NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

83 N° 10 1961

Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix. À propos d'un ouvrage récent

André THIRY (s.j.)

p. 1081 - 1087

https://www.nrt.be/en/articles/le-sens-de-l-existence-selon-s-jean-de-la-croix-a-propos-d-un-ouvrage-recent-1854

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix

A propos d'un ouvrage récent [1]

Cet ouvrage important ne veut être qu'une *introduction* à la lecture de saint Jean de la Croix. Son propos n'est ni de se livrer à une étude exhaustive ni de résoudre les difficultés qui se posent, depuis longtemps déjà, aux érudits, mais bien de dégager les avenues pour permettre au lecteur d'entrer dans un domaine qui vaut à la fois par les larges horizons et par la valeur presque infinie du détail (I, 51).

L'ensemble comprend trois tomes : Problématique, Logique, Symbolique. Le premier esquisse d'abord une biographie de saint Jean de la Croix en vue d'éclairer son œuvre. Car si le carme espagnol se refuse à la confidence et à la confession, l'impersonnalité de son œuvre est plus apparente que réelle. A la vérité, il s'y manifeste tout entier, autant que le permet un langage relativement déficient. A cette esquisse font suite des *Préliminaires à l'étude de l'œuvre* qui éclairent la controverse des deux rédactions du *Cantique spirituel,* soulignent la cohérence des grands traités, marquent le rapport qui existe entre la *Montée du Carmel* et la *Nuit obscure* et ainsi font valoir la profonde unité de l'œuvre sanjuaniste. L'auteur les achève en dressant un plan pour une lecture de saint Jean de la Croix dont on appréciera la netteté. Les thèmes principaux des prologues des grands traités retiennent ensuite son attention. Bornons-nous à énoncer les problèmes qui sont ainsi passés en revue : l'expérience et la science; l'expérience, l'Eglise et l'Ecriture; l'expérience et le langage; les lecteurs de saint Jean de la Croix; la direction spirituelle. Ces pages comptent parmi les meilleures de l'ouvrage.

Assuré que l'expérience mystique n'est pas une expérience arbitraire, l'auteur dégage, dans un deuxième tome, la logique vigoureuse qui sous-tend l'œuvre de saint Jean de la Croix. Le terme en est clairement indiqué dès les premières lignes de la *Montée du Carmel* : « *La Montée du Carmel* traite de la manière dont une âme pourra se disposer pour arriver rapidement à l'union divine ». Cette idée d'arrivée est la notion-clé qui fonde tout le langage, discours et poème. Deux livres divisent ce tome. Le premier traite de ce que l'auteur appelle *la structure du mouvement phénoménal* par lequel l'homme s'efforce de joindre Dieu à travers les étapes du sensible, de l'imaginaire et de l'entendement. Le second s'attache à *la structure de la vie mystique* proprement dite, quand le passage s'est opéré des figures à la réalité. Cette structure, remarque l'auteur, saint Jean de la Croix ne l'a nulle part exposée de façon totale et systématique. Ses lecteurs immédiats sont des chrétiens, non des philosophes qui chercheraient aussi au niveau de la pensée une vérification technique de leur expérience. Il n'en faut pas déduire cependant que cette expérience manque de substrat logique. D'une part, elle tend à une cohérence interne aussi intense que possible et la méthode sanjuaniste consiste à faire éclater aux yeux des chrétiens avertis l'illogisme de l'élu qui s'arrêterait à mi-chemin. Mais il y a plus. Cette vie chrétienne n'est pas pour saint Jean de la Croix une vie parmi d'autres; elle est la vie, la seule cohérente *absolument*. Etre chrétien ou être homme est pour lui identique. Ce n'est

1. G. Morel. — *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix.* I : *Problématique.* II : *Logique.* III : *Symbolique.* Coll. Théologie, 45-47, 3 vols, Paris, Aubier, 1960-1961, 23 × 14 cm., 255, 349 et 193 p.

d'ailleurs pas renier le prédicat chrétien, car l'accès à l'absolu passe par le chemin de l'histoire et s'inscrit dans l'histoire sous des formes *apparemment* particulières. La logique de l'expérience sanjuaniste se veut donc logique de toute expérience métaphysique. c'est-à-dire logos où s'exprime le sens de l'homme en tant que tel (II, 138). Cette logique s'exprime dans les grandes catégories de finitude radicale, d'immanence et de transcendance, d'absolu. Mais l'Absolu en vérité, pour saint Jean de la Croix, c'est Jésus-Christ, c'est l'Amour trinitaire. L'homme en vérité se manifeste dès lors comme Dieu par participation, et néanmoins marqué de dualité, affecté d'historicité et d'un rapport nécessaire à l'histoire universelle.

Cependant l'expérience mystique, si elle est logiquement justifiée, n'est pas de l'ordre de la logique. Elle le transcende. C'est pourquoi le troisième tome de l'auteur reprend, en leur essentiel, les descriptions de l'expérience. L'homme, qui est en son essence l'Amour en finitude, n'est pas seulement théopathique mais aussi théophanique : être homme, c'est pâtir activement l'Absolu *et l'exprimer*. La première forme du langage humain sur la vie mystique est sans doute le discours logique. Mais la logique n'est que le langage à son premier degré. Le discours une fois déroulé demande à se répéter sans cesse : c'est de cette reprise indéfinie que naît une autre forme du langage humain, le symbole. Il ne peut s'agir d'une pure répétition, mais d'un retour au sensible qui fait apparaître ce que l'auteur nomme *description*. Celle-ci se situe au plan métaphysique, au niveau de l'univers réel au-delà duquel il n'y a rien, ce qui oblige à la distinguer soigneusement de l'expérience mythique qui se déroule au niveau de l'imaginaire. Le langage original, par delà les concepts de l'entendement et les mythes, le langage qui rend l'expérience mystique et fait pénétrer dans son originalité, c'est le symbole. Notre auteur voit donc dans le symbole *la* forme suprême du langage, plus exactement le langage dans son essence universelle *et* concrète, né de la rencontre de l'Absolu et de la contingence. Il consacre donc son troisième tome à l'étude de la symbolique sanjuaniste. Il suit ainsi les chemins de la nuit d'abord, ceux de l'aurore ensuite qui conduisent vers le midi de l'union divine.

*
* *

En procédant à cette analyse sommaire de l'ouvrage, nous avons omis de signaler l'intention qui l'anime tout entier et en fait ressortir l'importance. Car l'auteur n'a pas écrit ce livre, comme il le dit lui-même en sa première page, par simple goût de l'exhumation. Il estime que Jean de la Croix a beaucoup à apprendre non seulement aux âmes pieuses d'aujourd'hui, mais aussi à tout homme vivant.

Existe-t-il deux voies d'accès à l'absolu : la métaphysique *et* la mystique? L'auteur pense que le voyage au bout de la nuit d'un Jean de la Croix nous apporte à cet égard un témoignage extraordinaire qui devrait éclairer, et sans doute de manière décisive, ceux qui cherchent. Mais il n'ignore pas que le témoignage du mystique n'est pas reçu aujourd'hui sans hésitation ni malaise. Pour en faciliter l'accueil, il s'efforce d'élucider les rapports qui nouent les trois concepts historiques : mystique, métaphysique, théologie.

Pour illustrer la difficulté du métaphysicien devant la mystique d'un Jean de la Croix, rien n'est plus éclairant qu'un rappel de la position de Jean Baruzi. Au terme de l'œuvre monumentale qu'il a consacrée au mystique espagnol : *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (Paris, 2e éd., 1931), Baruzi émet des réserves à un double plan. Au plan du langage, il pense que Jean de la Croix n'a pas su forger une technique d'expression aussi rigoureuse que son expérience, aussi ferme que celle des grands métaphysiciens. Au plan

même de l'expérience, il déclare qu'en dépit de toute la métaphysique implicite de l'expérience mystique, métaphysique et mystique demeurent situées à deux niveaux différents et en somme que le mystique ignore la métaphysique. Néanmoins il reconnaît que dans la solitude et le silence, le même mystique a pénétré dans un domaine dont le mystère échappe à la philosophie et il rêve de « transposer, à travers le rythme de l'expérience métaphysique, l'amère purification de l'esprit ». Il entend cette transposition en ce sens que le philosophe n'est peut-être pas incapable de vivre *en lui* ce qu'il est incapable d'atteindre *hors de lui*.

Ce qui est en jeu dans un tel débat, ce sont les notions mêmes de métaphysique et de mystique. Pour Baruzi, saint Jean de la Croix se pose un problème critique, mais *à l'intérieur de la foi*. Peut-on dès lors, se demande-t-il, parler chez lui d'une critique de la connaissance au sens philosophique du terme? L'exigence critique est-elle encore prise au sérieux lorsqu'on estime qu'il est de la nature de l'Absolu de n'être pas mis en question? Notre auteur veut montrer que c'est le contraire qui est vrai. « Ne pas douter de Dieu, écrit-il, est une épreuve singulièrement critique jamais achevée et qui, à chaque instant, peut faire trembler l'existence sur ses bases; en rétrécissant le champ de l'expérience, en le réduisant à des perspectives de noétique formelle, la philosophie critique ne mérite pas son nom, puisqu'elle se condamne paradoxalement à passer à côté de la véritable « crisis », ce feu brûlant que l'Absolu entretient au cœur de l'homme par sa seule présence. Elle aboutit d'ailleurs, comme il est logique, à séparer l'être humain de la manière la plus abstraite : d'un côté la science et de l'autre l'expérience, d'un côté la philosophie et de l'autre la religion » (I, 19).

D'autres philosophes cependant, placés devant le problème de l'évidence, ont cherché dans une autre direction la règle infaillible pour distinguer l'erreur de la vérité. *Veritas seipsam patefacit*, dit Spinoza. Et il s'est engagé dans une poursuite de l'Absolu qui n'est pas sans ressemblance avec la passion d'un Jean de la Croix. Ni à l'un ni à l'autre signes et effets ne suffisent. C'est la cause même qu'il faut découvrir et par elle signes et effets. Si Hegel, las des luttes où s'épuisent ses contemporains entre la religion et la philosophie, le sentiment et la raison, l'aspect éternel et l'aspect historique de la réalité, se refuse au spinozisme, ce n'est pas que son dessein l'en éloigne beaucoup. Il justifie son refus en reprochant à Spinoza d'en rester à la négation comme détermination ou comme qualité, et d'être incapable de la reconnaître comme vraiment absolue, c'est-à-dire comme négation se niant. L'explication spinoziste de l'absolu peut être dite complète en un sens et cependant, selon Hegel, le mouvement lui manque par lequel l'Absolu se présente dans la réalité finie ou, sous un autre point de vue, le mouvement par lequel l'individu humain pourra pénétrer dans le royaume de l'Absolu. Ce mouvement ne peut être qu'un mouvement de négation expérimentée. La *Phénoménologie* décrit la route de mort et de vie au bout de laquelle l'individu, de souffrance en souffrance, pourra enfin reconnaître l'Absolu tel qu'il est, et non plus seulement dans des figures et des formes qui lui resteraient extérieures. On pressent dès lors des similitudes entre certains thèmes de la *Phénoménologie* et certains thèmes de la *Nuit* et du *Cantique* de Jean de la Croix. En dépit des différences, un dialogue fructueux pourrait s'amorcer entre eux.

Au terme de ces rappels, il est permis de reprendre la question initiale : y a-t-il une double voie d'accès à l'Absolu? Ou le dilemme vient-il d'une attitude encore erronée en face des choses?

Certes notre auteur reconnaît que, dans l'histoire occidentale chrétienne, métaphysique et mystique se présentent comme deux figures différentes. Cependant même au point de vue historique, il faut reconnaître que les oppositions ne sont pas aussi tranchées qu'il paraît à première vue. Les philosophes, par exemple, n'ont jamais cessé de parler de la mystique de Platon et, d'autre part, un Maître

Eckhart a toujours vu reconnaître ses titres à l'audience des métaphysiciens. La distinction traditionnelle est-elle pur verbalisme?

Le conflit apparaît donc soluble tant que le métaphysicien demeure un homme pour qui l'Absolu s'impose. Mais n'en sommes-nous pas venus aujourd'hui à la fin des philosophies de l'Absolu? Ceux-là mêmes qui le pensent, tel Merleau-Ponty, ne peuvent échapper totalement à l'attrait de l'Absolu. Ils semblent revenir à la vieille antinomie selon laquelle l'aspiration religieuse est peut-être vraie mais invérifiable.

Faut-il donc choisir entre métaphysique et mystique? Aucune vue à priori ne peut résoudre le problème, répond notre auteur. « Seule une expérience réelle qui mette en jeu et la religion et la réflexion sera de quelque secours. Il est vraisemblable qu'une pareille expérience entraîne de profonds bouleversements à l'intérieur de *certaines* conceptions et de la religion et de la métaphysique » (I, 34-35). L'œuvre de saint Jean de la Croix est donc susceptible d'inaugurer, sinon de mener à terme, un dialogue sur ce point. Mais il faut d'abord se rendre compte que ce n'est pas le seul métaphysicien, mais aussi le théologien qui se trouve mis en cause par sa lecture.

Certes le théologien reconnaît que la vie mystique est rationnelle et même qu'elle est la réalisation pour l'homme de son être véritable. L'auteur parle du théologien catholique, non d'un Karl Barth, par exemple. Mais chez les théologiens catholiques eux-mêmes, il ne lui paraît pas que la symbiose entre théologie spéculative et théologie mystique soit suffisamment active pour faire sentir sa poussée à tous les plans, à toutes les étapes de la réflexion. N'a-t-on pas tendance à oublier que c'est dans la sagesse que le savoir se fonde en dernier appel, que c'est par une réflexion sur la vie mystique que le discours théologique découvre son sens? Deux raisons principales expliquent cette tension actuelle entre théologie spéculative et théologie mystique. La première est à chercher dans le caractère peu systématique des œuvres mystiques. La seconde va plus loin. Elle tient au fait que, le plus souvent, la théologie en reste à la structure logique de l'expérience et qu'elle n'atteint guère le stade de la description. L'auteur entend par là non la description phénoménologique de Husserl, mais l'acte par lequel la pensée, après avoir parcouru la structure logique de l'expérience, retourne à celle-ci dans son ensemble et tente de l'évoquer par les mille formes du *récit* et de la *poésie*.

Ainsi ce livre est-il une invite aux théologiens et aux philosophes. Plus d'un philosophe reconnaîtra sans doute que Jean de la Croix a ouvert une voie royale vers le domaine de la réalité auquel tout métaphysicien aspire. Mais cette route ne se coupe jamais des événements du christianisme historique. Il appartient aux théologiens de manifester le sens de ces événements, de les montrer destinés à faire pénétrer au cœur même de l'Absolu vivant. Métaphysiciens et théologiens trouveront-ils dans le domaine de la mystique leur lieu de rencontre? L'événement chrétien a porté le glaive au centre de l'existence humaine, mais ce n'était pas pour la diviser mais pour la conduire à sa véritable unification.

Si la méditation d'un Jean de la Croix n'est pas suffisante pour réconcilier philosophes et théologiens, elle peut cependant mener assez loin sur la route. « Le mystique espagnol avait, en effet, la certitude en son expérience de faire droit aux exigences les plus hautes de la conscience métaphysique : chez lui, les notions de métaphysique, de théologie et même de mystique tendent à s'effacer pour laisser apparaître ce qui est : l'expérience de l'Absolu vivant en soi-même éternellement et dans le monde » (I, 50).

*
* *

Nous ne pouvons envisager de donner à un rapide compte rendu un caractère critique. Nul n'est besoin de souligner l'importance des problèmes soulevés ici. Ils sont au cœur de la pensée contemporaine. Bien des exemples pourraient être allégués. Mais il est encore plus vrai de dire qu'ils ne sont que les formes modernes de l'unique question nécessaire posée à tout homme. L'auteur de l'ouvrage l'indique assez par son titre : *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*. Il faut féliciter l'auteur de les affronter avec tant de franchise et d'avoir si profondément saisi le sens de l'œuvre de Jean de la Croix pour l'homme d'aujourd'hui. On se sent dès lors mauvaise grâce à marquer les menues imperfections de son travail. Faut-il lui tenir rigueur de sa langue difficile qui écartera de lui des esprits sérieux et sympathiques à son entreprise? Faut-il lui reprocher des affirmations un peu péremptoires, des partis pris un peu simples? Peut-on lui demander de garder en faveur de la scolastique ancienne ou moderne quelques gouttes de cette bienveillance au moins méthodologique qu'il déverse à flots sur Hegel ou sur... Jacob Böhme? Ce sont là défauts mineurs sur lesquels on s'en voudrait d'insister.

Nous voudrions plutôt faire l'aveu des hésitations que suscite en nous la thèse de l'auteur sur l'identification des deux voies de l'homme vers l'Absolu, de la métaphysique et de la mystique. Il nous paraît que l'essence de l'une et de l'autre n'ont pas été cernées avec toute la précision et la rigueur nécessaires pour autoriser des conclusions fermes. Certes nous n'oublions pas les réserves que l'auteur introduit lui-même. Nous attendons avec un grand intérêt l'ouvrage sur la philosophie et la religion qu'il veut bien promettre. Cependant son lecteur reste sur sa faim à plus d'un égard. Les définitions de mots sont libres, c'est entendu. Encore convient-il de faire valoir l'intérêt d'innover en ce domaine. Au terme des trois tomes de l'auteur, nous craignons de ne pas bien savoir ce qu'est pour lui la mystique. Et s'il désigne par métaphysique « la vie réelle conçue comme celle au-delà de laquelle il n'y a rien », nous avons peine à saisir l'intérêt d'un tel vocabulaire [2].

Nous craignons qu'en procédant de la sorte il ne fasse tort à sa propre entreprise. A trop se faciliter le rapprochement qu'il vise, il pourrait le manquer.

Il semble que la métaphysique, quels que soient les contenus que les penseurs lui donnent au cours des âges, est née en Grèce et garde de cette naissance datée l'empreinte indélébile. A l'oublier, on risque de ne plus rencontrer ni philosophes ni métaphysiciens, mais seulement des fantômes. Certes nul ne songe aujourd'hui à enfermer la métaphysique dans ses expressions grecques. L'intention profonde de celui qui, le premier, a demandé : qu'est-ce que l'être?, paraît susceptible d'être sans cesse reprise selon les modes les plus divers. Et néanmoins il est à craindre que l'on ne parle plus de métaphysique dès là qu'on oublie son acte de naissance. Celui-ci rappelle a jamais le besoin d'explication totale qui anime la recherche du métaphysicien, le besoin d'intelligibilité. Le Dieu que le philosophe rencontre nécessairement dans son effort, apparaît comme soutien du monde, comme en achevant la formule. Il survient, selon l'heureuse expression du P. de Lubac, à titre d'Un unifiant. Pense-t-on intéresser profondément les métaphysiciens à l'expérience d'un Jean de la Croix en faisant l'économie d'un débat sur l'intelligibilité du monde et sur l'immanence? Cette réserve ne veut pas durcir en opposition meurtrière la différence qui règne entre la métaphysique et la mystique. Le même homme éprouve le besoin d'intelligibilité, exprime les résultats de son effort en un discours cohérent et est appelé à l'union mystique. L'effort métaphysique doit sans doute s'achever en élan mystique, mais on ne peut fermer

2. Laissons de côté sa traduction de métaphysique en transnaturel, puis en surnaturel, qui laissera rêveurs les derniers hellénistes (II, 138).

les yeux sur l'ampleur des conditions exigées par un tel achèvement. Au sens radical du terme, il y faut une conversion.

D'autre part, l'emploi du mot mystique chez l'auteur ne va pas sans obscurité et peut-être confusion. Certes il a raison d'insister sur le fait que la vie mystique ne s'identifie pas à la pure contemplation. Il souligne à juste titre que la médiation du Christ et celle même du cosmos ne s'évanouissent pas dans la mystique de Jean de la Croix. Cependant que veut-il dire au juste quand il parle de la vie mystique comme de la vie religieuse accomplie? « Quand nous disons vie mystique, écrit-il, nous voulons dire exactement vie religieuse sous sa forme mystique » (I, 224). Et pour marquer la différence entre la forme mystique de la vie religieuse et ses formes prémystiques, il invoque la distinction kantienne entre conscience thétique et non-thétique (I, 227). Il s'en explique : « La vie religieuse tend de soi à envahir et pénétrer de plus en plus la conscience jusqu'à la faire éclater comme au soleil estival un fruit mûr : c'est alors qu'elle atteint la forme mystique. Ce passage du non-thétique au thétique, peut, du reste, s'opérer plus ou moins tôt, plus ou moins tard selon les circonstances, parfois impondérables, selon les tempéraments dont il est exact de dire en ce sens que certains sont plus mystiques que d'autres; il peut aussi revêtir de nombreuses modalités, du positif au négatif, susceptibles ensuite de nombreuses variations. Mais de toute manière, *on ne doit pas oublier l'essentiel* à savoir que ce n'est pas la conscience qui est première, mais le mouvement qui la projette. L'expérience de Dieu transcende toute catégorie, y compris celle de la conscience en laquelle elle s'exprime plus sous la forme du négatif que du positif » (I, 228).

Si nous ne nous trompons, la forme mystique de la vie religieuse consiste donc dans une participation particulière de la conscience à la vie religieuse. Mais il ne faut pas l'entendre dans un sens psychologiste. « Le Réel absolu auquel dans son acte religieux l'homme aspire, s'il est, en effet, accessible à la conscience, n'est cependant pas de l'ordre de la conscience comme telle, et la conscience mystique est précisément conscience de cette transcendance à toute conscience, et cela même est non point la mort, mais la vie de la conscience... Cette attitude ne fait pas de la conscience *quelque chose d'accidentel* : tout au contraire, la conscience est fondée précisément et exigée comme conscience de cette reconnaissance paradoxale » (I, 228).

Les deux paragraphes que nous venons de citer posent de nombreuses questions. Tout le problème des rapports de la mystique avec la psychologie individuelle y revient à la surface. Mais laissons cela, pour en venir tout de suite à l'essentiel. Suffit-il de parler de conscience d'une transcendance à toute conscience pour désigner la mystique? N'est-ce pas là une forme de conscience que peut atteindre l'effort métaphysique au sens traditionnel du terme? Pour atteindre la réalité mystique, ne faudrait-il pas parler d'extase, à la condition bien entendu de n'en pas faire un simple phénomène psychique? La conscience extatique n'est-elle pas plus que conscience d'une transcendance à toute conscience. Certes, en parlant de cette conscience d'une transcendance, l'auteur songe à l'union divine. Mais il devrait le faire de manière plus explicite, nous semble-t-il. Car nous avouons nos hésitations devant ce qu'il désignerait comme une conscience thétique d'union divine. Il y a certes chez le mystique une certitude vécue de l'union. Et sans doute faut-il dire dans ce sens-là que, dans toute foi chrétienne, il y a un point mystique. Mais l'union mystique peut-elle être posée comme telle, objectivée, et, dans le langage kantien choisi par l'auteur l'expression de conscience thétique a-t-elle un sens précis?

D'autre part cette conscience thétique qui définirait la forme proprement mystique de la vie religieuse, comment pourrait-elle être dite l'accomplissement de la vie religieuse alors que plus haut l'auteur déclare lui-même que la conscience

non-thétique de l'union est évidemment l'essentiel (I, 43)? L'accomplissement de la vie religieuse ne lui serait-il pas essentiel?

A dire vrai ces obscurités ont peut-être partie liée avec la méthode même du P. Morel. A plusieurs reprises, celui-ci note l'imperfection du vocabulaire de saint Jean de la Croix, son incapacité à rendre l'expérience visée. Dans le but de dialoguer avec les penseurs contemporains, il s'efforce donc d'exprimer la mystique dans un langage moderne, emprunté le plus souvent à Hegel. Nous ne lui en faisons pas grief. Mais nous craignons qu'il ait procédé de manière trop prompte. Méthodologiquement la logique d'un Jean de la Croix ne devrait-elle pas d'abord être reconnue patiemment à partir du langage choisi par son auteur? Même si l'on estime ce langage inadéquat à bien des égards, ne faut-il pas d'abord passer par cette étape? A vouloir s'y soustraire, ne laisserait-on pas échapper bien des nuances du plus grand prix? Il est vrai que le problème du langage de saint Jean de la Croix, lié à celui de sa formation philosophique et théologique, est difficile. On a dépensé un zèle excessif à montrer en lui un pur thomiste. La réalité est beaucoup plus complexe. L'auteur l'a d'ailleurs bien vu. Mais il n'a pas consenti l'effort nécessaire pour saisir de près cette scolastique un peu mêlée et en tirer toute la lumière désirable.

Il reste que son ouvrage mérite une grande et sympathique attention. Comme il l'a écrit ailleurs, si les concepts de philosophie et de théologie ne sont ni l'un ni l'autre insensés, la réflexion ne peut pas avoir de tâche plus urgente que de poser la question du sens originaire de ces deux concepts [3]. L'expérience de saint Jean de la Croix est de nature à éclairer une telle recherche. Le mystique espagnol demeure un exceptionnel témoin de l'Amour qui interpelle tout homme venant en ce monde.

A. THIRY, S. J.

3. *Jaspers et la religion*, dans *Recherches de sciences religieuses*, avril-juin 1961, p. 217.