum illum respectum ipsemet Spiritus sanctus procedat. Si autem consideremus processionem secundum respectum ad id in quod procedit, tunc, [...], respectus iste in Spiritu sancto ponitur, non quia ipse realiter referatur, sed quia alterum refertur ad ipsum. Cum



sonne du Saint-Esprit et nous conforment-ils à l'Esprit du Christ; pourtant, la priorité absolue revient à la personne du Saint-Esprit, et du point de vue de l'origine de la grâce créée et du point de vue de sa fin. Le Saint-Esprit nous est ainsi le plus proche et le plus intime, parce qu'il nous est donné et qu'il est la raison de tous les dons<sup>23</sup>.

Lorsque saint Jean de la Croix, dans son commentaire de la première strophe de la *Vive flamme d'amour*, rend compte de l'union transformante, qui est fécondité de la vie de la grâce, il affirme la présence objective du Saint-Esprit et son opération dans l'âme:

Cette *flamme d'amour* (*llama de amor*) est l'esprit de son Époux, qui est l'Esprit Saint, que l'âme sent désormais en soi non seulement comme un feu qui la tient consumée et transformée en suave amour, mais comme un feu qui, en outre, brûle en elle et jette flamme, comme j'ai dit ; et cette flamme, chaque fois qu'elle flamboie, baigne l'âme en gloire, et la rafraîchit en un flot de vie divine. Et telle est l'opération du Saint-Esprit (*operación del Espíritu*) en l'âme transformée en amour, que les actes qu'il fait à l'intérieur, c'est de jeter des flammes, qui sont des illuminations d'amour, en qui, la volonté de l'âme lui étant unie aime d'une façon très sublime, étant faite un seul amour avec cette flamme<sup>24</sup>.

La doctrine spirituelle du carme espagnol, expression d'une expérience de la grâce jusqu'en son sommet en cette vie, met en lumière, au bénéfice d'un approfondissement théologique, le mystère du Don premier au fondement de l'économie du Saint-Esprit qui nous offre une participation de ce qu'il est lui-même et qui nous conduit au partage de la vie trinitaire:

Et cette âme étant si proche de Dieu, puisqu'elle est transformée en flamme d'amour, en laquelle se communiquent le Père, le Fils et l'Esprit Saint, est-il incroyable de dire qu'elle goûte une trace de la vie éternelle ? Mais non parfaitement, parce que la condition de cette vie ne le permet pas. Mais la délectation que ce flamboiement de l'Esprit Saint opère en elle est si vive qu'elle lui communique la saveur de la vie éternelle<sup>25</sup>.

---

igitur in acceptione donorum ipsius non solum relatio nostra terminetur ad dona, ut ipsa ipsius non solum relatio nostra terminetur ad dona, ut ipsa tantum habeamus, sed etiam ad Spiritum sanctum, quia aliter ipsum habemus quam prius ; non tantum dicuntur dona ipsius procedere in nos, sed etiam ipsemet ; secundum hoc enim ipse dicitur referri ad nos, secundum quod referimur in ipsum. Et ideo procedit ipse in nos et dona ipsius : quia et dona ejus recepimus, et per eadem ad ipsum nos aliter habemus, inquantum per dona ejus ipsi Spiritui sancto conjungimur, per donum nos sibi assimilanti».

<sup>23</sup> Cf. 3 *Sent.*, d. 2, q. 2, a. 2, q. 2, sol. 2, ad 3 : «Spiritus sanctus etiam dicitur propinquior nobis, inquantum per ipsum omnia dona nobis donantur».

<sup>24</sup> Cf. JEAN DE LA CROIX, Docteur de l'Église, *Œuvres complètes*, selon l'édition crítica espagnole, Nouvelle traduction par A. BORD, Paris, 2003, p. 1188-1189, n° 3 (pour le texte original espagnol: cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva B*, Cancion 1, n° 3, in *Obras completas*, 3<sup>e</sup> Edición, Revisión textual, introducciones y notas al texto : J. V. RODRÍGUEZ, Introducciones y notas doctrinales: F. RUIZ SALVADOR, Madrid, 1988, p. 775).

<sup>25</sup> Cf. *Vive flamme d'amour B*, str. 1, n° 6, p. 1190-1191 ; *Llama de amor viva B*, Cancion 1, n° 6, p. 776-777.

Le Saint-Esprit est le don du Père et du Fils qui se donnent en lui aux hommes. Bien qu'il ne soit pas principe du Fils, il est toutefois principe de l'effet selon lequel le Fils est donné ou envoyé à partir du Père; qu'il nous soit donné, cela provient de l'Amour du Père : «Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique» (Jn 3,16)<sup>26</sup>.

En raison de la grâce sanctifiante, le Saint-Esprit habite l'Église et le cœur des croyants comme en un temple<sup>27</sup>, et, avec lui, le Père et le Fils viennent y demeurer: «Et je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet, pour qu'il soit avec vous à jamais, l'Esprit de Vérité, que le monde ne peut pas recevoir, parce qu'il ne le voit pas ni ne le reconnaît. Vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure auprès de vous, qu'il est en vous» (Jn 14,16-17)<sup>28</sup>:

Puisque la charité par laquelle nous aimons Dieu est en nous par l'Esprit Saint, cet Esprit lui-même doit être en nous aussi longtemps que la charité y est. C'est pourquoi l'Apôtre dit en 1 Co 3,16 : *Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit Saint habite en vous?* – C'est l'Esprit Saint qui nous rend amoureux de Dieu; or tout aimé est en quelque façon dans l'aimant; il est donc nécessaire que, par l'Esprit Saint, le Père et le Fils habitent également en nous<sup>29</sup>.

L'inhabitation intime du Saint-Esprit, et avec elle, celle du Père et du Fils, constitue le prolongement, dans l'économie de la grâce, de l'interiorité réciproque des trois personnes divines à laquelle nous participons. Autrement dit, par la grâce du Saint-Esprit – l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs (cf. Rm 5,5) –, non seulement Dieu demeure en nous, mais aussi nous-mêmes demeurons en Dieu, ce que saint Thomas met remarquablement en évidence:

Dieu aime manifestement beaucoup ceux qu'il a rendus amoureux de lui par l'Esprit Saint. Un tel bien ne peut en effet être conféré autrement que

<sup>26</sup> Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, 1 *Sent.*, d. 18, q. 1, a. 3, ad 3; 1a, q. 38, a. 2, ad 1.

<sup>27</sup> Cf. *Lumen Gentium*, n° 4.

<sup>28</sup> Lorsque saint Thomas d'Aquin interprète ce passage, il s'arrête, d'une part, à la familiarité du Saint-Esprit à l'égard des apôtres, d'autre part à son inhabitation intime : «Ratio autem huius est, quia apud vos manebit. Ubi primo nota Spiritus sancti ad Apostolos familiaritatem quia apud vos manebit, idest ad utilitatem vestram ; Ps. 142,10 : *Spiritus tuus bonus deducet me in viam rectam* ; Sap. 12,1 : *O quam bonus Spiritus tuus, Domine, est in omnibus*. – Secundo quamdam eius intimam inhabitationem, quia in nobis erit, idest in intimo cordis nostri ; Ez. 11,19 : *Et spiritum novum tribuam in visceribus eorum*» (cf. *Super Ioan. 14,17*, lect. 4, n° 1920).

<sup>29</sup> Cf. *Summa contra Gentiles* [SCG], IV, cap. 21, n° 3576 (trad. française : cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils, Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, Traduction inédite par V. AUBIN, C. MICHON et D. MOREAU, *Livre IV : La Révélation*, Traduction, présentation et notes par D. MOREAU, Paris, 1999, p. 154, n° 3) : «Cum caritas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum Sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritus Sanctus in nobis sit, quandiu caritas in nobis est. Unde Apostolus dicit, 1 Cor. 3,16 : *Nescitis quoniam templum, Dei estis, et Spiritus Sanctus habitat in vobis* ? Cum igitur per Spiritum Sanctum Dei amatores efficiamur ; omne autem amatum in amante est, inquantum huiusmodi : necesse est quod per Spiritum Sanctum Pater etiam et Filii in nobis habitent».

par amour, comme cela ressort bien des Proverbes 8,17 où il est dit, de la bouche du Seigneur: *Moi, j'aime ceux qui m'aiment – non pas comme si nous avions aimé Dieu en premier, mais puisque Dieu le premier nous a aimés*, ainsi qu'il est dit en 1 Jn 4,10. Or tout aimé est dans l'aimant. Il est donc nécessaire que par l'Esprit Saint, non seulement Dieu soit en nous, mais aussi nous en lui. C'est pourquoi il est dit en 1 Jn 4,16: *Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui*; et plus haut (1 Jn 4,13): *A ceci nous comprenons qu'il demeure en nous, et nous en lui: il nous a donné de son Esprit*<sup>30</sup>.

## 1.2 La théologie spirituelle comme grammaire et herméneutique

La vie de la grâce, selon laquelle le Saint-Esprit nous est donné, construit notre être nouveau dans le Christ. Étant par grâce ce que le Fils est par nature, nous partageons désormais, avec le Christ, de par l'Esprit de Dieu, l'héritage que nous offre le Père: «En effet, tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrire: Abba ! Père ! L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu. Enfants, et donc héritiers; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui» (Rm 8,14-17). L'Esprit Saint, qui vivifie celui en lequel il habite (cf. Rm 8,10-11), l'introduit dans la création nouvelle et l'établit dans sa condition de fils adoptif de Dieu par Jésus-Christ. Sous l'effet de la grâce de l'Esprit, le croyant est conduit à la reconnaissance de son ultime interlocuteur, lorsqu'il s'écrit: «Abba ! Père !». La filiation (*hyiothesia*) signifie alors la nouveauté de la relation de l'homme avec Dieu, laquelle est participation à la connaissance que le Fils a du Père (cf. Mt 11,27)<sup>31</sup>.

La grâce du Saint-Esprit, réalisant notre conformation au Christ, assure ainsi le déploiement d'une relation dialogique entre nous-mêmes et Dieu, c'est-à-dire une relation d'amour dans la vérité qui se construit dans notre participation au mystère pascal du Christ, Vérité qui se donne par amour pour le salut des hommes. Aussi n'y a-t-il point de vécu de la grâce qui ne soit marqué du signe paradoxal de la croix glorieuse du Sauveur nous libérant du péché et de la mort, et nous conduisant à la connais-

<sup>30</sup> Cf. SCG, IV, cap. 21, n° 3577 (trad. française, p. 154, n° 4): «Manifestum est quod Deus maxime amat illos quos sui amatores per Spiritum Sanctum constituit, non enim tantum bonum nisi amando conferret, unde Proverb. 8,17 dicitur ex persona Domini: *Ego diligentes me diligo*; – non quasi nos prius dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos, ut dicitur 1 Ioan. 4,10. Omne autem amatum in amante est. Necesse est igitur quod per Spiritum Sanctum non solum Deus sit in nobis, sed etiam nos in Deo. Unde dicitur 1 Ioan. 4,16: *Qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in eo*; et iterum: 13 *In hoc intelligimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu Suo dedit nobis*».

<sup>31</sup> Cf. S. LÉGASSE, *L'epistola di Paolo ai Romani*, Traduzione dal francese di P. CRESPI, Brescia, 2004, p. 388-395.

sance du Père: «Je n'ai rien voulu savoir parmi vous, dit saint Paul, sinon Jésus-Christ, et Jésus Christ crucifié» (1 Co 2,2); dans ce sens encore, il adresse cette prière au Père: «Qu'il daigne selon la richesse de sa gloire, vous armer de puissance par son Esprit pour que se fortifie en vous l'homme intérieur, que le Christ habite en vos cœurs par la foi, et que vous soyez enracinés, fondés dans l'amour. Ainsi vous recevrez la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la Largeur, la Longueur, la Hauteur et la Profondeur, vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, et vous entrerez par votre plénitude dans toute la Plénitude de Dieu» (Eph 3,16-19).

C'est de cette fortification de l'homme intérieur dans le Christ qu'a pour propos de rendre compte la théologie spirituelle à partir du vécu de la grâce. Principe de détermination intrinsèque, la grâce habituelle – comme nous l'avons vu – perfectionne la nature de la personne humaine, afin que celle-ci s'accomplisse comme personne, en atteignant à «la plénitude du Christ» (Eph 4,13). La construction et l'accomplissement de la personne humaine comportent des modalités diversifiées, qui sont autant d'harmoniques de la richesse des dons de la grâce dont Dieu pourvoit la personne aimée, dans ce qu'elle est elle-même et dans son agir libre ordonné au bien véritable.

La richesse du déploiement des dons de la grâce constitue donc ce que nous pourrions appeler le biotope de la théologie spirituelle, c'est-à-dire essentiellement la vie nouvelle dans le Christ, qu'elle est appelée à discerner. Elle cherchera à manifester la cohérence interne de la vie de la grâce, et elle l'interprétera à la lumière de la Parole de Dieu accueillie en Église. Dans le cadre de l'approfondissement théologique de la Parole de Dieu, la théologie spirituelle dégagera des critères et des lois, suivant une démarche interdisciplinaire, justifiée par le fait que le donné de grâce, comme vécu de la Parole, engage la totalité de la personne humaine dans son chemin d'union à Dieu et de communion fraternelle, à la suite du Christ.

La théologie spirituelle s'appuie alors sur les sciences qui sont en mesure d'éclairer son discernement sur l'homme et son positionnement dans la création et dans l'histoire. Attachée à une écologie de la personne, sur le fondement d'une théologie de la nature et de la grâce, elle mûrit l'intelligence de l'expérience religieuse théologale-ecclésiale. Elle identifiera, à cet égard, la relationalité qui structure cette expérience, jusqu'au plan de l'interculturalité, essentiellement celle ressortissant au rapport de la foi avec la pluriculturalité. Elle a donc pour tâche de mettre en lumière le noyau intelligible des phénomènes – tant spirituels que psycho-physiques – appartenant à l'expérience de la personne existant comme être de liberté et de culture<sup>32</sup>.

Grammaire et herméneutique de la vie de la grâce, la théologie spirituelle est le fait d'une démarche prioritairement inductive, puisqu'elle

<sup>32</sup> Cette mise en lumière du noyau intelligible des phénomènes est soulignée par Ch.-A. BERNARD, *Théologia spirituale*, p. 89.

part d'un "donné", à savoir l'expérience du Don de Dieu, au sein de l'économie du salut. L'expérience spirituelle, au sens plein du terme, est une saisie personnelle – à partir du noyau de la personne qui se tient dans l'existence – de la relation que Dieu tisse avec elle dans l'Esprit et qui, selon l'économie de la grâce, la rend conforme à son Fils, son unique Parole. En d'autres termes, de par le don de l'Esprit de Jésus, nous sommes conduits au Christ et assimilés à la Parole de Vérité qu'il est lui-même, en tant que diction du Père manifestée aux hommes. Pour cette raison, l'expérience de Dieu, par grâce, est le vécu dialogique de la Parole, suivant le dynamisme du «marcher dans la vérité»<sup>33</sup>, source de sens, entendu comme signification et orientation. Il n'est point d'expérience spirituelle qui ne s'inscrive dans une histoire de la vérité<sup>34</sup> et qui ne comporte d'historicité<sup>35</sup>.

Cette dernière induit à une manière d'exercice théologique qui soit une théologie de l'avènement de la Parole (*Wortgeschehen*), marqué par le rapport fécond entre l'événement et le sens, tel qu'il s'exprime dans la Parole de Dieu écrite, prise conjointement avec la Tradition<sup>36</sup>. L'instance de discours, fondée sur le *Wortgeschehen* et fixée dans l'Écriture lue en Église, est marquée par une distanciation entre le geste pascal de Jésus, plénitude de la nomination de Dieu parmi les hommes, et l'interprétation kérygmatisque se développant en un «procès de parole»<sup>37</sup>. Or, plutôt que de s'accroître inexorablement suivant une approche linéaire de l'histoire, la distanciation est assumée paradoxalement dans une actualité de sens, inhérente à la Parole, sous l'influence de l'Esprit Paraclet qui dévoile l'ordre nouveau issu de la mort et de la résurrection du Christ: «Il ne parlera pas de lui-même, mais ce qu'il entendra, il le dira et il vous dévoilera les choses à venir» (Jn 16,13). Aussi le déploiement de l'avènement de la Parole en Jésus-Christ mort et ressuscité ouvre toujours plus, sous l'influence

<sup>33</sup> P. Coda note qu'il y a une signification de "parcours" intrinsèque dans le concept d'expérience, ce qui apparaît dans le terme latin *ex-per-iri* et dans le terme allemand *Er-fahrung* (cf. *Il logos e il nulla. Trinità religioni, mistica*, «Collana di teologia, 45», Roma, 2003, p. 462-463, nota 288). L'Auteur s'appuie en particulier sur A. FABRIS, «Esperienza e mistica», in: A. MOLINARO, E. SALMANN (éd.), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Roma, 1997, p. 13-28.

<sup>34</sup> Cf. K. RAHNER, «L'historicité de la théologie», dans: *Écrits théologiques*, XI, p. 82: «Zu den fundamentalen Daten der Theologie, ja des christlichen Dogmas selbst gehört di Erfahrung, daß es eine Offenbarungsgeschichte, also eine Geschichte der von Gottes freier personaler Tat uns zugeschickten und für uns heilsbedeutsamen Wahrheit gibt» (cf. «Zur Geschichtlichkeit der Theologie», *Schriften*, VIII, p. 90).

<sup>35</sup> Cela est particulièrement souligné par H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Traduzione a cura di G. VATTIMO, Milano, 1983, p. 401-418.

<sup>36</sup> La Constitution *Dei verbum* (cf. n° 24) enseigne à cet égard que la sainte théologie est complètement fondée sur la Parole de Dieu: «Sacra Theologia in verbo Dei scripto, una cum Sacra Traditione, tamquam in perenni fundamento innititur, in eoque ipsa firmissime roboratur semperque iuveniscit, omnem veritatem in mysterio Christi conditam sub lumine fidei perscrutando».

<sup>37</sup> Cf. P. RICŒUR, «Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole, Étude», dans: Collectif, *Exégèse et herméneutique*, Paris, 1971, p. 302 et 313. F.-X. AMHERDT donne des explications très éclairantes au sujet de cette expression et de l'enseignement de Paul Ricœur concernant l'instance de discours: cf. *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique, En débat avec la New Yale Theology School*, Préface de PH. SECRÉTAN, Paris-Fribourg (Suisse), 2004, p. 226-228 en particulier.

de l'Esprit de vérité, des espaces interprétatifs qui sont autant de relectures de la Parole de Dieu écrite, au sein de la Tradition vivante de l'Église en marche, et qui sont écoute de la Parole. Il y a en effet de l'oralité dans l'Écriture à travers la voix narrative qui s'adresse au lecteur, suivant un ordre référentiel qui constitue le monde du texte<sup>38</sup>; par elle, l'Esprit suscite, chez le lecteur, l'écoute dialogique de la foi qui lui donne de se laisser transformer par la Parole et de «marcher dans la vérité». Aussi lire est-ce fondamentalement écouter, dans l'Esprit, et laisser la Parole ad-venir, comme source ontophanique et doxologique du vécu de la Vérité.

Théologie de la Parole, la théologie spirituelle s'attache alors à interpréter, c'est-à-dire à entrer dans «le procès de parole», en tant que ré-écriture du vécu de la Vérité prononcée et inscrite dans un itinéraire de sainteté<sup>39</sup>: «Vous êtes manifestement une lettre du Christ remise à nos soins, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur les cœurs» (2 Co 3,3). En tant qu'herméneutique de la vie selon l'Esprit, elle est un acte d'interprétation de l'événement Jésus-Christ connu et aimé, suivant des critères et des règles, ressortissant à la grammaire de la foi et permettant de signifier correctement le Sens qui ad-vient dans la proclamation de la Parole en Église<sup>40</sup>.

Tandis qu'elle postule la plénitude du Sens en Jésus-Christ, la théologie spirituelle n'est point une déconstruction grammatologique du signe faisant signification, au profit de la trace comme jeu des différences langagières<sup>41</sup>, mais, traversée par la *phônè* de la Parole, elle est tout entière ressaisie par le Sens qu'elle scrute et dont elle exprime l'ontophanie à partir et dans l'expérience chrétienne. Elle se fait, comme telle, généalogie, «réécrivant» ensemble origine et histoire, c'est-à-dire la fontalité de la Parole de Dieu en Jésus-Christ et l'ad-venir du Sens dans l'histoire du salut

<sup>38</sup> Cf. P. RICŒUR, «L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique», dans: *Lectures 3*, «La couleur des idées», Paris, 1994, p. 311. Cl. Geffré précise que, selon P. Ricœur, le monde du texte ou la chose du texte n'est ni la compréhension de l'intention de l'auteur ni l'explication de la structure du texte sur laquelle est centrée la méthode structurale; il s'agit bien plutôt de la référence du discours, c'est-à-dire, non point ce qui est dit, mais ce *sur quoi* il est dit et qui constitue le déploiement du texte. P. Ricœur, à la suite de M. Heidegger, veut parvenir à une ontologie du langage, selon laquelle le langage est le dire de l'être du monde avant d'être l'instrument de la communication (cf. *Le christianisme au risque de l'interprétation*, «Cogitatio fidei», 120», Paris, 1983, p. 52-55).

<sup>39</sup> Cl. Geffré met en œuvre un projet de théologie qui est essentiellement une herméneutique, c'est-à-dire phénomène d'écriture: cf. *Le christianisme au risque de l'interprétation*, p. 67-72; *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, 2001, p. 11-38.

<sup>40</sup> Un auteur tel que P. Holmer (cf. *The Grammar of Faith*, New York, 1978), représentant de la *New Yale Theology School*, propose une méthode théologique grammaticale, au sens où la théologie a pour tâche de décrire les règles intra-bibliques qui guident la façon dont l'Église s'approprie l'enseignement de la Révélation; elle permet ainsi de parler correctement de Dieu et du monde, en mettant en œuvre une herméneutique de sens qui demeure intra-biblique. Tout en reconnaissant la contribution de P. Holmer, nous privilégions, avec P. Ricœur, une herméneutique passant par «le monde du texte», c'est-à-dire comme déploiement du texte. À ce propos, on verra F.-X. AMHERDT, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique*, p. 496-497; 586-590.

<sup>41</sup> Cette position est notamment celle de J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, 1967, p. 95. 108. Elle est abordée par Cl. GEFFRÉ, dans *Le christianisme au risque de l'interprétation*, p. 43-46.



qui est histoire de la vérité. Aussi est-elle un savoir sapientiel généalogique indiquant «tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment»<sup>42</sup> et qu'il révèle, par son Esprit, à savoir l'accomplissement du Mystère en Jésus-Christ, mort et ressuscité, que nous sommes appelés à accueillir dans la foi: «“Qui a connu la pensée du Seigneur, pour pouvoir l'instruire ?”<sup>43</sup> Et nous l'avons, nous, la pensée du Christ» (1 Co 2,16).

Le vécu de la Vérité, dont rend compte la théologie spirituelle, ne saurait être saisi sans la référence à la confession de foi trinitaire qui exprime la doxologie actualisée constamment dans l'Église, par le don de l'Esprit<sup>44</sup>. La confession de foi est telle, parce qu'engageant l'assentiment le plus profond de la personne humaine, elle signifie l'ouverture et la participation à la vie même de Dieu Trinité. Or, la théologie spirituelle vient recueillir l'expérience de la doxologie et en constitue la grammaire, afin de devenir elle-même doxologie.

## 2. Une théologie de l'assentiment de la foi en Dieu Trinité

La théologie est une science de la foi, au sens où elle est toute relative à la foi, du point de vue de son contenu ainsi qu'au plan de sa démarche qui s'effectue sous la dépendance de la foi. En tant que science subordonnée à la science même de Dieu et des bienheureux, de laquelle elle reçoit ses principes, c'est-à-dire les articles de la foi<sup>45</sup>, elle met en œuvre les ressources de la raison éclairée et conduite par la foi<sup>46</sup>, afin de manifester la cohérence interne du donné de la révélation. Sous le régime de la foi, elle constitue un avant-goût de la vision de gloire<sup>47</sup>, où Dieu sera vu tel qu'il est en lui-même, et elle donne accès, dès maintenant en tant qu'exercice de la vie théologale, à la connaissance des réalités les plus hautes, bien que ce soit encore à l'obscur, dans l'état de voie, compte tenu de la faiblesse de notre intelligence:

Rien n'empêche qu'une connaissance plus certaine selon sa nature soit en même temps moins certaine pour nous; cela tient à la faiblesse de

<sup>42</sup> Cf. 1 Co 2,9 qui se réfère à Si 1,10.

<sup>43</sup> Cf. Is 40,13.

<sup>44</sup> Cf. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Sesta edizione con Nuova Prefazione, «Biblioteca di teologia contemporanea, 45», Brescia, 1997, p. 405.

<sup>45</sup> Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, 1a, q. 1, a. 2. On verra, à ce sujet, l'excellent exposé de J.-P. Torrell sur la théologie comme science et sagesse, suivant le Maître d'Aquin : cf. *La théologie catholique*, Deuxième édition revue et augmentée d'un post-scriptum, «Initiations», Paris, 2008, p. 55-76.

<sup>46</sup> Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, 1 *Sent.*, Prol., q. 1, a. 1, sol. : «Est alia Dei contemplatio, qua videtur immediate per suam essentiam ; et haec perfecta est, quae erit in patria et est homini possibilis secundum fidei suppositionem. Unde oportet ut ea quae sunt ad finem proportionentur fini, quatenus homo manuducatur ad illam contemplationem in statu viae per cognitionem non a creaturis sumptam sed immediate ex divino lumine inspiratam ; et haec est doctrina theologiae».

<sup>47</sup> Cf. 1 *Sent.*, Prol., q. 1, a. 3, sol. 1 ; *Super Boethium de Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4 ; *De veritate*, q. 14, a. 2, resp.



notre esprit, qui se trouve, dit Aristote<sup>48</sup>, «devant les plus hautes évidences des choses, comme l'œil du hibou en face de la lumière du soleil». Le doute qui peut surgir à l'égard des articles de foi ne doit donc pas être attribué à une incertitude des choses mêmes, mais à la faiblesse de l'intelligence humaine. Malgré cela, dit Aristote<sup>49</sup>, la moindre connaissance touchant les réalités les plus hautes est plus désirable qu'une science très certaine des infimes réalités<sup>50</sup>.

Cette remarque de saint Thomas, à la suite du Stagirite, exprime la prévalence objective de la Vérité, que l'on cherche à atteindre et dont nous avons déjà une saisie dans la foi, et le fait qu'elle est objet de désir<sup>51</sup>. Celui-ci, ayant toute une implication éthique, se creuse à mesure que s'approfondit notre assentiment de foi à la Vérité qu'est Dieu Trinité. Dans l'adhésion de la foi, ressaisie par l'amour de charité et suivant le dynamisme de l'espérance, il y a l'expérience d'une rencontre avec le Bien-Aimé, le Seigneur qui se manifeste lui-même et se donne à nous. C'est ici qu'il nous semble devoir situer, de manière privilégiée, la théologie spirituelle, entendue comme théologie de l'assentiment de la foi.

## 2.1 Une science de la foi

La foi, qui anime la théologie, en fait une science *sui generis*, selon laquelle la fécondité du “comprendre” est dépendante du “croire”, même si l'inverse – croire pour comprendre – ne saurait être exclu<sup>52</sup>. Saint Augustin le met remarquablement bien en lumière, dans la prière finale du *De Trinitate*, qui pourrait être considérée comme la *magna charta* de la démarche croyante du théologien:

Dirigeant mes efforts d'après cette règle de foi, autant que je l'ai pu, autant que tu m'as donné de le pouvoir, je t'ai cherché ; j'ai désiré voir par l'intelligence ce que je croyais (*desideravi intellectu videre quod credidi*) ; j'ai beaucoup étudié et beaucoup peiné. Seigneur mon Dieu, mon unique espérance, exauce-moi de peur que, par lassitude, je ne veuille plus te chercher, mais fais que toujours je cherche ardemment ta face (Ps 104,4). O toi, donne-moi la force de te chercher, toi qui m'a fait te trouver

<sup>48</sup> Cf. II *Metaph.*, I a, I 2 (993 b 9).

<sup>49</sup> Cf. *De Part. anim.*, I, 5 (644 b 31).

<sup>50</sup> Cf. Ia, q. 1, a. 5, ad 1 : «Nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum, propter debilitatem intellectus nostri, qui *se habet ad manifestissima naturae, sicut oculus noctuae ad lumen solis*, sicut dicitur in II *Metaphys.* Unde dubitatio quae accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertutinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani. Et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus».

<sup>51</sup> Cf. G. COTTIER, «La théologie de la foi chez saint Thomas et les difficultés du cartésianisme», *Nova et Vetera* 86 (2011) 59-90, ici p. 60.

<sup>52</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione, *Fides et ratio*, Milano 2003<sup>5</sup>, cap. 2-3.

et qui m'a donné l'espoir de te trouver de plus en plus. Devant toi est ma force et ma faiblesse: garde ma force, guéris ma faiblesse. Devant toi est ma science et mon ignorance : là où tu m'as ouvert, accueille-moi quand je veux entrer ; là où tu m'as fermé, ouvre-moi quand je viens frapper. Que ce soit de toi que je me souviens, toi que je comprends, toi que j'aime ! Augmente en moi ces trois dons, jusqu'à ce que tu m'aies reformé tout entier<sup>53</sup>.

La perspective théologique, retenue par l'évêque d'Hippone, est fondée sur un passage du livre d'Isaïe, d'après la version de la Septante: «Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas» (Is 7,9). Souvent repris dans la tradition théologique et spirituelle, ce verset est commenté par saint Jean de la Croix à propos de la foi, abordée en termes de nuit obscure de l'âme. En tant qu'habitus certain et obscur<sup>54</sup>, elle donne en effet accès à des vérités révélées par Dieu lui-même et qui sont au-dessus de la capacité naturelle de la raison. En revanche, la lumière excessive de la foi plonge l'âme dans l'obscurité, comme la lumière du soleil éclipse toute autre lumière, puisque le plus surmonte le moins et nous en prive.

Ce que la foi enseigne de la Vérité par excellence, précise saint Jean de la Croix, n'est proportionné à aucun sens<sup>55</sup>. Aussi n'est-elle point comparable aux sciences qui procèdent d'eux. Parce qu'elle procède, cependant, par audition – *fides ex auditu* –, elle est consentement de l'âme à ce qui entre par l'ouïe<sup>56</sup> : «Comment invoquer [le nom du Seigneur] sans d'abord croire en lui ? Et comment croire sans d'abord l'entendre ? Et comment entendre sans prédicateur ? Et comment prêcher sans être d'abord envoyé ? Selon le mot de l'Écriture: *Qu'ils sont beaux les pieds des messagers de bonnes nouvelles* !<sup>57</sup>. Mais tous n'ont pas obéi à la Bonne Nouvelle. Car Isaïe l'a dit: *Seigneur, qui a cru à notre prédication*?<sup>58</sup>. Ainsi la foi naît de la prédication et la prédication se fait par la parole du Christ» (Rm 10,14-17). L'obéissance, comme adhésion à la Parole, structure donc l'acte de foi, et la connaissance qui en résulte, illuminée de la lumière du

<sup>53</sup> Cf. XV, 28, 51 (BA 16, p. 564-565).

<sup>54</sup> Cf. *Montée du Mont Carmel*, II, chap. 3, n° 1 (trad. française: cf. JEAN DE LA CROIX, Docteur de l'Église, *Œuvres complètes*, Selon l'édition crítica espagnole, Nouvelle traduction par A. BORD, Paris, 2003, p. 300-301); Pour le texte original espagnol : cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, II, cap. 3, n° 1, in *Obras completas*, Revisión textual, introducciones y notas al texto: J. V. RODRÍGUEZ, Introducciones y notas doctrinales: F. RUIZ SALVADOR, Madrid, 1988<sup>3</sup>, p. 210-211.

<sup>55</sup> Cf. *Montée du Mont Carmel*, II, chap. 3, n° 3, p. 302; *Subida del Monte Carmelo*, II, cap. 3, n° 3, p. 211.

<sup>56</sup> Saint Thomas enseigne que la connaissance de foi ressemble plus à l'audition qu'à la vision, et qu'elle s'appuie sur l'autorité de celui qui enseigne, en l'occurrence Dieu lui-même qui se révèle pleinement dans le Christ et qui passe par la médiation des hommes transmettant sa Parole au nom du Christ: «Qui credit, assensum praebet his quae sibi ab alio proponuntur, quae ipse non videt : unde fides magis habet cognitionem auditui similem quam visioni. Non autem crederet aliquis non visis ab alio propositis nisi aestimaret eum perfectiorem cognitionem habere de propositis quam ipse habeat qui non videt» (cf. *SCG*, III, cap. 40, n° 2177).

<sup>57</sup> Cf. Is 52,7.

<sup>58</sup> Cf. Is 53,1.

Très-Haut dans le paradoxe de l'obscurité, porte l'empreinte d'une relation de communion entre celui qui se donne à entendre et celui qui écoute. La foi introduit toujours plus profondément dans la vraie connaissance qui surpasse tout ce que l'on peut connaître, au sein d'une nuée ténébreuse qui illumine la nuit:

C'est pourquoi Isaïe dit: *Si non credideritis, non intelligetis*; c'est-à-dire: Si vous ne croyez, vous ne comprendrez pas (7,9). Il est donc clair que la foi est une nuit obscure pour l'âme et en cette façon elle lui donne lumière, et plus elle l'obscurcit, plus grande lumière de soi elle lui donne, parce qu'elle éclaire en aveuglant, selon le dire d'Isaïe: car si vous ne croyez, vous ne comprendrez pas, c'est-à-dire, vous n'aurez point de lumière. Aussi, la foi est figurée par cette nuée qui séparait les enfants d'Israël des Égyptiens, étant sur le point d'entrer dans la mer Rouge, sur quoi l'Écriture dit que *erat nubes tenebrosa, et illuminans noctem* (Ex 14,20). Ce qui veut dire que cette nuée était ténébreuse et illuminait la nuit<sup>59</sup>.

Si la foi est une nuit obscure pour l'âme, par surcroît de lumière, elle donne à notre intelligence d'atteindre, avec certitude, à la réalité du mystère du Dieu vivant, Vérité première et Bonté souveraine: «L'acte du croyant ne se termine pas en effet à l'énoncé, mais à la réalité»<sup>60</sup>. Aussi la foi, sous le régime de laquelle s'accomplit l'exercice théologique, fait-elle de celui-ci une science du réel qui attire le théologien et suscite sa recherche. Tourné vers son objet, auquel il applique son intelligence éclairée par la foi, il en reçoit une saisie: «La raison conduite par la foi, dit saint Thomas, grandit en ceci qu'elle comprend mieux les réalités crues et d'une certaine manière les saisit par l'intelligence»<sup>61</sup>. L'orientation du théologien vers l'objet s'inscrit dans le dynamisme vers la fin ultime de l'existence de l'homme, selon l'espérance sur le fondement de la foi, «garantie des biens que l'on espère, preuve des réalités qu'on ne voit pas» (He 11,1).

Or, l'orientation dynamique de la démarche théologique est – comme nous l'avons vu – traversé par un désir de la fin ultime, Vérité et Bonté par antonomase, lequel s'épanouit dans la charité qui vient informer la foi et ressaisir l'espérance en tant que vertu de la tension eschatologique. La charité, à laquelle il appartient de posséder déjà substantiellement son terme et d'opérer la transformation spirituelle qui s'achèvera dans la gloire, féconde le labeur d'intelligence de la foi: «Lorsque l'homme a une

<sup>59</sup> Cf. *Montée du Mont Carmel*, II, chap. 3, n° 4, p. 303 ; *Subida del Monte Carmelo*, II, cap. 3, n° 4, p. 211-212.

<sup>60</sup> Cf. 2a2ae, q. 1, a. 2, ad 2 : «Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem». À ce propos, voir J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, p. 6-8 ; *La théologie catholique*, p. 68.

<sup>61</sup> Cf. 1 *Sent.*, Prol., a. 3, sol. 3 : «Ratio manuducta per fidem excrescit in hoc ut ipsa credibilia plenius comprehendat, et tunc ipsa quodammodo intelligit».

volonté prompte à croire, il aime, en effet, la vérité qu'il croit, il la considère en son esprit et l'enlace d'autant de raisons qu'il en peut trouver»<sup>62</sup>. L'expérience de ce dynamisme théologal, dans la connaissance amoureuse de la Vérité, se vit au sein de l'assentiment de la foi, qui est présent tout au long de l'exercice théologique et que pourrait signifier particulièrement la théologie spirituelle.

## 2.2 *Théologie spirituelle et assentiment de la foi*

La raison pour laquelle le croyant donne son assentiment est la Vérité première qui se révèle et s'autocommunique pleinement dans le Christ:

Dans la foi, si nous regardons la raison formelle de l'objet, ce n'est rien d'autre que la Vérité première; la foi dont nous parlons ne donne pas en effet son assentiment à une chose si ce n'est parce que Dieu l'a révélée. C'est dire que la vérité divine elle-même est comme le moyen sur lequel s'appuie cette foi<sup>63</sup>.

Aussi la Vérité, en tant qu'elle nous parle et qu'elle constitue l'objet formel de la foi, assure-t-elle l'unité de la foi, avec celle de l'unité de l'objet matériel, à savoir Dieu, Vérité première, et tout ce qui dépend de lui. Eu égard à sa raison formelle, la foi ne peut donc tromper ni être soumise à l'arbitraire d'un jugement, puisque c'est Dieu lui-même, s'autorévéant, qui engage son autorité dans l'attestation de la vérité de la foi:

Rien ne peut être présent à une puissance ou à un habitus, voire à un acte, si ce n'est par le moyen de la raison formelle de l'objet. [...] Or nous avons dit que la raison formelle de l'objet de foi, c'est la Vérité première. Rien ne peut donc tomber sous la foi, sinon dans la mesure où cela relève de la Vérité première. Sous une pareille vérité rien de faux ne peut se trouver, pas plus que le non-être ne peut être compris sous le terme d'être, ni le mal sous le terme de bonté. On doit en conclure que la foi ne peut rien cacher de faux<sup>64</sup>.

La révélation que Dieu fait de lui-même appelle la réponse humaine de l'adhésion de la foi. Acte principal de la foi et son fondement existentiel, l'assentiment vient de Dieu, de même que les vérités à croire

<sup>62</sup> Cf. 2a2ae, q. 2, a. 10, c.: «Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest».

<sup>63</sup> Cf. 2a2ae, q. 1, a. 1, c.: «In fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima: non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati divinae innititur tanquam medio».

<sup>64</sup> Cf. 2a2ae, q. 1, a. 3, c.: «Nihil subest alicui potentiae vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti. [...] Dictum est autem quod ratio formalis obiecti fidei est veritas prima. Unde nihil potest cadere sub fide nisi in quantum stat sub veritate prima. Sub qua nullum falsum stare potest: sicut nec non-ens sub ente, nec malum sub bonitate. Unde relinquitur quod fidei non potest subesse aliquid falsum»; cf. également *Summa contra Gentiles*, III, cap. 40, n° 2177.

ne sont connues que par le témoignage divin, puisqu'elles dépassent la raison humaine, sans qu'elles soient pour autant en contradiction avec la raison. Afin de connaître ces vérités en y adhérant, l'homme a besoin de la grâce par laquelle Dieu le meut intérieurement à donner son assentiment:

Lorsqu'il adhère aux vérités de la foi, l'homme est élevé au-dessus de sa nature; il faut donc que cela vienne en lui par un principe surnaturel qui le meuve du dedans, et qui est Dieu. C'est pourquoi la foi, quant à l'adhésion qui en est l'acte principal, vient de Dieu qui nous meut intérieurement par sa grâce<sup>65</sup>.

Aussi le mode d'appréhension de la foi est-il le lieu de la rencontre paradoxale entre la finitude du sujet connaissant et la hauteur de l'objet de la foi qui devient intime à celui qui croit. En d'autres termes, l'assentiment de la foi, en tant qu'expérience de la relationalité théologale-ecclésiale au plan individuel et communautaire, peut être considéré comme un lieu théologique aménageant l'espace du "rendre compte" analytique de l'itinéraire d'un sujet dialoguant avec son Seigneur, à partir de son intériorité la plus profonde. Celle-ci renvoie à l'autopossession originaire du sujet croyant qui est conduit à une connaissance intime de Dieu, de par la fécondité de la vie théologale, et qu'il est en mesure de communiquer dans un registre cognitivo-propositionnel<sup>66</sup>.

L'acte théologique, mis alors en œuvre et que l'on peut identifier comme celui de la théologie spirituelle, ressortit à une théologie dialogique de l'intériorité et de l'universalité, c'est-à-dire une théologie de la vérité en tant que vérité expérimentée dans sa relationalité. Un tel rapport entre intériorisation et universalisation de la vérité apparaît déjà de manière remarquable dans le monothéisme biblique mosaïque, où il est abordé dans le registre de la conviction intérieure relativement au Dieu unique, Libérateur d'Israël, et non point dans celui de la contrainte et de la violence<sup>67</sup>. C'est à une telle expérience de la vérité, au cœur de l'adhésion de la foi

<sup>65</sup> Cf. 2a2ae, q. 6, a. 1, c.: «Cum homo, assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam». Concernant cet enseignement de saint Thomas et sa contribution à une réflexion sur l'unité de la foi transmise par l'Église et l'œcuménisme, nous nous réfèrons à l'étude de CH. MOREROD, *Tradition et unité des chrétiens, Le dogme comme condition de possibilité de l'œcuménisme*, «Sagesse et cultures», Parole et Silence, 2005, p. 50-52 en particulier.

<sup>66</sup> K. Rahner indique qu'il existe en l'homme une unité dans la distinction entre autopossession originaire d'un sujet et réflexion. Or, l'autopossession originaire est elle-même le fait de l'unité entre une réalité de l'existence humaine et l'être originaire auprès-de-soi-même du sujet. Une connaissance originaire, relative à l'autopossession originaire, se traduira dans une conceptualisation et dans un langage, pour être communiquée d'une manière qui porte toujours le sceau de l'expérience (cf. *Corso fondamentale sulla fede*, p. 33-36).

<sup>67</sup> Cf. J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente. Dottrina teologica su Dio*, «Biblioteca di teologia contemporanea», Brescia, 2010, p. 173; l'Auteur fait ici référence à E. ZENGER, «Gewalt als Preis der Wahrheit. Alttestamentliche Beobachtungen zur sogenannten Mosaischen Unterscheidung», in : F. SCHWEITZER (éd.), *Religion, Politik und Gewalt*, Gütersloh, 2006, p. 35-57, ici p. 56.

au Dieu vivant, qu'il convient de s'arrêter, pour préciser davantage la portée de l'acte théologique qui en sera l'expression féconde.

Lorsqu'il définit l'acte de croire, saint Thomas reprend ce qu'enseigne saint Augustin dans le *De predestinatione sanctorum*<sup>68</sup>: «réfléchir en donnant son assentiment» (*cum assensione cogitare*)<sup>69</sup>. La *cogitatio* renvoie, au sein de l'activité intellectuelle, à un processus de recherche, suivant lequel la pensée prend forme par la découverte des connaissances présentes dans la mémoire, mais non encore pensées, ce qui constitue une voie vers la perfection de la connaissance dans la certitude de la vision<sup>70</sup>.

Or, l'activité intellectuelle comporte une double opération: la première, procédant par abstraction, consiste à dégager la quiddité des choses, exprimée par le mot. Suivant la seconde, où l'intelligence compose et divise, se rencontrent le vrai et le faux, c'est-à-dire qu'intervient la question de la vérité, dans le jugement sur la réalité appréhendée. Dans le cas de la première opération, il ne saurait y avoir d'assentiment, puisque l'on ne peut adhérer qu'à une proposition vraie, ce qui ne laisse point de place au doute, ni ne permet d'en rester au plan de l'opinion.

Croire relève de la seconde opération intellectuelle, puisqu'il ressortit au jugement portant sur la vérité, d'après lequel l'assentiment et la *cogitatio* sont pour ainsi dire à égalité<sup>71</sup>. L'adhésion, en effet, n'est pas causée par la *cogitatio* – comme c'est le cas dans le procédé de la science où la recherche des conclusions conduit à l'assentiment –, mais par la volonté. Tandis que le croyant adhère fermement aux vérités à croire, il est d'autant plus et toujours plus convié et conduit à mûrir l'intelligence de ces vérités dans la lumière de la foi, sans que l'intelligence atteigne à son objet comme à son terme propre, mais d'une manière extrinsèque. À cet égard, l'absence de vision de l'intelligible constitue l'imperfection de l'acte de foi et appelle l'*inquisitio* propre à la *cogitatio*, dans l'espace de l'assentiment en tant qu'acte principal de la foi. C'est, par contre, dans la fermeté de l'adhésion que la foi tient sa perfection, étant plus certaine que toute saisie immédiate de l'intelligence ou que toute science, en raison de l'autorévélation de la Vérité divine elle-même. Ainsi, l'exercice théologique, se déployant complètement sous le régime de la foi, emprunte la *via inquisitionis*, suivant la certitude de la foi due à l'adhésion qui consti-

<sup>68</sup> Cf. 2, 5 (PL 44, 963; BA 24, 479).

<sup>69</sup> Cf. *De veritate*, q. 14, a. 1 ; 2a2ae, q. 2, a. 1.

<sup>70</sup> Cf. *De Trin.*, XIV, 7, 10 (BA 16, 371): «Hanc autem nunc dico intelligentiam, quae intelligimus cogitantes, id est, quando eis repertis quae memoriae praesto fuerant, sed non cogitabantur, cogitatio nostra formatur».

<sup>71</sup> Cf. *De ver.*, q. 14, a. 1, resp.: «In fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo: non enim assensus ex cogitatione causatur sed ex voluntate [...]; sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis, inde est quod motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit quamvis eis firmissime assentiat: quantum enim est ex se ipso non est ei satisfactum nec est terminatus ad unum sed terminatur tantum ex extrinseco»; nous nous appuyons ici sur l'excellent commentaire que propose G. Cottier de cet enseignement de saint Thomas: cf. «La théologie de la foi chez saint Thomas et les difficultés du cartésianisme», p. 69-78.

tue un vécu de la Vérité aimée et qui fructifie dans l'espace de la *cogitatio*.

Si l'on considère, avec J. H. Newman<sup>72</sup>, la modalité réelle et la modalité notionnelle de l'assentiment – l'une ressortissant à la religion et l'autre à la théologie –, il convient de reconnaître entre elles une distinction et non point une séparation, puisque, dans une certaine mesure, celui qui est religieux et qui adhère expérimentalement à ce qu'il croit est théologien, et le théologien ne saurait s'engager dans sa démarche si la religion n'y est pas présente ; il n'est pas, en effet, d'assentiment réel sans expérience, souligne le théologien anglais<sup>73</sup>. Aussi la proposition dogmatique «le Fils est Dieu» relève-t-elle, non seulement de l'assentiment notionnel, mais également réel, dans le sens où il implique toutes les facultés de la personne humaine dans l'accueil de cette vérité centrale de la foi et signifie toute la force transformatrice du dogme et son efficacité de vie<sup>74</sup>.

La condition de possibilité d'un tel assentiment est l'amour de la vérité en tant que vérité<sup>75</sup>, qui implique la causalité réciproque de la volonté et de l'intelligence: c'est, en effet, mue par la volonté, pénétrée par la charité, que l'intelligence adhère, dans la foi, au mystère de Dieu Trinité qui se révèle:

Dans la connaissance de la foi, c'est la volonté qui a le rôle principal, car l'intellect assentit par la foi aux choses qui lui sont proposées, parce qu'il le veut, et non en étant poussé par l'évidence même de la vérité<sup>76</sup>.

Si la connaissance de Dieu, pour les êtres spirituels, réalise parfaitement la raison d'union, puisqu'elle réunit à la fin ultime de toutes choses qui est Dieu Trinité, Créateur et Sauveur, ce que l'on croit cependant n'est pas parfaitement présent à l'intelligence. Cela s'explique par le fait que la foi porte sur des réalités qui sont, non pas présentes, mais absentes: «Ainsi donc, toujours pleins de hardiesse, et sachant que demeurer dans ce corps, c'est vivre en exil loin du Seigneur, car nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision» (2 Co 5,6-7). Pourtant, enseigne saint Thomas, Dieu est rendu présent, par la foi, à la puissance affective, car, c'est volontairement que le croyant donne son assentiment à Dieu<sup>77</sup>.

Le caractère volontaire de l'acte de foi, sous le rapport de l'assentiment de la foi en tant que vécu de la Vérité, renvoie à l'accomplissement apporté par la charité, forme des vertus: «Quand j'aurais le don de pro-

<sup>72</sup> Cf. *Grammatica dell'assenso*, a cura di B. GALLO, Introduzione di L. OBERTELLO, Milano, 2005, p. 79.

<sup>73</sup> Cf. *Grammatica dell'assenso*, p. 38.

<sup>74</sup> Cf. *Grammatica dell'assenso*, p. 109-110.

<sup>75</sup> J. H. Newman le souligne, en se référant à J. Locke (cf. *Saggio sullo sviluppo della dottrina*, cap. 7, § 2): cf. *Grammatica dell'assenso*, p. 126-127.

<sup>76</sup> Cf. *Summa contra Gentiles*, III, cap. 40, n° 2176: «In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas : intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus».

<sup>77</sup> Cf. *Summa contra Gentiles*, III, cap. 40, n° 2179; voir à ce propos, G. COTTIER, «La théologie de la foi chez saint Thomas et les difficultés du cartésianisme», p. 66-68.



phétie et que je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais la plénitude de la foi, une foi à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien» (1 Co 13,2). La foi et l'espérance sont informées par la charité qui les précède dans l'ordre de la perfection<sup>78</sup>:

La charité est la fin des autres vertus, parce qu'elle les ordonne toutes à sa fin propre. Et, parce qu'une mère est celle qui conçoit en elle-même par un autre, on peut dire que la charité est la mère des autres vertus parce que, à partir de l'appétit de la fin ultime, elle conçoit les actes des autres vertus, en les impérant<sup>79</sup>.

Alors que la foi et l'espérance atteignent Dieu, en tant que de lui nous parviennent la connaissance de la vérité et la possession du bien ultime, la charité atteint Dieu tel qu'il subsiste en lui-même, car elle est la vertu de l'obtention de la fin ultime et de l'union à Dieu. Aussi la charité, à la différence de la foi et de l'espérance qui relèvent de la condition de l'anticipation de la vision de gloire, demeure-t-elle dans la vie bienheureuse: «Maintenant donc demeurent foi, espérance, charité, ces trois choses, mais la plus grande d'entre elles, c'est la charité» (1 Co 13,13). À cet égard, saint Jean de la Croix met en lumière une triple excellence de l'amour de charité, don de l'Esprit-Saint:

La première est que l'âme alors aime Dieu non par elle, mais par Lui-même; ce qui est une admirable excellence, car elle aime par l'Esprit-Saint, comme le Père et le Fils s'aiment: «Que la dilection avec laquelle tu m'aimas soit en eux et moi en eux» (Jn 17,26). La deuxième excellence est d'aimer Dieu en Dieu, car en cette union véhémence, l'âme s'absorbe en l'amour de Dieu, et Dieu avec grande véhémence se livre à l'âme. La troisième excellence principale d'amour est alors de l'aimer pour ce qu'Il est; car alors elle ne l'aime pas seulement parce qu'il est pour elle-même libéral, bon, glorieux, etc., mais beaucoup plus fortement, car il est en soi tout cela essentiellement<sup>80</sup>.

La charité, qui ressaisit l'adhésion de la foi, est ancrée dans la vérité et, comme telle, constitue l'expression plénière de l'*humanum* se construisant et s'accomplissant dans la relationalité<sup>81</sup>. La *caritas in veritate* est par excellence la réalité de la donation, de l'accueil et de la communication dialogique. Une théologie de l'assentiment – qui signifie l'apport de la théologie spirituelle – rend compte de la richesse de la charité dans la vérité, au sein de la communion ecclésiale et selon sa sacramentalité.

<sup>78</sup> Cf. 1a2ae, q. 62, a. 4, c.

<sup>79</sup> Cf. 2a2ae, q. 23, a. 8, ad 3: «Caritas dicitur finis aliarum virtutum quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos».

<sup>80</sup> Cf. *Vive flamme d'amour B*, str. 3, n° 82, p. 1311-1312; *Llama de amor viva B*, Cancion 3, n° 82, p. 846-847.

<sup>81</sup> Cf. BENOÎT XVI, Lettre Encyclique *Caritas in veritate*, n° 3 et n° 55.

Non seulement elle indique la *caritas in veritate*, mais, en tant qu'exercice de la vie théologale, elle se fait assentiment et assimilation à Dieu Trinité dans la *caritas in veritate*, bénéficiant des dons de sagesse et d'amour.

La théologie de l'assentiment de la foi en Dieu Trinité est ainsi une connaissance sapientielle où l'intelligence du vécu de la foi informée par la charité dans la vérité, en tant que signification de l'assimilation au propre des personnes divines, laisse s'exprimer la fécondité du don de sagesse, causé par la charité. Il revient en effet à la sagesse de bien juger selon les raisons divines tant au plan de l'*intellectus fidei*, mettant en œuvre l'usage de la raison éclairée par la foi, qu'à celui du jugement par connaturalité ou sympathie avec le divin, ce qui est «éprouver le divin» dans l'Esprit<sup>82</sup>.

### 3. Une théologie de l'union à Dieu Trinité

L'exposé précédent oriente le regard vers ce qui constitue le cœur de la théologie spirituelle, c'est-à-dire le "rendre compte" de l'union à Dieu et des voies qui y conduisent, dût-elle se faire narration théologique de l'expérience mystique marquée du sceau de l'ineffabilité. Centrée sur l'expérience de l'attraction vers un au-delà de ce qui est immédiatement saisissable et exprimable, elle indique l'apophatisme de la condition du théologien. C'est ici que se noue la relation intime – le *connubium* – entre théologie et mystique, manifestant que l'enseignement de la foi, dans l'Église, a toujours lieu dans l'échange entre l'Époux et l'Épouse et que tout y converge vers la structure des «noces»<sup>83</sup>.

#### 3.1 L'union à Dieu connu et aimé

En vertu de l'acte créateur, l'ensemble des créatures reçoit une similitude de Dieu, alors que les créatures raisonnables, sous le régime de la grâce, atteignent à Dieu lui-même en le connaissant et en l'aimant, et qu'elles sont introduites dans le partage de sa propre vie:

Les autres créatures, bien qu'elles reçoivent une similitude de Dieu par l'opération de Dieu lui-même, n'atteignent toutefois pas Dieu en personne; et c'est pourquoi, bien que Dieu soit en elles, elles ne sont pas avec Dieu. Mais par la grâce, la créature raisonnable rejoint Dieu lui-même selon qu'elle l'aime et le connaît; on dit alors qu'elle est avec lui.

<sup>82</sup> Cf. 2a2ae, q. 45, a. 2, c. Saint Thomas se réfère ici à Denys, parlant de son disciple Hiérophane qui est parfait en ce qui concerne le divin, «non seulement parce qu'il l'a appris, mais parce qu'il l'a éprouvé» (cf. *De divinis nominibus*, 2, § 9 / PG 3, 648). Concernant le jugement par connaturalité, qui est propre à la connaissance mystique, cf. en particulier G. COTTIER, *Le vie della ragione, Temi di epistemologia teologica e filosofica*, Cinisello Balsamo (Milano), 2002, p. 21-30.

<sup>83</sup> H. U. von Balthasar, à la suite de M. J. Scheeben, met particulièrement cela en évidence (cf. *Verbum caro*, p. 207-208).

Pour la même raison, on dit qu'elle est capable de Dieu, comme de sa perfection, par mode d'objet. Et, pour cela, on dit qu'elle est le temple de Dieu et que Dieu habite en elle<sup>84</sup>.

Les dons de grâce, qui conforment les créatures raisonnables au Fils et à l'Esprit, leur donnent de recevoir les personnes divines et de jouir de leur présence substantielle, en laquelle consiste l'habitation de la Trinité. La source du déploiement des dons se trouve en Dieu Trinité, et du point de vue de l'efficience et de celui de l'exemplarité, dans le sens où c'est au Fils et au Saint-Esprit que sont appropriés les dons créés de grâce. Autrement dit, l'agir de la Trinité dans l'union mystique ne saurait être considéré sans l'influence exemplaire du Fils et de l'Esprit, eu égard à leur relation d'origine. Ainsi, la procession du Fils comme Verbe à partir du Père et la procession du Saint-Esprit comme Amour du Père et du Fils sont la cause et la raison du retour des créatures raisonnables vers Dieu et de leur union avec lui, dans la rencontre avec leur ultime interlocuteur, le Père disant son Verbe et spirant, avec lui, l'Amour qu'est le Saint-Esprit.

Si les processions trinitaires sont la cause et la raison du retour des créatures vers Dieu, elles sont la cause et la raison de leur sortie de Dieu, c'est-à-dire de leur création<sup>85</sup>. La procession des personnes divines dans les créatures, en tant que raison de la sortie du principe, s'observe selon les dons naturels de sagesse et de bonté dans lesquels nous subsistons. Quand il s'agit de la raison du retour à la fin, elle a lieu selon les dons qui nous unissent de façon prochaine à notre fin ultime, à savoir la grâce sanctifiante et la gloire qui rendent compte de notre participation à la communion trinitaire, suivant une assimilation au propre des personnes divines.

Le nouveau mode de présence de Dieu Trinité, par grâce, lié à la mission du Fils et de l'Esprit, ne se comprend qu'à partir de la présence substantielle de Dieu en vertu de son acte créateur, c'est-à-dire comme cause de l'existence de toutes choses<sup>86</sup>. Cet enseignement de saint Thomas, que nous faisons nôtre, est fort bien identifié par A. Gardeil:

---

<sup>84</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 37, exp. prim. part. text.: «Aliae creaturae, quamvis consequantur divinam similitudinem per operationem ipsius Dei, non tamen attingunt ad ipsum Deum secundum suppositum; et ideo quamvis Deus in eis sit, non tamen ipsae cum Deo sunt. Sed creatura rationalis per gratiam attingit ad ipsum Deum, secundum quod ipsum amat et cognoscit; et ideo cum eo esse dicitur; et eadem ratione dicitur capax Dei, sicut suae perfectionis, per modum objecti; et propter hoc etiam dicitur templum Dei, et inhabitari a Deo».

<sup>85</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, sol. Voir, à ce sujet, l'étude remarquable de G. EMERY, *La Trinité créatrice, Trinité et création dans les commentaires aux 'Sentences' de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, «Bibliothèque thomiste, 47», Paris, 1995, p. 390-402.

<sup>86</sup> Cf. 1a, q. 8, a. 3, ad 1: «Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum: sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi [...]».

Dieu est donc substantiellement à l'intérieur de la place. Dès lors qu'il élève à la personnalité du Verbe l'humanité sainte par l'assomption hypostatique; qu'il pénètre dans l'intelligence du bienheureux à la manière d'une espèce impressée, et concoure vitalelement avec elle à l'union indicible de la divine vision; qu'il s'unisse, en tant qu'objet d'intelligence et d'amour, à l'âme sainte: tout se réalise, pour ainsi dire, à domicile. Des relations nouvelles surgissent à l'intérieur de l'âme, engendrant des modes nouveaux de présence substantielle de Dieu en elle; mais la condition préalable, pour que ces présences soient substantielles, c'est la présence divine d'immensité, qui étant présence de Dieu tout entier, *per essentiam*, procure à ces présences leur caractère substantiel foncier, que leurs raisons diverses ne font que monnayer<sup>87</sup>.

On est alors mieux à même d'aborder le mode spécial de l'inhabitation de grâce, à laquelle la présence d'immensité fournit son caractère substantiel. Dieu, présent en tout être par son action créatrice, se rend présent à cet être, capable de le connaître et de l'aimer et qui entre dans une relation d'intimité avec lui, l'atteignant dans sa substance même, c'est-à-dire tel qu'il est en lui-même, et non plus seulement comme cause<sup>88</sup>. Aussi les personnes divines trouvent-elles leur demeure dans l'âme du juste.

La présence du Dieu vivant en l'homme, par grâce, signifie pour ce dernier l'accomplissement de son être-en-relation se découvrant dans la relation à laquelle Dieu le convie en demeurant en lui<sup>89</sup>. L'expérience d'une telle relation l'ouvre toujours plus à la proximité de Dieu, impossible à retenir parce qu'accordée librement. Cette proximité n'est pas en effet une partie de ce qui constitue son être propre, mais elle est reçue. Elle est, en d'autres termes, l'expérience du Dieu qui se donne par amour et qui nous attire à lui, afin de nous faire entrer dans la plénitude de ce qu'il est lui-même, la communion trinitaire consubstantielle et interpersonnelle. L'identité de la personne humaine se construit et se manifeste dans la rencontre mystérieuse avec le Très-Haut, l'Au-delà de tout, dont la présence salvatrice et divinisatrice se déploie par la mission du Fils et de l'Esprit à partir du Père.

<sup>87</sup> A. Gardeil commente ici 1 *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, ad 3: cf. *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. t. 2, Paris, 1927<sup>2</sup>, p. 68-69; dans le même sens, on verra C. DE BELLOY, «Habitation et missions des personnes divines selon Thomas d'Aquin. Principes de distinction, normes d'intégration», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 92 (2008) 225-240, p. 236-239 en particulier.

<sup>88</sup> Cf. 1a, q. 43, a. 3, c.; A. GARDEIL, *La structure de l'âme*, t. 2, p. 63-65.

<sup>89</sup> Cf. M. KEHL, «*Et Dieu vit que cela était bon*», *Une théologie de la création*, Trad. de J. HOFFMANN, «*Cogitatio fidei*, 264», Paris, 2008, p. 363-364. L'Auteur note que le mot "présence", dans un sens anthropologique, signifie toujours une relation entre celui qui est désigné comme présent et le sujet qui parle. Il prend appui sur la réflexion de M. BUBER, «*Ich und Du*», dans *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1965, p. 100 (cf. M. KEHL, op. cit., p. 364, note 3).

### 3.2 Théologie et mystique

Théologie de la rencontre unitive avec Dieu connu et aimé, la théologie spirituelle témoigne, comme au cœur de l'intelligence de la foi, de l'apport de l'expérience mystique et de son expression poético-symbolique, dédiée au «faire la vérité», dans le paradoxe d'un non-voir sapientiel, illuminé par la foi: «Celui qui fait la vérité vient à la lumière, afin que soit manifesté que ses œuvres sont faites en Dieu» (Jn 3,21). Une telle manifestation, ressortissant à la mystique chrétienne, peut être identifiée d'une manière privilégiée au sein de la *via pulchritudinis*, selon laquelle la lumière de la Vérité conduit à une théologie esthétique-sapientielle de l'Au-delà de tout qui s'autocommunique dans la pure gratuité de son amour.

Aussi y a-t-il, dans la mystique chrétienne, transcendance inclusive du «faire la vérité» par amour, car la participation du croyant à l'autocommunication de Dieu Trinité, qui est parole dans la Parole même de Dieu, ressaisit tout ce qu'est la personne humaine et son déploiement en tant qu'être-de-culture, se tenant comme interlocuteur dans l'espace socio-politique. Tout en étant rupture d'avec l'homme ancien, marquée par une déconstruction de l'origine, la condition du mystique est celle de la nouveauté de la vie du Christ, tout en tout (cf. Eph 1,23):

Le mystique doit tout abandonner, tout, y compris lui-même, mais il retrouve tout au centuple dans la gratuité de Dieu, y compris lui-même! La vraie mystique n'est jamais désertion du monde mais, à partir d'une expérience déconstructrice de l'origine, une sympathie intégratrice et conciliatrice avec toute chose: une approche à brûle-pourpoint, non une fuite<sup>90</sup>.

La sympathie intégratrice et conciliatrice avec toute chose, qui convie la mystique à une mission prophétique dans le monde, a sa source et son perfectionnement dans la sympathie ou connaturalité avec le divin, par grâce. À cet égard, la mystique chrétienne peut être appréhendée en termes d'immédiateté médiatisée<sup>91</sup>: immédiateté de la proximité de Dieu Trinité qui se donne à nous dans la vie de la grâce, à partir du Christ-Tête, et médiation ecclésiale dans le Christ. Le caractère médiatisé de l'immédiateté, au plan ecclésial, renvoie à ce qui relève de l'identité et du positionnement de l'homme, être-en-relation, devant Dieu, suivant l'affirmation de son autonomie dans une dépendance théonomique.

L'immédiateté médiatisée, qui emprunte le chemin de la pluralité des expériences et des langages spirituels, ressortissant à la vie de l'homme participant à la vie même de Dieu, comporte, en son sommet, la médiation

<sup>90</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, «Cogitatio fidei, 166», Paris, 1992, p. 123.

<sup>91</sup> Nous empruntons cette expression à E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, p. 120-121.

apophatique d'un langage négatif qui introduit à l'affirmation nouvelle de la connaissance amoureuse unitive de Dieu Trinité. La médiation s'ac-complit alors dans l'immédiateté<sup>92</sup>, celle de la relation à Dieu et au prochain inséparablement. Ainsi la mystique de l'union à Dieu est mystique du dialogue et de la compassion – «à partir des yeux ouverts»<sup>93</sup> –, laquelle signifie la solidarité véritable avec les personnes éprouvées, suivant un regard décentré de soi-même et tourné vers l'autre en tant qu'autre dans la bienveillance.

Si la vérité divine excède toute connaissance<sup>94</sup>, elle se donne pourtant à connaître à l'intellect humain, déjà au plan naturel par participation, et selon une assimilation dans l'ordre de la grâce qui vient du Christ-Tête, Révéléateur du Père dans l'Esprit : «Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est tourné vers le sein du Père, lui, l'a fait connaître» (Jn 1,18). Cette déclaration de l'ineffabilité et de l'incognoscibilité de Dieu est tout entière orientée vers la plénitude de la révélation en Jésus-Christ, le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité (cf. Jn 1,14.17)<sup>95</sup>.

En fait, les deux formules de Jn 1,18 – l'une négative et l'autre positive – doivent être tenues ensemble et ne sauraient se comprendre l'une sans l'autre. L'Écriture, en d'autres endroits, atteste de cette double perspective qui n'en constitue qu'une seule : «Vraiment, tu es un Dieu qui se cache, Dieu d'Israël, sauveur» (Is 45,15) ; «Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu» (Mt 5,8) ; «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).

Dans son lien intime avec la mystique, la théologie spirituelle centre son regard sur le mystère du *Deus absconditus* dont le Nom est manifesté par le Christ aux hommes (cf. Jn 17,5) et est établi en lui, le Temple nouveau : «Je leur ai fait connaître ton nom et je le leur ferai connaître, pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux» (Jn 17,26). Suivant ce regard, elle considère les voies de l'expérience de Dieu, auquel nous sommes unis par grâce, comme à un inconnu, dans la certitude toujours renforcée de son existence<sup>96</sup>. Le non-savoir n'est point ne rien connaître au sujet de Dieu, mais, bien plutôt, l'entrée dans une connais-

<sup>92</sup> Cf. P. CODA, *Il logos e il nulla*, p. 465-469; l'Auteur se réfère à A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Padova, 1995.

<sup>93</sup> Cette expression, avec ce qu'elle recouvre, est empruntée à J. B. Metz: «Una mistica autenticamente cristiana è una mistica della compassione. Il suo imperativo categorico suona: "svegliarsi, aprire gli occhi". Il cristianesimo non è un cieco incantesimo delle anime. Esso insegna... una mistica dagli occhi aperti. Nella scoperta di uomini che lo sguardo di tutti i giorni fa rimanere invisibili, inizia la visibilità di Dio, si manifesta la sua traccia» (cf. «Mit der Autorität der Leidenden. Compassion – Vorschlag zu einem Weltprogramm des Christentums», in *Süddeutsche Zeitung* 296 (24/25/26/ dicembre 1997) supplemento 1). Ce passage est cité par J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente*, p. 182.

<sup>94</sup> Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Super Ioan.* 7,29, lect. 3, n° 1063.

<sup>95</sup> Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 1, Rome, 1977, p. 239-240; 228.

<sup>96</sup> Cf. *Summa theologiae*, 1a, q. 12, a. 13, ad 1.

sance toujours plus profonde de son mystère; il ne s'agit donc pas de conclure, comme le Pseudo-Denys, à une inconnnaissance absolue de Dieu:

La substance séparée connaît par sa propre substance que Dieu existe, qu'il est cause de tout, au-dessus de tout, séparé non seulement de tout ce qui est mais de tout ce que peut concevoir une intelligence créée. Nous pouvons nous aussi obtenir quelque chose de cette connaissance de Dieu: par ses effets, nous savons que Dieu existe et qu'il est la cause des êtres, au-dessus et séparé d'eux. C'est la connaissance ultime et la plus parfaite de Dieu à laquelle nous puissions parvenir en cette vie, comme le dit Denys, dans le livre de la *Théologie mystique* (I, 3): nous sommes unis à Dieu comme à un inconnu. Cela vient de ce que nous connaissons de lui *ce qu'il n'est pas, ce qu'il est* nous demeurant totalement inconnu. C'est pourquoi, pour signifier l'ignorance de cette sublime connaissance, on dit de Moïse qu'il s'approcha de la nuée obscure en laquelle Dieu réside (Ex 20,21)<sup>97</sup>.

Être unis à Dieu «comme à un inconnu» (*quasi ignoto*) signifie que la négation est elle-même fondée sur une certaine affirmation, condition de possibilité d'une avancée dans la connaissance amoureuse du mystère de Dieu qui se dévoile toujours plus paradoxalement dans l'apophase de la découverte de Celui qui est l'Au-delà de tout<sup>98</sup>. Transcendance et présence de Dieu qui se donne à l'intime de la personne humaine sont l'objet de la connaissance doxologique de la foi et constituent le paradigme d'une théologie dédiée à la mystique dialogale-unitive.

Le nom *Dieu*, signifiant la nature divine, désigne un être au-dessus de tout, principe de tout, séparé de tout et dont la nature, comme telle, est incommunicable<sup>99</sup>. Sans permettre la connaissance de Dieu tel qu'il est en lui-même, ce nom affirme le mode de signifier, c'est-à-dire qu'il exprime l'essence divine de manière désignative, à partir de la considération des effets de la providence divine, selon la voie d'éminence, de causalité et de négation mise en œuvre sous le régime de la foi: «Sans la foi il est im-

<sup>97</sup> Cf. *Summa contra Gentiles*, III, cap. 49, n° 2270: «Cognoscit tamen substantia separata per suam substantiam de Deo quia est; et quod est omnium causa; et eminentem omnibus; et remotum ab omnibus, non solum quae sunt, sed etiam quae mente creata concepisse possunt. Ad quam etiam cognitionem de Deo nos utcumque pertingere possumus: per effectus enim de Deo cognoscimus quia est et quod causa aliorum est, aliis supereminens, et ab omnibus remotus. Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit, in libro *De Mystica Theologia*, cum Deo quasi ignoto coniugimur: quod quidem contingit dum de Deo *quid non sit* cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum. Unde et ad huius sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandum, de Moïse dicitur, Exodi 20,21, quod *accessit ad caliginem in qua est Deus*». À ce sujet, on verra avec profit: J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, p. 43-50; A. PEGIS, «Penitus manet ignotum», *Mediaeval Studies* 27 (1965) 212-226; T.-D. HUMBRECHT, «La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin», *Revue thomiste* 94 (1994) 71-99, p. 91 en particulier.

<sup>98</sup> Cf. *De potentia*, q. 7, a. 5, resp.: «Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur: unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative».

<sup>99</sup> Cf. Ia, q. 13, a. 8, ad 2.



possible de plaire à Dieu. Car celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il se fait le rémunérateur de ceux qui le cherchent» (He 11,6).

Le nom révélé à Moïse *Celui qui est* (Ex 3,14) est, d'après saint Thomas, le plus propre à Dieu pour trois raisons<sup>100</sup>: d'abord, de par sa signification, car il ne désigne pas une forme particulière d'existence, mais l'être même qui est en Dieu identique à l'essence. Ensuite, ce nom convient souverainement à Dieu, parce qu'il ne détermine aucun mode d'être particulier de la substance, mais qu'il est indéterminé à l'égard de tous, d'où son universalité en mesure de nommer la perfection absolue de Dieu. Enfin, ce qui est inclus dans la signification (*consignificatio*) du nom *Celui qui est*, à savoir le présent, est le plus propre à Dieu, puisqu'il n'y a en lui ni passé ni avenir.

Si le nom *Dieu* signifie l'essence divine du point de vue de l'incommunicabilité, *Celui qui est* énonce le mode d'être, exprimant de Dieu sa perfection d'être participée par les créatures:

Le nom *Celui qui est* nomme Dieu avec plus de propriété que le nom *Dieu* lui-même, en raison de ce dont il est tiré, c'est-à-dire l'être, et à sa manière de signifier et de "consignifier". Toutefois, si l'on considère ce qu'il entend signifier, le nom *Dieu* est plus propre parce qu'il est utilisé pour signifier la nature divine. Encore plus propre est le Tétragramme, employé pour signifier la substance divine selon qu'elle est incommunicable et, si l'on peut ainsi parler, singulière<sup>101</sup>.

À cet égard, le Tétragramme – dont Thomas paraît avoir découvert l'importance grâce à Maïmonide<sup>102</sup> – signifie Dieu en tant que sujet, selon qu'il est cet être-ci dont la nature est incommunicable, sinon par mode de participation et de ressemblance: «Moïse dit à Dieu: "Voici, je vais trouver les Israélites et je leur dis: Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous. Mais s'ils me disent: Quel est son nom ? Que leur dirai-je ?" Dieu dit à Moïse: "Je suis celui qui est". Et il dit : "Voici ce que tu diras aux Israélites: *Je suis* m'a envoyé vers vous". Dieu dit encore à Moïse: "Tu parleras ainsi aux Israélites: Yahvé (YHWH), le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous. C'est mon nom pour toujours, c'est ainsi que l'on m'invoquera de génération en génération» (Ex 3,13-15). Une telle nomination ressortit à un monothéisme per-

<sup>100</sup> Cf. 1a, q. 13, a. 11, c.

<sup>101</sup> Cf. 1a, q. 13, a. 11, ad 1: «Hoc nomen *Qui est* est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen *Deus*, quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab *esse*, et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est (in corp.). Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen *Deus*, quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium nomen est Tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem». On verra également à propos du Tétragramme la *Summa theologiae*, 1a, q. 13, a. 9, c.

<sup>102</sup> Cf. A. MAURER, «St. Thomas on the Sacred Nomen "Tetragrammaton"», *Mediaeval Studies* 34 (1972) 274-286.

sonnel et éthique, marqué essentiellement par l'autodéclaration de Dieu et par le dialogue asymétrique de l'homme avec le Dieu Libérateur qui lui ouvre l'accès de son intériorité<sup>103</sup>.

Le nom YHWH – qui apparaît plus de six mille fois dans la Bible – est l'audésignation mystérieuse de Dieu, dans le sens où il est l'expression de son Je transcendant, en relation avec son peuple en marche dans l'histoire et appelé à la plénitude de la révélation et du salut. Le Nom au-dessus de tout nom, sur lequel les hommes n'ont pas prise, désigne le sujet de l'action libératrice qui s'accomplira en faveur du peuple d'Israël (cf. Ex 6,6-7). Le Nom, révélé en Ex 3,14, est une appellation signifiant non seulement le sujet divin qui s'autoprésente et s'autocommunique aux hommes, mais aussi la possibilité pour les hommes de connaître le Dieu vivant dans la relation de nominabilité, de laquelle naît la coexistence avec lui<sup>104</sup>. En effet, Dieu s'abandonne en quelque sorte à l'homme, en se laissant nommer par lui, et il entre ainsi dans une coexistence avec lui, le conviant à la communion interpersonnelle: «Yahvé parlait à Moïse face à face, comme un homme parle à son ami, puis il rentrait au camp, mais son serviteur Josué, fils de Nûn, un jeune homme, ne quittait pas l'intérieur de la Tente» (Ex 33,11).

Le Nom au-dessus de tout nom constitue la révélation paradoxale de la condescendance du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob qui est l'Au-delà de tout: un tel paradoxe comportera son acmé dans l'abandon de Jésus en croix qui s'en remet au Père et nous y conduit<sup>105</sup>. La révélation du Nom à Moïse est celle de l'être-avec de Dieu auprès de son peuple soumis à la servitude, ce qui signifie la proximité du Dieu sauveur qui vient et se fait présent. Aussi une telle révélation est-elle l'annonce de la fidélité et de la miséricorde du Dieu véritable. C'est donc à une théologie de la présence de Dieu que renvoie le Nom révélé en Ex 3,14: il en constitue le fondement et la condition de possibilité existentielle en tant que désignation de la Vérité-en-relation avec l'humanité dans l'histoire, selon la déclaration du Seigneur à son oint qu'il appelle par son nom: «C'est moi qui vais marcher devant toi, j'aplanirai les hauteurs, je briserai les vantaux de bronze, je ferai céder les verrous de fer et je te donnerai des trésors secrets, des richesses cachées, afin que tu saches que je suis Yahvé, celui qui t'appelle par ton nom, le Dieu d'Israël» (Is 45, 2-3).

Dans son lien vital avec la mystique du Nom manifesté dans le Christ et inscrit à l'intime de la personne humaine par le don de l'Esprit, la théologie spirituelle est théologie de la nominabilité: sous le régime de la *ratio unionis*, elle étudie les conditions de possibilité de la nomination de Dieu, dans le vécu de la grâce et à partir de lui, afin de rendre compte

<sup>103</sup> Cf. dans ce sens, P. CODA, *Il logos e il nulla*, p. 487-497 ; Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia, Roma, 2011, p. 142-156.

<sup>104</sup> Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, «Biblioteca di teologia contemporanea, 5», Brescia, 1996<sup>11</sup>, p. 95-96.

<sup>105</sup> Nous nous référons ici à la centralité théologique de Jésus abandonné, remarquablement abordée par P. Coda (cf. *Il logos e il nulla*, p. 499-509 ; 211-225).

de l'expérience de la Vérité qui s'autodésigne pleinement en Jésus-Christ comme source de libération et de transformation de la personne humaine, appelée à la claire vision de la gloire. Son exercice, honorant le paradigme du sens eschatologique, constitue lui-même une nomination de l'accomplissement du Mystère en Jésus-Christ, à travers les modalités narratives et doxologiques de la sainteté, qui sont autant d'expressions de la Parole faite chair, livrée pour le salut des hommes<sup>106</sup>.

## Conclusion

Animée par la foi vive, la théologie, en tant qu'exercice spirituel de l'*intellectus fidei*<sup>107</sup>, se nourrit de la relation au Dieu vivant, dans le Christ, et est ordonnée à la contemplation unitive du mystère de Dieu Trinité. À cet égard, saint Thomas affirme qu'elle comporte une modalité priante<sup>108</sup>: le labeur théologique ne saurait, en effet, s'effectuer sans la prière, expérience de la proximité immédiate de Dieu qui se révèle, médiatisée au plan de la condition du croyant. En fait, le discours sur Dieu découle du "parler avec Dieu", où l'on considère, comme l'enseigne sainte Thérèse d'Avila, avec qui l'on parle et ce que l'on demande, quel est celui qui demande et à qui il le demande<sup>109</sup>. La sémantique de la théologie est alors celle de la nomination de Dieu, en tant que sémantique du discours adressé à Dieu, c'est-à-dire de la prière<sup>110</sup>.

Or, le "parler avec Dieu", qui se déploie véritablement dans «un commerce d'amitié où l'on s'entretient souvent et intimement avec Celui dont nous savons qu'il nous aime»<sup>111</sup>, nous entraîne toujours plus dans la connaissance amoureuse unitive du Tout-Autre, qui s'automanifeste pleinement dans le Verbe fait chair, naissant en nous par grâce. Une telle connaissance, paradoxale par son caractère de non-voir sapientiel dans la

<sup>106</sup> Concernant la théologie de la sainteté et des saints, nous renvoyons particulièrement aux contributions de F.-M. Léthel: cf. *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Venasque, 1989; *La lumière du Christ dans le cœur de l'Église, Jean Paul II et la théologie des saints*, Retraite de Carême avec Benoît XVI, «Studium Notre Dame de Vie», Parole et Silence, 2011.

<sup>107</sup> Saint Thomas a recours à l'expression «exercice spirituel», au sujet de la recherche de la connaissance de Dieu dans la foi, c'est-à-dire de l'étude de la sagesse (cf. SCG, III, cap. 132, n° 3047). Cela est fort bien relevé par G. EMERY, «Le propos de la théologie trinitaire spéculative chez saint Thomas d'Aquin», *Nova et vetera* 79 (2004) 13-41, p. 39-41 en particulier.

<sup>108</sup> Cf. 1 *Sent.*, Prol., q. 1, a. 5, sol.: «Principia autem hujus scientiae sunt per revelationem accepta; et ideo modus accipiendi ipsa principia debet esse revelativus ex parte infudentis, ut in visionibus prophetarum, et orativus ex parte recipientis, ut patet in psalmis».

<sup>109</sup> Cf. *Le château intérieur*, Premières demeures, chap. 1, n° 7, p. 874; *Moradas*, I, cap. 1, n° 7, p. 796-797.

<sup>110</sup> Cf. J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente. Dottrina teologica su Dio*, p. 17. L'Auteur se réfère à J. B. METZ, «Gotteskrise. Versuch zur "geistigen Situation der Zeit"», in J. B. METZ, G. B. GINZEL, P. GLOTZ, J. HABERMAS, D. SÖLLE (éd.), *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf, 1994, p. 76-92, ici p. 79: «Il discorso su Dio deriva in ogni caso dal parlare a Dio, la teologia dal linguaggio della preghiera».

<sup>111</sup> Cf. SAINTE THÉRÈSE D'AVILA, *Autobiographie*, chap. 8, n° 5, p. 56; *Vida*, cap. 8, n° 5, p. 72.

foi, s'exprime dans la sémantique du Nom au-dessus de tout nom donné au Christ: «Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, pour que tout, au nom de Jésus, s'agenouille, au plus haut des cieux, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue proclame, de Jésus-Christ, qu'il est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père» (Phil 2,9-11). C'est dans le Christ, diction du Père communiquée aux hommes, qu'il nous est donné d'accueillir la Vérité, d'en vivre et de lui appartenir: «Je ne suis né, et je ne suis venu dans le monde, que pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité écoute ma voix» (Jn 18,37). Dans ce sens, le Christ, d'où nous viennent la grâce et la vérité (cf. Jn 1,17), est, selon sainte Thérèse, le livre vivant dans lequel nous découvrons toutes les vérités:

Lorsqu'on interdit un grand nombre de livres écrits en castillan, j'en eus bien du regret, certains, qui me délassaient, ne seraient plus à ma portée, puisqu'on les laissait en latin; le Seigneur me dit alors: «N'aie pas de peine, je te donnerai un livre vivant». Je ne pouvais pas comprendre pourquoi on me disait cela, n'ayant pas encore eu de visions; mais très peu de jours après, je le compris très bien, tant je trouvai de sujets de recueillement dans ce que j'avais devant les yeux: le Seigneur m'a instruite de tant de façons, avec tant d'amour, que les livres me furent désormais à peu près inutiles, et même tout à fait. Sa Majesté a été le vrai livre où j'ai trouvé toutes les vérités. Béni soit ce livre qui imprime en nous ce qu'il faut lire d'une manière qu'on ne peut oublier !<sup>112</sup>.

Il n'est point de théologie qui ne soit accueil et expérience de la Parole de vérité, dans le Christ, en vue d'une saisie toujours plus profonde, selon l'intelligence de la foi informée par la charité, de la Vérité qui se révèle et se donne à l'humanité: «Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, et vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera» (Jn 8,31-32). Le “demeurer” (*menein*) dans la parole de Jésus est particulièrement signifié par la théologie spirituelle, en tant qu'elle rend compte de notre relation de sens au Livre vivant et de notre assimilation à la Vérité, sous le régime de la grâce du Saint-Esprit. En d'autres termes, son discours sur Dieu est ressaisi par le paradigme de la relationalité, arimé au “parler avec Dieu” et à l'être-en-communion-avec-Dieu, dans le Christ Sauveur, la Vérité qui s'offre par amour, suivant une sémantique de la nomination qui ressortit au registre du “garder la Parole”: «Si quelqu'un m'aime, dit Jésus, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons vers lui et nous nous ferons une demeure chez lui» (Jn 14,23).

Ainsi la théologie spirituelle a pour propos et pour mission de désigner et de nommer la fécondité de la Parole, comme participation à la communion trinitaire et de manifester, à l'intérieur de l'investigation théologique, l'apport du vécu de la grâce et de sa mise en forme langagière et

<sup>112</sup> Cf. *Autobiographie*, chap. 26, n° 5, p. 182; *Vida*, cap. 26, n° 5, p. 277-278.

doctrinale. Signifiant à l'intérieur de la théologie le Livre vivant qu'est le Christ, elle examine les conditions de possibilité de la nomination de Dieu, à partir de l'expérience de la Parole, et offre des critères de discernement et d'interprétation de la vie selon l'Esprit. Théologie de la nominabilité, elle se constitue comme grammaire et herméneutique de la vie de la grâce, source de configuration au Christ. Lui revient alors un travail d'identification de l'expérience chrétienne et de la pluralité de ses expressions, et, à partir de là, de réécriture théologique, relativement à l'intelligibilité du Mystère *sub ratione unionis*.

Si la théologie spirituelle peut être distinguée des autres disciplines et approches de la doctrine sacrée, elle se déploie à l'intérieur même de la théologie et elle est essentiellement théologie, entendue comme science de la foi. Il n'y a donc pas lieu de chercher tant à circonscrire sa différence d'avec les autres disciplines – d'abord la dogmatique et la morale –, qu'à identifier ce qu'elle met en lumière au sein de la démarche théologique, conçue comme un exercice spirituel, marqué par une exigence d'intégration et de synthèse qui relève de la quête et de la manifestation de la Vérité. À cet égard, la théologie spirituelle rend compte de l'assentiment de la foi en Dieu Trinité – *cum assensione cogitare* –, c'est-à-dire qu'elle s'attache à l'acte de l'intelligence croyante en quête d'intelligence du Mystère, tel qu'il est ordonné à la Vérité, selon le mouvement de la volonté pénétrée par la charité. C'est, en effet, volontairement que le croyant donne son assentiment à Dieu Trinité, dans une expérience de rencontre et de communion avec celui en lequel il croit et qu'il aime. Théologie de l'assentiment de la foi vive traversée par le dynamisme eschatologique de l'espérance, la théologie spirituelle se fait écriture mystagogique et hénologique de la vérité dans la charité, source d'union à Dieu et de solidarité dans le Christ.

Le chemin d'union à Dieu n'est-il pas «un marcher dans la vérité» (cf. 2 Jn 4-5; 3 Jn 3-4). Il est le fait de l'être-humble<sup>113</sup>, dans l'obéissance de la foi et la disponibilité d'un cœur aimant, tendu vers la fin ultime dans l'espérance:

Un jour où je me demandais, dit sainte Thérèse, pour quelle raison Notre-Seigneur aime tant cette vertu d'humilité, sans réflexion préalable ce me semble, ceci, soudain, me parut évident: Dieu est la suprême Vérité, et l'humilité, c'est marcher dans la vérité (*andar en verdad*)<sup>114</sup>.

<sup>113</sup> Un auteur tel que Maître Eckhart propose d'aborder la dignité de l'être humain en termes d'"homme intérieur", d'"homme noble" et d'"homme humble", en lequel Dieu a semé son image. Le chemin d'accomplissement d'un tel homme – essentiellement marqué par l'obéissance – se trouvera dans sa conformation à l'Image parfaite du Père qu'est le Fils naissant en lui par grâce: «L'homme intérieur, c'est Adam. L'homme dans l'âme. C'est lui le bon arbre dont Notre-Seigneur parle, qui toujours et sans cesse produit de bon fruits (Mt 7,17). C'est lui également le champ où Dieu a semé son image et ressemblance et où il jette la bonne semence, la racine de toute sagesse, de tout art, de toute vertu, de toute bonté: la semence de nature divine (2 P 1,4). Et cette semence de nature divine, c'est le Fils de Dieu, le Verbe de Dieu (Lc 8,11)» (cf. «De l'homme noble», dans MAÎTRE ECKHART, *Traité et sermons*, Traduction, introduction, notes et index par A. DE LIBERA, Paris, 1993, p. 173-183, ici p. 174).

<sup>114</sup> Cf. *Les Demeures*, VI, chap. 10, n° 7, p. 1008; *Las Moradas*, VI, cap. 10, n° 7, p. 995: «Una

Le «marcher dans la vérité» fonde et traverse la mystique chrétienne, qui est mystique de l'union à Dieu Trinité et, inséparablement, de la compassion, en tant qu'elle porte l'empreinte du commandement nouveau reçu du Christ: «Je vous donne un commandement nouveau: vous aimer les uns les autres. À ceci tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples: si vous avez de l'amour les uns pour les autres» (Jn 13,34-35). La théologie spirituelle, en tant que sagesse, expression du dynamisme mystagogique de la charité dans la vérité, est intimement liée à la vie mystique et à la pluralité de ses langages qui sont autant de manières de suggérer l'Indicible se donnant à connaître amoureusement, à travers le don de sagesse causé par la charité. Alors qu'elle signifie la mystique de l'union et de la compassion, une telle démarche théologique, dans son investigation cognitivo-sapientielle, est un «marcher dans la vérité» et une école de sainteté.

Dans cette perspective, il convient d'étudier et de préciser davantage le statut épistémologique de la théologie spirituelle, en même temps que son contenu et sa méthode. L'importance du service théologique, comme école de sagesse et de sainteté, n'en sera que plus manifeste, au plan de la sacramentalité de l'Église, «signe et instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain»<sup>115</sup>. La théologie spirituelle, qui se présente comme une théologie de la relationalité dialogique dans l'Esprit du Christ, ne manquera pas d'être ainsi une contribution au dialogue entre les hommes, particulièrement le dialogue œcuménique et interreligieux.

Appliquée inlassablement à la reconnaissance de l'œuvre de l'Esprit et ressaisie par elle, la sagesse théologique, éprise de la Vérité, se fera témoin de la communion des hommes avec Dieu, en Jésus-Christ, et des hommes entre eux: «Dieu, personne ne l'a jamais contemplé. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, en nous son amour est accompli. À ceci nous connaissons que nous demeurons en lui et lui en nous: il nous a donné de son Esprit» (1 Jn 4,12-13).

**Abstract.** - The different definitions of Spiritual Theology all in some way emphasize a purpose: to account for the Christian spiritual experience, fruit of the gift of Christ's Spirit. The present article, within an inquiry concerning Spiritual Theology's epistemological status, its content and its method, proposes a reflection laid out according to three axes: first, a grammar and a hermeneutics of the life of grace; secondly, a theology of consent by faith in God Trinity; and finally, a theology of union with God.

**Key words:** Spiritual Theology – mysticism – Holy Spirit – grace – hermeneutics – consent by faith – union with God Trinity.

---

vez estaba yo considerando por qué razón era nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad, y púsoseme delante – a mi parecer sin considerarlo, sino de presto – esto: que es porque Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en verdad».

<sup>115</sup> Cf. *Lumen Gentium*, n° 1.