NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

106 N° 5 1984

Pour une logique de la création. Hegel et saint Jean de la Croix (suite)

Emilio BRITO (s.j.)

p. 686 - 701

https://www.nrt.be/fr/articles/pour-une-logique-de-la-creation-hegel-et-saint-jean-de-la-croix-suite-888

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Pour une logique de la création

HEGEL ET SAINT JEAN DE LA CROIX

(*suite*)

III. - Réflexion ou extase ?

Pour Hegel, la vérité de la nature est dans sa négation. La suprême exposition naturelle de l'Idée se résume dans son sacrifice : la vie meurt. La mort naturelle, en niant l'individualité du vivant, l'absorbe dans l'universalité de l'espèce (E., par. 375-376). Mais cette négation mortifère est encore abstraite. La véritable réalité de l'Idée ne se recueille ni dans la vie, ni dans son contraire immédiat — la mort naturelle —, mais dans le surgissement de l'Esprit (E., par. 381ss). C'est pourquoi la mort n'est pas seulement l'exaspération de la naturalité qui, arrivée à son extrémité, se supprime ; elle est aussi mort spirituelle : renoncement de l'ipséité subjective qui va à la mort — dissolvante de son immédiateté — pour que se ferme universellement l'hiatus de la conscience. Mais la vérité de l'Esprit fini est l'Absolu négateur (E., par. 553ss). Dans toute sa concrétion hégélienne, la mort est exposition, dans la chair, de la Négativité infinie, par la position de l'immédiateté naturelle dans la douleur subjective de mourir, et de la réflexion déchirée dans le jugement final de l'immédiateté [104]. Jean de la Croix ne connaît-il pas, lui aussi, cette triple mort ?

L'union définitive passe certainement par la négation inhérente au fini. Commentant le verset « En tuant tu as changé la mort en vie ! », le mystique affirme que la vie béatifique doit s'atteindre « par la mort corporelle et naturelle » (L., 2,32 ; G., 967). Mais la mort n'est pas seulement, ni essentiellement, physique ; en elle la liberté humaine est impliquée : mourir, c'est aussi « vouloir mourir » (« *cuando se quiere morir* » : L., 1,30 ; G., 937), d'une manière ou d'une autre (L. (B), 1,30). Pour que la mort physique soit le seuil de la vision béatifique, elle doit être assumée par la vie spirituelle qui la précède, et dont elle interrompt la temporalité

104. Cf. E. Bryce, *Hegel*, (cité supra, note 65), p. 115 s.

(L., 2,32). Le lien entre la mort naturelle et l'abnégation spirituelle est tellement intime que la première sert d'image à la seconde (S., 2,7,6) [105]. Mais pour Jean de la Croix, la mort est-elle aussi manifestation de l'Absolu ? Dieu meurt-il ? La mort déifie-t-elle ? En vain chercherait-on dans l'œuvre du mystique la formule, aujourd'hui banalisée [106], de la « mort de Dieu ». Mais la *Montée* propose l'exemple de la mort du Christ — du Fils de Dieu, en qui demeure corporellement toute plénitude de divinité (S., 2,22,6) —, mort « tant spirituelle que sensible (*en sensitivo y espiritual*) » (S., 2,7,9 ; G., 123). « Il est certain qu'il mourut aux sens (*a lo sensitivo*) d'une manière morale (*espiritualmente*) pendant sa vie et d'une manière naturelle à la fin de sa vie » (S., 2,7,10 ; G.,123). « Il est certain qu'alors (*al punto de la muerte*) il fut aussi abandonné et comme anéanti dans son âme... : dans sa réputation vis-à-vis des hommes ; dans sa nature, puisque par elle il s'anéantissait dans la mort ; et vis-à-vis de son Père, qui, loin de lui accorder un secours, une consolation, le délaissa... Il resta ainsi comme détruit et réduit à néant (*anihilado y resuelto así como en nada*) » (S., 2,7,11 ; G., 124). Pour Hegel également, la mort est négation, néant (E., par. 91) ; de là l'horreur de la suprême exinanition du Fils (R., t. 4, 95b, 172b) : l'apparemment « sans Dieu » n'est pas hors de Dieu : « Dieu lui-même est mort » (R., t. 4, 157-158) [107]. D'autre part, la *Flamme* ne décrit-elle pas la mort comme divinisation, en commentant le vers « *rompe la tela deste dulce encuentro* » ? Plus elle est spiritualisée et illuminée dans le mariage spirituel, plus la trame de chair et esprit s'amenuise, moins elle sépare Dieu et l'âme, plus elle laisse briller en elle la Divinité jusqu'à ce que — mort d'amour — le flamboiement de la gloire divine la déchire, consommant l'union (L., 1,27-32 ; cf. S., 2,9,3).

Mort naturelle et mort spirituelle

Malgré ce parallélisme formel, la compréhension sanjuaniste de la mort — mort de la créature naturelle et libre, mort du Dieu

105. G. Morel, *op. cit.*, t. 2, p. 306.

106. Par les « théologiens de la mort de Dieu ». L'expression ne date pas de Nietzsche. Cf., en plus de la tradition luthérienne et des écrits de Hegel, le célèbre « Songe » inséré par Jean-Paul Richter dans son roman *Siebenkäs*.

107. Cf. E. Brito, *La mort du Christ dans les « Leçons sur la philosophie de la religion » de Hegel*, dans *Rev. Ph. Louv.* 78 (1980) 225-244.

incarné — ne coïncide pas avec celle de Hegel. Pour celui-ci, la mort *naturelle* est dissolution irréversible de l'épaisseur de l'individualité corporelle dans la puissance négative de l'universel (E., par. 374). Jean de la Croix, par contre, affirme explicitement la « résurrection selon la chair » (C., 5,4 ; G., 715). Le processus de spiritualisation — en quoi consiste la signification concrète de la mort (E., par. 316 ; 376, Zus.) — est conçu par Hegel comme la réduction chaque fois plus radicale de l'impure finitude sensible au profit de l'autoposition idéale (cf. E., par. 410-411, 556). Pour Jean de la Croix, dans sa vision plus généreuse, la « chair » est elle aussi favorisée par la suprême union spirituelle et la nature reçoit réfection et délices plutôt que détriment : la droite de Dieu les protège pour que sous le feu de gloire la nature ne vienne à se rompre (L. 1,27) [108]. La gloire de l'Absolu hégélien — dévoratrice — ne s'enflamme pas sans consumer le corps, qui est sa révélation immédiate négativement transfigurée (R., t. 4, 131c, 134b, 156b). La « touche » du Dieu sanjuaniste — délicate — peut glorifier inchoativement le corporel aussi, où reflue en surabondance et positivement le bien de l'âme, sans pour autant cesser d'avoir « la saveur de la vie éternelle » (L., 2,21). Le mystique expérimente Dieu « dans ses os » : « la jouissance s'étend à toute la substance sensitive, à ses membres, à ses os, à ses moelles... avec un sentiment de délices profondes et de gloire qu'elle éprouve jusque dans les dernières articulations des pieds et des mains ; le corps éprouve tant de gloire, de la gloire de l'âme, qu'il exalte Dieu à sa manière » (L., 2,22 ; G., 958) [109]. Rien n'est plus éloigné de la thanato-logie gnostique de Hegel que ce « grandissement » mutuel de Dieu et du corps.

Et la mort *spirituelle* ? Elle n'est rien d'autre, pour Hegel, que l'effort réflexif par lequel la liberté finie s'arrache tant de la naturalité sensible que de sa propre déhiscence subjective pour s'identifier à l'automouvement universel du Logos [110] ; la conscience, qui vivait de l'opposition à son objet, meurt au contact de l'Absolu doublement négatif (Ph., 556). La vigueur ascétique de

108. La traduction du P. Grégoire est ici très déficiente.

109. Cf. J. MOUROUX, « Note sur l'affectivité sensible... » (citée *supra*, note 92), p. 312-323, spéc. p. 321.

110. *Phänomenologie des Geistes* (= Ph.), Hamburg, Meiner, 1952, p. 562.

la *Phénoménologie de l'Esprit* est indiscutable [111] ; l'abnégation sanjuaniste marque pourtant les limites de l'« itinerarium mentis in Deum » hégélien. A première vue, le mouvement de la *Nuit obscure* paraît anticiper celui de la grande œuvre d'Iéna. De part et d'autre, « l'accès au Royaume spirituel suppose nécessairement un long et patient séjour dans la nuit, dans la souffrance, dans l'agonie » [112]. L'âme ne doit-elle pas se vider « de toute attache (*arrimo*), de toute consolation et de toute perception (*aprehensión*) naturelle » (N., 2,9,4 ; G., 583) ? La volonté ne doit-elle pas être purgée et annihilée en toutes ses affections (N., 2,9,3), et l'esprit, mis dans une grande angoisse et oppression et étrangeté de toutes les choses (N., 2,9,5), afin de « pouvoir communiquer librement avec la plénitude de la divine Sagesse » (N., 2,9,1 ; G., 581) ?

Il semble bien que la *Phénoménologie* et l'œuvre du mystique espagnol sont, l'une et l'autre, l'histoire d'un individu qui, mourant à sa particularité, pénètre — au-delà des figures — au domaine de l'Absolu. Mais la divergence des deux chemins est en réalité irréductible. Dans la « nuit du sens », selon Jean de la Croix, la négativité de la liberté ne s'exerce pas, à la façon hégélienne, sur la naturalité comme telle, mais sur le désordre des « tendances (*apetitos*) et imperfections qui résident dans la partie sensitive » (S., 1,1,1 ; G., 27) [113]. Et la « nuit active de l'esprit » n'a « d'autre appui que la foi pure » (S., 2,1,1 ; G., 93) ; tandis que la *Phénoménologie* sacrifie au Savoir absolu (Ph., 548ss) tant la substantialité de la foi (Ph., 377ss) que la certitude religieuse (Ph., 534). « Alors que, pour Jean de la Croix, le chemin va de la foi imparfaite et mêlée des débutants à la foi pure du mystique », il va, pour Hegel, de la certitude sensible au Savoir absolu [114]. La purification sanjuaniste introduit le croyant dans la distance « toujours plus grande » du Mystère divin ; l'Esprit hégélien, au contraire, avide de transparence, dépouille la religion manifeste de son « opacité représentative » (cf. Ph., 547-548).

D'autre part, rien ne contraste plus avec l'engrenage logique qui organise nécessairement — bien que la conscience immédiate avance à l'aveugle — le « purgatoire » phénoménologique (Ph., 32,

111. Comme aucun autre livre peut-être, la *Phénoménologie* exige de la conscience la mort, au contact de l'Absolu.

112. G. MOREL, *op. cit.*, t. 1, p. 29, 30, 35.

113. Cf. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir. Les degrés du savoir*, Bruges, 1963, p. 658-667.

114. H. BOUILLARD, *La « Sagesse mystique »* (cité *supra*, note 11), 494.

46, 48, 74), que l'imprévisible « passivité » de l'« horrible nuit » mystique (N., 2,1,1) [115]. La « mort spirituelle » se déploie hégéliennement comme le mouvement dialectique d'une *ré-flexion* absolue qui accède à Soi en renonçant à son épaisseur immédiate et en absorbant son dédoublement essentiel. Le « propriocentrisme » de ce cycle spéculatif est incapable de circonscrire le mouvement *ek-statique* [116] de la « nuit obscure » de l'âme que la sur-prise de l'Autre divin arrache à la captivité de ses passions absorbantes (N., 1,8,3) et à l'étroitesse de ses puissances intérieures (N., 1,9,7). Toujours plus ouverte, l'aspiration mystique engendre, dans l'union, le désir de la mort et — quand Dieu le veut [117] — la mort elle-même. L'agonie hégélienne de la liberté finie s'épuise dans un repli sans réserve ; pour Jean de la Croix, au contraire, la « mort d'amour » est un excès, un « *salir en abundancias* » (sortir en abondances) (L., 1,31), un élan par lequel « entrent dans l'océan divin les fleuves d'amour de l'âme » (L., 1,30 ; G., 937 ; cf. L. 1,35-36).

Mort de Dieu

D'accord pour affirmer que la mort de la créature humaine en Dieu présuppose la « mort de Dieu » pour l'homme, Jean de la Croix et Hegel se séparent aussitôt dans leur compréhension de celle-ci. Pour le penseur idéaliste, la mort du Médiateur n'est pas seulement détachement de son autosubsistance humaine : sa nécessité réside aussi dans le fait qu'elle est désappropriation divine (Ph., 540). La mort de la contingence humaine est impliquée négativement par le renoncement de l'Essence divine à son abstraction ineffective. Le mystique espagnol contemple certainement dans la croix du Christ [118] non seulement la désappropriation des créatures et l'annihilation de l'esprit propre (S., 2,7,4) — le mourir de l'humanité (S., 2,7,11) —, mais aussi l'humiliation et la crucifixion de Dieu (« *este gran Dios nuestro humillado y crucificado* »,

115. Cf. J. Mouroux, *Le mystère du temps* (cité *supra*, note 8), p. 255 ; H.U. von Balthasar, « Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik », dans W. Beierwaltes e.a., *Grundfragen der Mystik* (cité *supra*, note 26), p. 37-71, spéc. p. 60, 67.

116. H. Bouillard, *La « Sagesse mystique »...*, 427 s. : la contemplation sanjuaniste est par essence extatique (mais les réserves du P. Bouillard sont peut-être excessives).

117. Cf. L., 1. 27-28, le commentaire du vers « *acaba ya, si quieres* ».

118. Cf. E. Stein, *La Science de la Croix*, Louvain-Paris, 1957, p. 65-68.

Lettre 26), l'esseulement et l'abandon du Dieu-Homme non seulement par les hommes, mais aussi par Dieu (S., 2,7,11). Mais l'admirable « *trueque* » (échange) (Romance 9) qui culmine dans la mort de Dieu n'est pas conçu, à la manière hégélienne, comme l'aliénation nécessaire de l'Essence abstraite dans l'être-là naturel et l'ipséité effective, mais comme un don vraiment gratuit (Romances 3ss), sans autre motif que le « désintéressement » des Personnes divines : le Verbe, comblé des trésors du Père (Romances 2-3, S., 2,22,6), s'incarne et meurt, non pas par indigence de concrétion terrestre — chez le carme du XVIe siècle, l'Absolu n'est pas que résultat —, mais par amour seulement (Romance 4 ; poème du « Pastorcico »). La Vie absolue est au point de départ [119]. La kénose négative, à partir de la carence, exclut chez Hegel toute authentique « ascension » de l'humanité : seule la dissolution de la finitude — apparence superficielle de l'Essence, entièrement relative à l'immédiateté dont elle est elle-même la négation absolue — est capable de réconcilier Dieu *avec soi* [120]. Dans l'optique sanjuaniste de surabondance et de complaisance — plus fidèle au message du quatrième évangile —, Dieu n'a pas besoin de retourner négativement à soi par la négation irréversible de sa négation finie : en étant « élevé (*ensalzado*) de terre », le Fils élève à soi — « à une beauté divine (*en hermosura de Dios*) » — toutes les choses, parce qu'il s'est indissolublement uni à leur nature en l'homme (C., 5,4 ; G., 715 ; citation de *Jn 12,32*) [121].

Finalement, dans la Pentecôte hégélienne, l'Esprit, infiniment subjectif, ne se réfléchit sur soi que par le dépassement universalisant de l'être-là contingent, de l'individualité inessentielle de l'homme de Nazareth. Au contraire, le Dieu de Jean de la Croix descend avec son Esprit sur Jésus et nous exhorte à « jeter les yeux uniquement » sur lui (S., 2,22,5) et à le regarder — sans retour — « dans son Humanité (*humanado*) » (S., 2,22,6 ; G., 234). L'Esprit — extatiquement — nous renvoie à la Figure insurpassable.

---

119. Cf. X. Tilliette, *Mystique et Métaphysique* (cité *supra*, note 84), 357.

120. Cf. E. Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye, 1961, p. 75 ; O. Gaviria, *L'idée de création chez Levinas*, dans *Rev. Ph. Louv.* 72 (1974) 509-538, spéc. 516.

121. Cf. une idée semblable chez K. Rahner, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*, dans *Schriften zur Theologie*, t. 4, Einsiedeln, 1960, p. 166.

IV. - Identité négative ou participation ?

L'Esprit créé n'est pas séparable de l'extériorité de la nature, mais sa création naturelle, selon Hegel, ne se dissocie pas du mouvement total de l'Esprit : se laissant réconcilier par l'Esprit absolu, l'Esprit fini se purifie de son immédiateté et se réalise comme subjectivité infinie identique avec soi ; telle est l'unique promesse de la « re-création » hégélienne (cf. R., t. 1, 175 ; G.P., t. 18, 254 ; E., par. 569) [122]. Le mouvement extatique de la créature est également, chez saint Jean de la Croix — à l'image de la mort et résurrection du Christ —, un double rythme de purification et d'introduction dans la vie trinitaire [123]. Une fois de plus, indiquons les *ressemblances* entre nos auteurs avant d'insister sur leur différence.

Un mouvement de dépassement traverse l'expérience sanjuaniste : « Dieu est au-dessus de tout » (S., 2,24,9), au-delà de toute trace. Les attributs négatifs — *in-fini, im-mense* — que notre mystique multiplie, rappellent certainement la leçon de l'Aréopagite (C., 7,9 ; S., 2,9,1), mais ils traduisent surtout l'expérience biblique originale : Dieu est en haut ; pour le découvrir, il faut dépasser ce qui est d'en bas (S., 2,20). L'image de la montagne, tellement carmélitaine, ne signifie pas autre chose [124]. Avec la « montée » sanjuaniste, conflue à sa manière l'« élévation » hégélienne. Malgré sa virulente polémique antijuive [125], Hegel a accueilli jusqu'à un certain point, dans le thème de l'*Erhebung*, le pathos fondamental de la religion vétérotestamentaire « du sublime » (R., t. 2, 14 ; t. 3,5, n. 1 : « Religion der Erhabenheit ») : ce mouvement consistant à s'élever par-dessus tout le fini vers l'Infini (R., t. 4, 130).

D'autre part, malgré l'accent qu'il met sur la transcendance, notre auteur catholique tombe d'accord avec le luthérien pour reconnaître la limite de l'attitude juive : non seulement l'attachement à la particularité terrestre (S., 2,19,7-9) [126], mais aussi

122. Alb. CHAPELLE, *op. cit.*, p. 236-237.
123. J. MOUROUX, *Le mystère du temps*, p. 256-260.
124. G. MOREL, *op. cit.*, t. 2, p. 160-161.
125. Cf. O. PÖGGELER, *L'interprétation hégélienne du Judaïsme*, dans *Arch. Ph.* 44 (1981) 189-237.
126. G. Morel ne met en relief que cet aspect (*op. cit.*, t. 2, p. 163-165).

l'ignorance ou le rejet de l'accomplissement en Christ de la Loi ancienne (S., 2,22 ; cf. R., t. 4, 235, 144-145). Grâce au mystère de l'Incarnation et de la glorieuse résurrection selon la chair (C., 5,4 ; G., 715), le mystique peut entrer dans ce moment, neuf et ultime, de l'expérience proprement chrétienne de la création : Dieu se présente en définitive comme « autre » que le Totalement-Autre ; il ne s'identifie pas sans plus avec le Dieu « sublime » des juifs. Puisque Dieu n'est pas seulement « le Créateur », un mouvement purement extatique ne correspondrait pas à la vérité révélée. Un poème de Jean de la Croix l'exprime de manière inimitable : « *Tras de un amoroso lance, y no de esperanza falto, / volé tan alto, tan alto, / que le di a la caza alcance* » (Poème 7) [127]. De façon convergente, Hegel dépasse, comme un moment unilatéral de l'expérience de l'Absolu, le concept « juif » (Ph., 158-160) de la « conscience malheureuse » ; loin d'aspirer nostalgiquement à un pur « au-delà » — l'Essence étrangère, en sa différence de la conscience singulière et nulle —, la religion chrétienne obéit au mouvement d'autoparticipation de l'Universel « en et pour soi-même » (Ph., 160-162) ; par l'auto-humiliation effective de l'Essence divine dans l'Homme-Dieu, la scission juive est définitivement réconciliée (Ph., 539-540).

Troisième ressemblance : puisque le mouvement de dépassement (« *subida* », *Erhebung*) est dépassé par l'Incarnation de Dieu, un « renversement » s'opère chez les deux auteurs [128] : le commencement immédiat apparaît comme le résultat de l'autodétermination de la fin ; le mouvement ascendant du fini vers l'Infini présuppose le mouvement plus originaire de descente de l'Infini dans la finitude. Mais la vérité concrète n'est ni la simple désappropriation de l'Infini, ni le détachement unilatéral de la finitude : elle est le mouvement absolu qui se révèle dans la divino-humanité du Verbe. Jean de la Croix commence par voir Dieu dans les créatures et achève en voyant les créatures en Dieu [129]. En effet, le mystique enseigne deux modes de connaissance. Dans le premier,

> l'âme voit enfin les convenances et les dispositions admirables de la Sagesse infinie qui brillent dans la variété de toutes les créatures

127. « Après une blessure qui était pleine d'amour / Et qui ne manquait pas d'espérance / Je volai si haut, si haut / Que je finis par atteindre le but » (G., 1109).

128. Qui n'est pas sans une certaine analogie avec la *Kehre* heideggerienne.

129. Cf. Crisógono, *op. cit.*, t. 1, p. 278.

et de toutes les œuvres de Dieu. Toutes en général, comme chacune d'elles en particulier, manifestent leur dépendance de Dieu (*dotadas con cierta respondencia a Dios*) ; chacune d'elles chante à sa manière ce que Dieu est en elle (*da su voz de lo que en ella es Dios*) (C., 14,25 ; G., 768).

La *Montée*, la *Nuit* et le *Cantique* (strophe 4 : « *O bosques y espesuras / plantados por la mano del Amado ; / ... decid si por vosotros ha pasado !* ») [130] exposent ce mouvement de l'homme qui s'élève des créatures — *como* « *rastros* » (vestiges, S., 2,8,3) — vers le Dieu infini [131]. La *Phénoménologie* hégélienne décrit un mouvement semblable : à partir de la certitude sensible, la conscience monte, en se déprenant de toutes ses figures finies, jusqu'au savoir du Logos invisible qui se préfigure en elles. Mais connaître la cause par les effets n'est rien de plus, pour Jean de la Croix, qu'une manière de connaître « secondaire (*conocimiento trasero*) » ; la connaissance « essentielle » consiste à « connaître les effets par leur cause ». Le mystique s'élève à ce point de vue — « connaître les créatures par Dieu, et non pas Dieu par les créatures » —, non seulement dans la *Flamme* (L., 4,5) [132], mais déjà dans le *Cantique* : la strophe 12 — « Reviens, colombe » — indique explicitement cette *Kehre* ; la Présence réelle de l'Aimé est la « conversion » de l'extase [133]. Le monde de la finitude est maintenant contemplé « à partir de Dieu », « en Dieu » : « Mon Bien-Aimé les montagnes » (strophe 13) ; le commentaire explique : « ces perfections (*todo*)... se trouvent en Dieu éminemment et d'une manière infinie ; mieux encore, chacune de ces grandeurs est Dieu » (C., 13,5 ; G., 753) [134]. La *Religionsphilosophie* hégélienne de Berlin procède d'une conversion analogue du regard : le Logos ne surgit plus comme le terme d'une ascension phénoménologique ; il se situe au commencement, comme le principe directeur objectivé

130 « O bosquets et fourrés / Plantés par la main de l'Aimé, / ... Dites-moi si par vous il a passé. »

131. Sans nier les différences qui existent entre ces œuvres : d'un côté (*Subida, Noche*), « l'auteur presse le mouvement de *purification* qui doit conduire à l'abîme de la foi ; de l'autre, il s'*arrête* quelques instants à un vestige dont la vue offre matière provisoire à 'l'exercice d'amour' », H. BOUILLARD, *Mystique...* (cité *supra*, note 41), 36.

132. Comme le suggère Crisógono (*op. cit.*, p. 424-425).

133. Cf. G. MOREL, *op. cit.*, t. 3, p. 117-118, et les précisions ajoutées par H. BOUILLARD, *Mystique...*, 38-40.

134. Cf. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (cité *supra*, note 10), p. 640, 645 ; G. MOREL, *op. cit.*, t. 3, p. 124 ; H. BOUILLARD, *Mystique...*, 40-43.

par le processus religieux qui inclut la sphère particulière de la Création comme un de ses moments (R., t. 1, 64).

La *Flamme* de saint Jean de la Croix, finalement, ne nous paraît se plier ni au schéma ascendant de la *Montée du Mont Carmel* (que prolonge la *Nuit Obscure*), ni au mouvement descendant du *Cantique* (à partir de la strophe 13) [135] ; le Verbe, qui n'est ni purement la fin, ni simplement le début du mouvement de la créature, est maintenant découvert au « centre » par l'âme qui n'a plus de mouvement pour aller plus loin : c'est ainsi que le chante la première strophe de la *Flamme*. Le commentaire explique : « le centre de l'âme, c'est Dieu » (L., 1,12) ; au fond de la substance de l'âme, où il réside, Dieu dévoile à la fois ce qu'il est et ce qu'il fait. Il y a communication de l'excellence de Dieu dans la substance de l'âme créée. En ce centre intérieur où l'âme, de toutes ses forces, « aime et comprend et jouit de Dieu », elle retrouve le monde [136]. L'âme « comprend si bien que par son être infini Dieu est éminemment toutes ces choses, qu'elle les connaît mieux en lui qu'en elles-mêmes » (L., 4,5 ; G., 1038). Dévoilement de l'Infini au cœur de l'âme, préexistence du fini dans l'Infini. L'abstraction persistante des deux rythmes précédents — mouvement unilatéralement ascendant du fini vers l'Infini (comme si l'Infini n'était pas, éminemment, toutes choses), mouvement unilatéralement descendant de l'Infini vers le fini (comme si les choses créées étaient, dans leur préexistence éternelle, autre chose dans le Verbe que le Verbe lui-même) [137] — est surmontée dans l'équilibre « absolu » de cette dernière présentation, sans que l'affirmation de l'identité réelle du Verbe et du modèle qu'il porte en lui mène à confondre le modèle et le monde créé, ou à oublier la dépendance du second par rapport au premier [138]. L'*Encyclopédie* hégélienne n'obéit pas non plus à un schéma unilatéralement eschatologique (comme celui de la *Phénoménologie*), ou archéologique (comme celui de la *Religionsphilosophie*). Le Logos, possibilité première et absolution ultime de toute création (naturelle/spirituelle), est aussi le « milieu divin » où se compénètrent l'infinie identification avec soi et la distinction finie de soi à soi. L'« absolument Concret » est l'Idée de l'Esprit qui, dans son retour

135. Ce n'est peut-être pas par hasard que le dernier mot du *Cantique* spirituel est *descendia*.

136. J. Baruzi, *op. cit.*, p. 685.

137. Thomas d'Aquin, *S. Th.* I, q. 18, a. 4, ad 3 ; *C. Gent*, IV, 13.

138. H. Bouillard, *Mystique*.... 43-46.

absolu, se partage en ses deux natures comme en les phénomènes qui la manifestent (E., par. 569, 577) [139].

Transcendance

Il est temps, pour conclure, de marquer les *divergences*. Premièrement, par rapport au mouvement de transcendance : le ressort de l'expérience, pour Hegel, c'est la pré-conception exhaustive — implicite au début, mais capable de détermination — de l'Absolu [140]. Le processus de dépassement dialectique de toute finitude se fonde sur l'immanence de cet infini virtuel. L'Absolu vers lequel on tend ne se détermine que par la négation de la nullité « créée ». Le « dépassement » sanjuaniste est autre. Il est impossible de pré-supposer l'Incompréhensible comme le pur « en soi » d'une expérience « transcendentale » : le Dieu auquel aspire l'âme déborde toute préconception. La connaissance obscure et amoureuse qui constitue, selon Jean de la Croix, la sagesse mystique ne se ramène pas au Savoir absolu, dont la présence virtuelle meut le devenir de la *Phénoménologie* et dont le déploiement occupe la *Logique* et l'*Encyclopédie* [141]. Puisque Dieu n'est pas que le Principe abstrait — bien que trinitaire — de la Nature et de l'Esprit, l'ascension mystique est irréductible à la négation de la négation finie. Loin de se confondre avec l'inversion dialectique de la négation déterminée du « concept » initial de l'Absolu, la « montée » — fidèle à l'« éminence » analogique — n'a pour mesure, au fond, que la surabondance divine. Le Dieu « affirmatif » [142], auquel le contemplatif s'unit dans l'amour plus que dans la connaissance, demeure toujours positivement incompréhensible. C'est pourquoi « en Paradis même, saint Jean de la Croix conçoit encore (et c'est une antique tradition) une sorte d'approche de Dieu à travers sa possession même » [143]. A la différence de l'*Erhebung* hégélienne — qui n'est que l'*Aufhebung*, provisoirement déficiente, de la distance —, l'ascension sanjuaniste intègre dans l'accomplissement lui-même, comme une dimension surmontée, certes, mais néanmoins inextirpable, l'expérience vétérotestamentaire de la transcendance.

139. Cf. A. LÉONARD, *La structure du système hégélien*, dans *Rev. Ph. Louv.* 69 (1971) 495-524.
140. Cf. R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, t. 2, Tübingen, 1961, p. 366.
141. H. BOUILLARD, *Mystique...*, 66-69.
142. CRISÓGONO, *op. cit.*, p. 414-415.
143. J. MOUROUX, *Le Mystère du temps*, p. 271.

Figure

En second lieu, Hegel, non content d'exclure à la fin l'« excès » de la transcendance divine, élimine aussi la figure incarnée de l'Eschaton. Exaspérant une pensée qui se rencontre déjà chez un Thomas d'Aquin par exemple — les disciples devaient, d'un « carnalis amor ad Christi humanitatem », être élevés à un « spiritualis amor ad eius divinitatem » [144] —, Hegel comprend l'Ascension chrétienne comme la disparition — gnostique — du visible pour que l'esprit vole sans obstacle à l'invisible. Jésus est supplanté par l'Esprit [145]. Malgré les apparences (S., 2,11,7) [146], Jean de la Croix n'ignore pas, comme Hegel, que la disparition est au service d'une présence plus profonde et définitive. Les réticences du mystique — P. Varga l'a montré [147] — ne se réfèrent pas au Dieu incarné, mais seulement à la connaissance « charnelle » qu'en a l'homme. H. Bouillard insiste avec raison : « Les figures que la contemplation doit écarter, d'après le carme espagnol, sont les représentations de l'imagination et les appréhensions distinctes de l'entendement... L'union à laquelle aspire l'âme est celle de son Epoux Jésus-Christ » [148]. Le *Cantique spirituel* confirme que la figure n'est pas spirituellement volatilisée : les « merveilleux secrets » que l'Epoux découvre à l'âme à la cime de l'union sont en majeure partie « les mystères si doux de son Incarnation » (C., 28,1 ; G., 843). Le dépassement du particularisme juif, pour notre mystique, n'aboutit pas à l'évaporation de l'humanité du Ressuscité dans l'intimité absolue d'une « Pentecôte spéculative ». Rien de plus opposé au spiritualisme hégélien que la substantialité « rocheuse » — symbole de souche vétérotestamentaire (*1 Co 10,4* ; *Ex 17,6* ; *Nb 20,8*) — évoquée par l'une des dernières strophes du *Cantique* : « Les ' hautes cavernes ' sont les mystères sublimes, élevés et profonds de la sagesse de Dieu qui se manifeste dans le Christ : l'union hypostatique de la nature humaine avec le Verbe de Dieu » (C., 36,3 ; G., 880) [149].

144. *Super Joannem*, 16,7, éd. Marietti, 1952, n° 2088.
145. E. Brito, *Hegel...* (cité *supra*, note 65), p. 32.
146. L'interprétation de Morel (*op. cit.*, t. 2, p. 165) nous semble sur ce point particulièrement réductrice.
147. Cf. *Schöpfung in Christus nach Johannes vom Kreuz*, Wien, 1968, p. 117.
148. *Mystique...*, 68.
149. Cf. G. Morel, *op. cit.*, t. 3, p. 136-137.

Père, Verbe, Esprit

Enfin, le « renversement » sanjuaniste diffère de celui qu'opère un Hegel. Le « point de vue » absolu de l'*Encyclopédie* surgit comme le dépassement et l'unité négative des perspectives finies de l'ascension phénoménologique de la conscience et de l'effectuation du principe divin dans l'être-là. Le mouvement phénoménologique — identification de la liberté avec soi à partir de sa désappropriation naturelle — se situe globalement dans la sphère de l'Esprit subjectif (E., par. 387ss). La *Religionsphilosophie*, quant à elle, se développe au niveau de l'histoire, sommet de l'Esprit objectif (E., par. 483ss). La liberté formelle de l'Esprit subjectif se nie dans la substantialité de l'Esprit objectif ; mais l'Histoire, à son tour, est le processus par lequel l'Esprit se dépouille de sa particularité pour atteindre — comme Esprit absolu — au libre savoir de soi. Dans la « *Kehre* » hégélienne, l'ascension de la liberté et la détermination historique du Concept ne sont que les phénomènes posés par l'Absolu négatif pour s'affirmer finalement dans son identité concrète grâce à la réfutation réciproque et à la commune évanescence des deux pôles de l'Esprit fini.

Enraciné dans la plénitude de Dieu, le « renversement » sanjuaniste nous semble accéder à une intelligence plus positive de l'incarnation historique du Verbe et de la liberté que l'Esprit aspire. L'éveil du Logos dans la substance de l'âme (L., 4,4), loin d'asphyxier la transcendance de la liberté, y suscite la plus ineffable aspiration :

> une aspiration que Dieu fait à l'âme, par un réveil de haute connaissance de la Divinité qu'il produit en elle ; le Saint-Esprit l'aspire dans la mesure de cette connaissance ou intelligence ; elle est donc absorbée très profondément par le Saint-Esprit qui la remplit d'amour avec une perfection et une délicatesse suprême qui correspondent à ce qu'elle a vu en Dieu (L., 4,17 ; G., 1047).

Inversement, la « profondeur (*espesura*) de la sagesse de Dieu » (C., 36,2) dans le Verbe incarné n'est pas métamorphosée par l'avide liberté en pure transparence [150]; la liberté sanjuaniste découvre son essence moins dans l'assimilation exhaustive que dans

150. En vertu de cette orientation, et malgré ses limites (cf. G. MOREL, *op. cit.*, t. 2, p. 329-344), l'expérience sanjuaniste nous semble au fond s'ouvrir à une compréhension de l'histoire moins déficiente que celle de Hegel. Cf. A. LÉONARD, « L'Absolu et l'Histoire selon Hegel », dans L. RUMPF e.a., *Hegel et la théologie contemporaine*, Neuchâtel-Paris, 1977, p. 81-93.

l'extase admirative, en pénétrant dans les « cavernes » (C., 36,3) du Verbe incarné, tellement secrètes que

> malgré tous les mystères et toutes les merveilles que les saints docteurs ont découvertes ... la plus grande partie en reste encore à dire, et même à concevoir (*entender*). Ce qui est dans le Christ est inépuisable ! C'est comme une mine abondante remplie d'une infinité de filons avec des richesses sans nombre ; on a beau y puiser, on n'en voit jamais le terme (C., 36,4 ; G., 880).

Insaisissable liberté de l'Esprit, impénétrables « mystères » du Verbe : leur origine est l'inépuisable richesse du Père Eternel (L., 2,16 ; 3,16) qui, loin de devoir se contredire — nécessiteusement — en sa Différence, pour se récupérer finalement comme négative Identité absolue, se complaît en sa Figure (L., 2,16) et en son Amour, et en toute finitude créée et réconciliée en eux et par eux [151].

Commentant la strophe 5 du *Cantique*, Jean de la Croix explique pourquoi Dieu trouve les créatures excellentes : le Père a vu se refléter en elles le visage du Fils aimé ; la création surgit dans le mouvement par lequel le Père contemple le Fils et se complaît amoureusement en Lui (C., 5,4). La création par le Verbe médiateur est expliquée par le mystique comme un « regarder ». Et le regard de Dieu est déterminé comme amour (C., 31,5 ; 31,8 ; 32,6) [152]. L'essence du créé consiste dans le fait d'être co-prononcé dans le Verbe éternel du Père généreux [153], co-aspiré en son unique Esprit (L., 2,16 ; 4,17). Grâce à cette libéralité fontale, la créature peut participer de Dieu, sans être annihilée à son contact. L'âme est « d'une certaine manière », nous dit le mystique, « Dieu par participation » (L., 3,78) [154]. Tout homme est destiné à l'union d'amour avec Dieu [155].

Le terme « participation », dans son utilisation sanjuaniste [156], signifie l'identité de l'homme avec Dieu dans le respect de sa consistance créée. L'homme « prend part » à Dieu, en ce sens qu'il

151. Cf. P. VARGA, *Schöpfung...* (cité *supra*, note 147), p. 38-41.
152. Cf. R. MOSIS, *op. cit.*, pp. 114 ss.
153. P. VARGA, *op. cit.*, p. 125.
154. Cf. d'autres références chez H. BOUILLARD, *Mystique...*, 49, n. 103.
155. *Ibid.*, 49-51.
156. Nous sommes, bien sûr, « loin ici... de toute ascension progressive, néo-platonicienne, de l'image à l'archétype » (H.U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, II/2, p. 27). Chez saint Jean de la Croix on ne rencontre pas souvent le thème de l'« image ». Cf. MOREL, *op. cit.*, t. 2, p. 244 ; H. BOUILLARD, *Mystique...*, 52.

vit de sa vie ; mais de cette manière, il n'est Dieu qu'« en partie » — d'une certaine façon » —, car sa finitude n'est pas dissoute [157]. Tant pour Jean de la Croix que pour Hegel, l'Infini est et n'est pas le fini, et dans le Verbe, les choses sont et ne sont pas identiques à Dieu. Mais la « participation » analogique à la vie divine ne transforme pas, comme l'identification dialectique, la création en un pur phénomène du lien définitif. Sans cesse comblée, la distance entre la créature et le Créateur — mise au service de la plus irréversible communion — n'est jamais supprimée par l'Amour infini, intime et différencié. Dans la tradition où s'insère Jean de la Croix, même le lien hypostatique de l'Infini et du fini dans l'Homme-Dieu ne peut abolir l'analogie [158]. Puisque le mouvement de dépendance radicale contenu dans l'idée de création s'accomplit comme participation, la créature n'est pas simplement « autre » que le Créateur lui-même, mais réciproquement, le mouvement d'identification indiqué par l'idée de participation est dépouillé par la création « sous-jacente » de toute nuance non seulement de confusion panthéiste, mais aussi de suppression idéaliste du fini par l'In-fini négateur.

Le symbole nuptial — « image maîtresse », quoi qu'on en dise, chez Jean de la Croix [159] — se prête admirablement à exprimer la plus intime communion sans effacer la distinction. Dans l'union d'amour consommée qu'est le mariage spirituel, « l'âme est rendue divine et faite Dieu par participation autant qu'il peut se faire en cette vie ». De même que les époux « sont deux en une chair » selon l'Ecriture, de même ici « il y a deux natures en un seul esprit et un seul amour de Dieu ». L'âme désormais est mue tout entière par l'Esprit de Dieu.

> Son entendement est entendement de Dieu et sa volonté est volonté de Dieu ; sa mémoire est mémoire de Dieu et ses délices sont délices de Dieu ; et la substance de cette âme, bien qu'elle ne soit pas substance de Dieu..., cependant étant unie à lui de la façon qu'elle est en cet état, est absorbée en Dieu, elle est Dieu par la participation qu'elle a de Dieu (cf. le commentaire sanjuaniste de la strophe 27 (28) du *Cantique* et de la strophe 2, verset 6, de la *Flamme*).

157. G. MOREL, *op. cit.*, t. 2, p. 259-260, 251ss.

158. Selon Latran IV, l'*analogia entis* n'admet pas d'exception. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theo-Dramatik* II/2, Einsiedeln, 1978, p. 202 s.

159. Cf. E. STEIN, *La Science de la Croix* (cité *supra*, note 118), p. 270ss ; X. TILLIETTE, *Mystique et Métaphysique* (cité *supra*, note 84), 57. En sens contraire, J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix...* (cité *supra*, note 10), p. 336, 664. Cf. aussi G. MOREL, *op. cit.*, t. 3, p. 178.

Hegel, même dans les œuvres de la maturité, parle également d'amour ; mais ce qu'il comprend sous ce terme n'a plus grand-chose à voir avec l'union d'amour décrite par Jean de la Croix. Ce n'est que la suppression universelle de la finitude naturelle par son exacerbation même, le moment où l'Esprit, en se recueillant dans soi, meurt à son immédiateté naturelle (R., t. 4, 159a). En tant que sentiment immédiat, l'amour humain est imparfait (R., t. 4, 177c, 179cd). Ce qui intéresse Hegel, c'est l'intuition « du spéculatif et du négatif de la douleur infinie de l'amour » (R., t. 4, 178d ; cf. 179cd), c'est-à-dire du « concept de l'Esprit lui-même » (R., t. 4, 180b), de « l'Idée infinie » (R., t. 4, 182a). En d'autres mots, il ne s'agit que de l'exposition de la double négation — ressort de toute la Logique hégélienne — dans la Crucifixion de la divinité abstraite et de l'humanité immédiate. L'auteur de l'épithalame qu'est le *Cántico* (cf. strophes 28ss) nous rappelle au contraire que l'amour glorieux du Verbe déborde la croix de sa créature, que la vie de l'homme n'est pas que la mort de Dieu.

B 1348 Louvain-la-Neuve Emilio BRITO, S.J.
rue de la Houe, 1 Chargé de cours extraordinaire
à l'Université Catholique de Louvain

Sommaire. — Dans l'optique sanjuaniste de surabondance et de complaisance, le Créateur n'a pas besoin de retourner négativement à soi — comme l'Absolu hégélien — par la négation irréversible de sa négation finie. Cette seconde partie de l'article montre, à partir des thèmes communs de la triple mort et de l'élévation (*Erhebung/subida*), que la participation analogique à la vie trinitaire, selon Jean de la Croix, ne transforme pas — comme l'identification dialectique chez Hegel — la créature en un pur phénomène du lien définitif.