NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

106 N° 4 1984

Pour une logique de la Création. Hegel et saint Jean de la Croix

Emilio BRITO (s.j.)

p. 493 - 512

https://www.nrt.be/fr/articles/pour-une-logique-de-la-creation-hegel-et-saint-jean-de-la-croix-881

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Pour une logique de la Création

HEGEL ET SAINT JEAN DE LA CROIX *

La création a presque disparu de l'horizon actuel de la dogmatique, recentrée sur la christologie [1]. Il n'est cependant pas possible de dissocier de son présupposé la réconciliation dans le Christ : la création ouvre à l'histoire de l'alliance son champ nécessaire [2]. Sur ce point également, l'Idéalisme allemand offre à la théologie actuelle une leçon de cohésion organique [3]. Pour Hegel — dans sa *Religionsphilosophie* de Berlin —, l'histoire chrétienne du salut, comme être-là de l'Esprit dans sa singularité absolue [4], n'est pas pensable sans référence au moment créé de la particularité, à la position de la scission, de l'être-pour-un-autre (R., t. 4, 29c, 65cd, 30c), où le concept trinitaire, surmontant son unilatérale universalité (R., t. 4, 56b, 30b, 65d), donne à ses différences la figure de l'immédiateté (R., t. 4, 56c). L'*Historia salutis*, troisième sphère de la représentation concrète, présuppose l'identité trinitaire et la création différente qui, en elle, s'identifient négativement. Oublier la création — l'élément de la représentation proprement dite (R., t. 4, 65d, 182a, 29b) — équivaudrait pour Hegel à renoncer à l'exposition de la manifestation totale de l'Idée absolue dans la région de l'objectivité (R., t. 4, 54a, 181d).

Le théologien catholique ne peut s'empêcher d'admirer la rigueur avec laquelle Hegel maintient à la création sa place inaliénable dans sa synthèse théologique ; mais il serait périlleux de ne se fier qu'à la « logique de carence » qui articule ce moment dans le système du grand idéaliste. Dans le sillage de Böhme, en effet,

---

* Article traduit de l'espagnol par Bernard Pottier, S.J.

1. Cf. G. MARTELET, *Le Premier né de toute créature*, dans *Communio* 1 (1976) n° 3, 30-48 ; W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, Paris, 1971, p. 14 ; X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes*, fasc. 1, Inst. Cath. de Paris, 1974, p. 6.

2. Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III/1, Zollikon-Zürich, 1945, p. 46.

3. A propos de l'influence de l'Idéalisme sur la théologie barthienne de la création, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*, Köln, 1950, p. 210 ss ; L. SCHEFFCZYK, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt, 1975, p. 5.

4. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (= R.), t. 4, Hamburg, Meiner, 1966, p. 65c, 156b.

Hegel prétend que, sans un lien constitutif à la création, Dieu persisterait dans une abstraction primitive. Cette thèse sacrifie, sans aucun doute, le caractère pleinement originaire du Créateur. Il faut l'absoudre de sa partialité en recourant à une théologie plus contemplative. Le lecteur ne s'étonnera pas de ce que, à cette fin, nous nous tournions vers le grand « logicien » de la mystique : saint Jean de la Croix [5] ; sans doute n'y a-t-il pas de système mystique qui ait accordé à la contemplation de la création plus d'importance que le sien [6]. Avec des présupposés différents, le plus haut poète et docteur de la mystique du « Siglo de oro » et le plus profond philosophe de la religion de l'Idéalisme allemand s'attaquent au même problème : l'éternelle question du lien du fini avec l'Infini [7]. Le rapprochement des deux auteurs n'est pas insolite. « On pense souvent à Hegel en lisant saint Jean de la Croix », écrivait J. Mouroux [8]. Dans l'étude probablement la plus importante parue en France depuis un demi-siècle sur le Docteur de la Nuit [9], G. Morel a tenté de dépasser la ligne néo-kantienne de l'œuvre célèbre de Baruzi [10] par un recours décidé à Hegel ; le projet était légitime, bien que le résultat ne soit pas dépourvu d'ambiguïté [11]. Certes il ne saurait être question de présenter saint Jean de la Croix comme un spécialiste du discours universel [12] ; mais il serait sans doute non moins pernicieux de s'interdire l'accès à sa « science de l'expérience » [13] par une adhésion trop massive au

5. Cf. P. Rousselot, *Les Mystiques espagnols*, Paris, 1869, p. 406.

6. Cf. Crisógono de Jesús, *S. Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, t. 1, Avila, 1929, p. 409. L'« ascèse héroïque » de saint Jean de la Croix ne doit pas nous cacher son « amour de la nature totale où c'est peut-être saint François d'Assise qui est le plus chèrement appelé », J. Baruzi, art. *Saint Jean de la Croix*, dans *Histoire générale des religions*, t. 4, Paris, Quillet, 1947, p. 196.

7. Crisógono, *op. cit.*, p. 353.

8. *Le Mystère du temps*, Paris, 1962, p. 261, note 26.

9. « Depuis l'ouvrage de Baruzi, il n'était probablement point paru en France d'étude sur saint Jean de la Croix qui atteignît l'ampleur et l'importance de celle de G. Morel », X. Tilliette, *Mystique et métaphysique*, dans *Rev. Mét. Mor.* 66 (1961) 345.

10. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2e éd., Paris, 1931.

11. *Le Sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, 3 vol., Paris, 1960-61 (cf. t. 1, p. 30). Cf. H. U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, II/2, Paris, 1972, p. 9, note 4 ; H. Bouillard, *La « Sagesse mystique » selon saint Jean de la Croix*, dans *Rech. Sc. Rel.* 50 (1962) 481-529, spéc. 489.

12. Cf. M. Huot de Longchamp, *Lectures de Jean de la Croix*, Paris, 1981, p. 403ss.

13. J. Gauvin, *Saint Jean de la Croix et le sens de l'existence*, dans *Arch. Ph.* 24 (1961) 342.

« positivisme » de la simple description [14]. La comparaison de nos deux auteurs a été jugée « extrêmement difficile » [15] ; mais, puisque l'entreprise est loin d'être impossible, nous nous efforcerons d'en montrer la fécondité. Le rythme sanjuaniste de plénitude, ouverture, extase et participation, en contrepoint de la « mélodie » [16] hégélienne de pénurie, opposition, réflexion et identité négative, ne pourra que contribuer, en particulier, à l'élaboration d'un traité de la création nourri des richesses traditionnelles et attentif, en même temps, aux ruptures contemporaines [17]. Nous interrogerons les deux penseurs selon cette quadruple conjonction disjonctive [18].

1. - Carence ou Plénitude ?

La vérité logique de la création, selon Hegel [19], ne se comprend spéculativement qu'à partir de l'Idée absolue, que « déroule » la représentation chrétienne (R., t. 4, 53, n. 1, 64c) [20]. Mais, objectera le lecteur, le mystère chrétien de Dieu et la manifestation de l'Idée hégélienne ne sont-ils pas incompatibles ? En dépit des apparences,

14. A. POULAIN, *Les grâces d'oraison*, 11e éd., Paris, 1931, XCVIII-XCIX.
15. J. MOUROUX, *Le Mystère du temps*, p. 261, n. 26.
16. K. MARX, *M.E.G.A.*, I, 1/2, p. 218.
17. Les œuvres de Jean de la Croix ont été composées dans un but pratique, et non pas purement théorique. Plusieurs passages traitent expressément de la création, mais sans l'isoler comme en un traité spéculatif. D'autre part, faire du mystique castillan « un pur praticien des âmes en quête de Dieu » serait méconnaître « l'apport objectif considérable qui fonde ses consignes pratiques ». Rien n'empêche d'essayer de mettre en relief sa « doctrine substantielle » de la création. Cf. LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, art. *Jean de la Croix*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 8, Paris, 1974, 428.
18. Les œuvres de Jean de la Croix ont été traduites en allemand dès le XVIIe siècle (*Die geistlichen Bücher und Schriften*, trad. MODESTO V. H. JOANNES, Prague, 1697). Une nouvelle traduction, due à SCHWAB, paraît l'année qui précède la mort de Hegel (*Johann vom Kreuz Sämtliche Schriften*, Sulzbach, 1830). Hegel ne les cite jamais (on chercherait en vain le nom de Jean de la Croix dans le *Hegel-Lexikon* de H. GLOCKNER, Stuttgart, 1957 ; cf. t. 1, p. 1168, 1300). Cependant ses allusions à Eckhart (R., t. 1, 257) et à Angelus Silesius (*Berliner Schriften*, édit. HOFFMEISTER, p. 696) montrent l'affinité entre sa pensée spéculative et celle des mystiques. Cf. Th. STEINBÜCHEL, *Mystik und Idealismus. Meister Eckhart und Hegel*, dans *Universitas* 2 (1947) 1409-1423.
19. Cf. une présentation succincte de la théologie hégélienne de la création dans E. SCHMIDT, *Hegels System der Theologie*, Berlin-New York, 1974, p. 135-142.
20. Cf. Alb. CHAPELLE, *Hegel et la religion*, t. 2 (*Dieu et la Création*), Paris, 1967, p. 126, 35.

la dialectique hégélienne de l'Idée ne prétend penser que le Dieu de la Révélation (R., t. 4, 5c, 32a-34a) : bien qu'inconcevable pour l'entendement (R., t. 4, 58b), le Dieu des chrétiens n'est pas un « secret » impénétrable (R., t. 4, 70a) pour la raison théologique (R., t. 1, 4-6 ; t. 4, 36-37, 225a) [21]. L'affirmation gratuite du caractère inconnaissable de Dieu serait donc choquante « au sein d'une religion appelée expressément religion *révélée* » [22] ; selon cette affirmation, les chrétiens seraient « comme les païens qui ignorent tout de Dieu » (*1 Th 4, 5*). Seule la raison divine connaît la vérité divine de l'Esprit divin ; mais le christianisme, Religion de l'Esprit, est communion à cette divine raison et à sa vérité (Bew., 117a). Pour saint Jean de la Croix, certainement, « il n'y a rien dans les objets créés, ni dans nos pensées, qui puisse servir à l'entendement de moyen propre pour s'unir à Dieu » [23] ; « tout ce que l'entendement peut connaître (*entender*) ... n'a ... de ressemblance ni de proportion avec Dieu » (S., 2,8,5 ; G., 129) [24]. Mais la foi, moyen prochain et proportionné d'union de l'âme à Dieu, possède une ressemblance essentielle avec la Divinité ordonnée à l'intelligence (S., 2,9,1 ; 2,8,2 et 3) [25]. Le Dieu de Jean de la Croix, comme celui de Hegel, n'est ni l'Abîme indicible des gnostiques (R., t. 4, 62c-63b), ni l'Un néo-platonicien dans son indétermination absolue (G.P., t. 19, 37-69 : sur Plotin ; R., t. 4,57 : sur l'abstraction de l'« Un ») [26] ; il est « connaissable par sa nature elle-même » [27].

La raison hégélienne présuppose la foi chrétienne. Mais la foi hégélienne, nous dira-t-on, ne coïncide pas avec la foi sanjuaniste. La *pistis* de Hegel, dans son impatience à se convertir en

21. Cf. aussi G.W.F. HEGEL, *Geschichte der Philosophie* (= G.P.), édit. GLOCKNER, t. 17, 249 ; t. 19, 169 ; Alb. CHAPELLE, *op. cit.*, p. 61, 68-70.

22. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830* (= E.), Hamburg, Meiner, 1969, par. 564, Anm. Cf. aussi, du même auteur, *Beweise vom Dasein Gottes* (= Bew.), *ibid.*, 1966, p. 48a.

23. *Subida del Monte Carmelo* (= S.), 2, 8, 1. Nous citons la 8e éd. des *Obras de San Juan de la Cruz* par L. RUANO, Madrid, B.A.C., 1974. Nous donnons la traduction française du P. GRÉGOIRE DE SAINT JOSEPH ; Saint JEAN DE LA CROIX, *Œuvres Spirituelles*, Paris, Seuil, 1947 (= G.), p. 126.

24. Cf. CRISÓGONO, *op.cit.*, p. 142-143.

25. K. WOJTYLA, *La foi selon saint Jean de la Croix*, Paris, 1980, p. 23-34.

26. Cf. Alb. CHAPELLE, *op. cit.*, p. 64-67 ; 98-99, notes 265 et 266 ; W. BEIERWALTES, « Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins », dans W. BEIERWALTES, H. U. VON BALTHASAR, A. M. HAAS, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln, 1974, p. 9-36, 23.

27. CRISÓGONO, *op.cit*, p. 145.

gnôsis, n'oublie-t-elle pas l'« infinie distance » entre Dieu et tout le créé que la foi de Jean de la Croix proclame précisément (S., 2,8,3 ; G., 127) ? Nous répondrons d'une part que le mystique espagnol affirme — comme tous les théologiens — qu'il y a entre Dieu et les créatures une certaine ressemblance « in ratione essendi » [28]. D'autre part, bien qu'il rejette le schème spatial de l'« au-delà » ou de la « transcendance », Hegel n'ignore pas la *négation* de la finitude — l'expérience de son dépassement infini par l'Absolu — dans la connaissance chrétienne de Dieu. L'idéalisme absolu est loin de soutenir la réduction de Dieu à la conscience humaine : l'Esprit divin est déhiscence infinie. Interpréter la connaissance théologique hégélienne comme une identification de Dieu et de l'homme n'est exact que dans la mesure où l'on affirme en même temps que la non-identité infinie de l'Infini au fini définit irréductiblement cette connaissance. L'identité du Logos divin dans la raison théologique n'éteint jamais la négativité qui distingue le Mystère de Dieu des certitudes humaines (E., par. 381-382 ; Bew., 117a) [29]. A sa manière, Hegel prolonge, comme Jean de la Croix (S., 2,8,6) [30], la « théologie mystique » de l'Aréopagite : « la transparence idéale de l'Esprit est toujours un ténébreux Rayon » [31].

Analogie et dialectique

La raison spéculative, en un certain sens, maintient l'écart infini entre le fini et l'Infini. Mais, insistera le lecteur, la ténébreuse évidence du savoir hégélien de l'Absolu concorde-t-elle réellement avec la doctrine sanjuaniste du dépassement de la dissemblance essentielle du Créateur et de la créature par la ressemblance essentielle de la foi avec la Divinité ? En effet, il faut remarquer tout d'abord que quand Jean de la Croix nie la ressemblance essentielle entre Dieu et n'importe quelle nature créée (S., 2,8,3), il fait écho à la formule du quatrième concile de Latran : « inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin

28. « Il est vrai qu'elles ont toutes, comme disent les théologiens, une certaine relation à Dieu et une trace de Dieu » (*ibid.*). Cf. K. WOJTYLA, *op. cit.*, p. 28.

29. Cf. Alb. CHAPELLE, *op. cit.*, p. 71-79.

30. Cf. aussi *Noche oscura* (= N.) 2, 5, 3 ; *Cántico Espiritual* A (= C.), 14, 16 ; *Llama de amor viva* (= L.), 3, 49. Sur Jean de la Croix et Denys, cf. CRISÓGONO, *op. cit.*, p. 29-32.

31. Alb. CHAPELLE, *op. cit.*, p. 77.

inter eos maior sit dissimilitudo notanda »[32]. Il ne convient certainement pas d'exagérer l'opposition entre l'analogie « catholique »[33] et la dialectique « protestante » de Hegel[34] : ces deux formes de pensée essaient de médiatiser l'Infini et le fini en refusant l'univocité et l'équivocité, en maintenant la différence et l'identité[35]. Mais il est indéniable que la *via eminentiae* — évoquée par le *maior* de la formule conciliaire — respecte mieux la dissemblance des analogués que « l'identité » hégélienne « de l'identité et de la différence ». Dans la dialectique hégélienne, l'Infini se déverse exhaustivement dans son automédiation[36], tandis que pour Jean de la Croix, dans la ligne thomiste[37], le Créateur — en sa hauteur sublime[38] — se soustrait : Dieu est nommé *per modum eminentiae* comme le principe qui surpasse tout, qui existe au-dessus de tout, *remotus ab omnibus*[39]. De Dieu à la créature, il n'existe pas de relation réelle, « il n'y a aucun rapport (*ningún respecto*) » (S., 2,8,3 ; G., 127)[40].

D'un point de vue spéculatif, on peut regretter que l'instrument scolastique utilisé[41] n'ait pas permis au mystique d'exprimer suffisamment (cf. néanmoins *infra*, IV) le mouvement vers l'Absolu comme médiation finie incluse dans l'automédiation propre de

32. DENZINGER/SCHÖNMETZER (édit.), *Enchiridion Symbolorum*, 806. Cf. K. WOJTYLA, *op. cit.*, p. 28.

33. Cf. E. PRZYWARA, *Analogia entis*, Einsiedeln, 1962. Cf. W. KASPER *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz, 1965, p. 427.

34. Cf. p. ex. H. U. VON BALTHASAR, *Reinhold Schneider*, Köln-Olten, 1953, p. 39.

35. Cf. W. KASPER, *op. cit.*, p. 427. L.B. PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg-Basel-Wien, 1969, p. 296.

36. Cf. L. B. PUNTEL, *op. cit.*, p. 297.

37. Cf. CRISÓGONO, *op. cit.*, p. 145 Cf. MARCELO DEL NIÑO JESÚS, *El tomismo de S. Juan de la Cruz*, Burgos, 1930.

38. « Etant très élevé dans son être, il voit que toutes les choses de la terre sont bien basses (*ve ser muy bajo el ser de las cosas de acá abajo*) » (S., 2, 8, 3 ; G., 128).

39. THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* I, q. 13, a. 2c ; a. 3c ; a. 8 ad 2 ; a. 10 ad 5. Cf. L.B. PUNTEL, *op. cit.*, p. 297.

40. Sur ce point, Jean de la Croix rejette la position du docteur carmélitain Jean Baconthorp et suit Thomas d'Aquin (cf. CRISÓGONO, *op. cit.*, p. 106-108). Au XXe siècle, ce rigorisme a trouvé chez le P. Sertillanges un défenseur convaincu (cf. p. ex. *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, 1945, p. 46).

41. Cf. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (cité *supra*, note 10), p. 123-125, 142 ; G. MOREL, *op. cit.*, t. 1, p. 67-71 ; H. BOUILLARD, *Mystique, Métaphysique et Foi chrétienne*, dans *Rech. Sc. Rel.* 51 (1963) 76.

l'Absolu [42]. Une certaine tendance de Jean de la Croix à présenter l'Infini comme le terme étranger d'un « chemin » linéaire (S., 2,8,2 et 3) ne doit cependant pas nous cacher que sa doctrine, par contraste, manifeste le défaut capital de Hegel : l'exclusion de la surabondance. Pourquoi n'y a-t-il pas, dans la dialectique hégélienne, une dissemblance (analogique) « toujours plus grande » de l'Infini et du fini, mais seulement la médiation négative d'une identité « sans reste » ? Parce que son Dieu, à jamais dépouillé de l'« excès » promis de l'Esprit à l'Esprit, est prisonnier de sa propre pénurie [43]. Bien qu'il contienne abstraitement tout le mouvement du Concept, le moment universel immédiat en Dieu lui-même est dépourvu de fécondité originaire. L'« en-soi substantiel de la divinité » (R., t. 4, 180b) n'est pas source débordante, principe paternel de générosité communicative [44]. Dans la théologie de Hegel, dominée par le principe de carence [45], l'indigence première de l'universel abstrait et la pauvreté particulière de la différence déterminée s'absorbent finalement dans l'avidité singulière de l'Esprit négatif [46]. En revanche, pour la contemplation sanjuaniste, le Verbe et l'Esprit procèdent d'un principe premier en surabondance positive de soi. Dans la profusion des eaux de l'Esprit, dans les divins resplendissements du Verbe, le mystique découvre, extatiquement, l'immense richesse, la générosité et la libéralité excessives du « Père Eternel » (L., 2,16 ; 3,8 ; 3,16-17 ; C., 5,4 ; romance « acerca de la Santísima Trinidad ») [47].

Foi et vision

En second lieu, il convient de montrer que la foi sanjuaniste, moyen d'union proportionné à Dieu, demeure irréductible à la foi hégélienne. Ceci n'exclut pas une certaine parenté entre l'une et l'autre. A sa manière, Hegel admet la thèse classique du caractère surnaturel de la foi [48]. Pour Jean de la Croix — comme pour Thomas d'Aquin —, la foi est essentiellement et absolument sur-

42. Cf. L. B. PUNTEL, *op.cit.*, p. 297, 553, 556.
43. Alb. CHAPELLE, *op. cit.*, p. 79, n. 146.
44. Cf. références dans Alb. CHAPELLE, *op. cit.*, p. 106, n. 314.
45. Cf. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (= Log.), t. 2, Hamburg, Meiner, 1934, 489.
46. Alb. CHAPELLE, *op. cit.*, p. 105-106.
47. G. MOREL, *op.cit.*, t. 2, p. 217-223 ; EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *San Juan de la Cruz y el Misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual*, Zaragoza, 1947.
48. Alb. CHAPELLE, *op. cit.*, p. 72.

naturelle (S., 2,5 ; 2,8) [49]. Par la foi, l'homme transcende son mode naturel de connaître et se trouve introduit, par participation, au mode de connaître propre à Dieu [50]. Ainsi la foi trouve son achèvement dans la vision béatifique, qu'elle anticipe dans la condition présente (S., 1,3,3) : la foi est *inchoatio in nobis vitae aeternae* [51]. Bien qu'à des degrés divers, foi et vision béatifique connaissent toutes deux Dieu surnaturellement, comme Il se connaît lui-même (S., 2,24,4) [52]. Hegel reconnaît, quant à lui, que la foi élève le croyant au-dessus des finitudes de sa liberté subjective et des opacités de l'histoire. La foi communie suffisamment à l'Energie de l'Esprit pour que sa libre subjectivité et la représentation objective, dont elle est l'actualité, accueillent — au-delà d'elles-mêmes — l'indéfectible vérité du Logos divin. Sans arriver encore à la pure Vision spéculative, la foi accède « déjà », comme acte de l'Esprit absolu, à l'Univers immense et cohérent de la Vérité [53]. La convergence que nous signalons entre ces deux conceptions de la foi ne doit cependant pas nous dissimuler une divergence essentielle. Pour Hegel, l'Eschatologie chrétienne s'épuise dans l'éternelle Présence de la Philosophie [54]. L'*inchoatio visionis* de la foi, pour le philosophe spéculatif, s'accomplit non plus en une céleste vision béatifique encore « à venir », mais dans l'Apocalypse actuelle du Concept : l'espérance vigilante est supplantée par l'autocertitude de posséder déjà exhaustivement l'Eschaton réconciliateur du Logos divin.

La foi sanjuaniste (cf. la référence à *He 11*,1 dans le contexte de S., 2,6,2) ne se reconnaîtrait pas comblée par la « parousie sans retard » de l'Idée, que proclame la *Grande Logique* — cette espèce de « Troisième Testament ». Jean de la Croix sait parfaitement que les derniers temps sont arrivés (cf. la célèbre page de S., 2,22,4-6 : « Dieu s'est fait comme muet ; il n'a plus rien à dire », G., 232) [55]. Mais il expérimente, non moins clairement, que nous vivons encore dans le temps de la Gloire cachée. Pour arriver à Dieu, l'âme « doit plutôt faire abnégation de ses lumières que chercher à s'en servir, se mettre dans l'obscurité et les ténèbres

49. Cf. le commentaire de K. WOJTYLA, *op. cit.*, p. 27-39.
50. *Ibid.*, p. 192 ss, 198.
51. *Ibid.*, p. 196.
52. *Ibid.*, p. 194 s.
53. Cf. A. LÉONARD, *La théologie hégélienne de la foi*, dans *Rev. Th. Louv.* 3 (1972) 40-54, surtout 53.
54. A. LÉONARD, *La foi chez Hegel*, Paris, 1970, p. 278-280, 397.
55. K. WOJTYLA, *op. cit.*, p. 137 ss.

qu'ouvrir les yeux afin d'arriver au rayon divin (*antes ha de ir no entendiendo que queriendo entender, y antes cegándose y poniéndose en tiniebla que abriendo los ojos para llegar más al divino rayo*) » (S., 2,8,5 ; G., 130). La foi, irremplaçable en cette vie [56], est un habitus sûr mais obscur : « cette lumière de la foi (*esta excesiva luz que se le da de fe*) est pour l'âme comme une obscurité profonde » ; la lumière du soleil « s'impose à notre puissance visuelle (*vence nuestra potencia visiva*) ; aussi son éclat, au lieu de favoriser la vue, éblouit-il plutôt parce qu'il est excessif et trop disproportionné avec la puissance visuelle. Ainsi en est-il de la foi : sa lumière, par son excès (*por su grande exceso*), opprime et éblouit (*vence*) la lumière de notre entendement » (S., 2,3,1 ; G., 98) [57]. Pour Jean de la Croix, la foi est toujours une nuit obscure (S., 2,1,3) [58] ; par là même, elle ressemble à Dieu, car Dieu est « une nuit obscure pour l'âme en cette vie » (S., 1,2,1 ; G., 30). Plus elle pénètre en Dieu, plus profonde est la nuit (L., 3,48). Même à la cime de l'itinéraire mystique on n'abandonne pas la foi. On parlera de foi « tout inondée de lumière (*ilustradísima*) » par l'illumination de l'Esprit (L., 3,80 ; G., 1032) ; mais l'Esprit Saint « ne l'éclairera jamais mieux que dans la voie de la foi (*en otra cosa más que en fe*) » (S., 2,29,6 : G., 282). La « *contemplación que se da en fe* » — participation, par cette lumière spirituelle, à la Sagesse même de Dieu — est désignée comme intelligence *obscure* et générale (S., 2,10,4) [59].

Qu'elle est loin du Savoir absolu, en sa dé-solante transparence sans réserve, la nocturne con-sol-ation sanjuaniste, aveuglante par son « excès » même ! Pour le mystique, même dans l'éternité — surtout en elle — subsiste ce poids victorieux de gloire. Jean de la Croix insiste certainement — avec l'Apôtre (*1 Co 13*,10) — sur le passage de l'imperfection de la foi à la perfection de la claire vision (C., 11,6 ; S., 2,9,3) [60]. Mais les comparaisons qui décrivent cette ultime métamorphose sont sans équivoque : le « croquis » est dépassé, non par son effacement, mais dans l'exubérance de la « peinture », qui ne le nie qu'en le débordant (C., 11,6). Plus éloquente encore est l'admirable image des vases brisés (S., 2,9,3) : la foi est un vase de ténèbre qui contient la lumière

56. *Ibid.*, p. 133.
57. *Ibid.*, p. 50-74, 194-195.
58. *Ibid.*, p. 74-85.
59. *Ibid.*, p. 131-134, 140, 184-187.
60. *Ibid.*, p. 152-153, 168-169, 194-195.

infinie, celle-là même qui resplendit dans la gloire. Elle est un vase d'autant plus « révélateur » qu'il est plus épais ; plus il est obscur, plus il abrite de lumière. Comment contenir, si ce n'est en se rompant, l'Incontenable qui ne le nie que pour le confirmer dans sa vocation « excessive » ? La foi sanjuaniste ne meurt pas, comme le fait la foi hégélienne, suffoquée par le Concept ; elle s'accomplit en vision de l'Insondable, dans un éclatement intérieur qui la « ressuscite ». Dans cette lumière, *pistis* et *gnôsis* même dans l'éternité ne se contredisent pas sur le mode hégélien [61]. Plus nous nous extasierons dans le « Dieu profond et infini » (L., 3,22), plus nous découvrirons sa Sagesse.

> Aussi l'une des plus insignes faveurs, écrit le carme espagnol, que Dieu accorde ici-bas d'une manière transitoire à une âme consiste à lui donner une vue si claire et un sentiment si profond de Dieu qu'elle comprenne avec évidence l'impossibilité où elle est de le connaître et de le sentir tout entier. Cette perception a quelque ressemblance avec celle des bienheureux dans le ciel. Là les élus qui connaissent Dieu davantage sont aussi ceux qui comprennent le mieux qu'il leur reste un infini à comprendre (C., 7, 9 ; G., 723) [62].

Comme les anges, « ils trouvent leurs délices en Dieu qui est devenu leur possession ; ils ne cessent de rassasier leurs désirs (*estando siempre hartando su alma con el apetito*), sans éprouver le moindre ennui (*sin fastidio de hartura*), et parce qu'ils n'éprouvent pas d'ennui, ils désirent toujours, et parce qu'ils sont toujours en possession du bien qu'ils désirent, ils n'ont aucun chagrin » (L., 3,23 ; G., 989-990).

Mystère et liberté

Pour le dire d'un mot — de l'un de ces mots que suspecte le plus la spéculation hégélienne —, pour Jean de la Croix, le Dieu révélé est « incompréhensible » (S., 2,249 ; L., 3,48 ; lettre 11). Le *Cantique spirituel* répète les exclamations de saint Paul : « O profondeur (*alteza*) des richesses de la sagesse et de la science de Dieu ! Combien sont incompréhensibles ses jugements et impénétrables ses voies ! » (*Rm 11,33* ; cf. C., 35,10 ; G., 876). Dieu est « mystère » (S., 2,25,3 ; 27,1 ; C., 36,2-6). Cette expression,

61. Pour Hegel, la foi ne s'accomplit en savoir qu'en se niant comme foi, et le savoir qui la couronne n'affirme son absoluité qu'en reléguant la foi au rang d'un présupposé nécessaire, mais inconsistant, dont on ne peut que se déprendre négativement. Cf. A. LÉONARD, *La foi chez Hegel et notre traité « De fide »*, dans *Rev. Th. Louv.* 3 (1972) 160-176, surtout 170.

62. Cf. J. MOUROUX, *Le mystère du temps* (cité *supra*, note 8), p. 271.

Hegel aussi l'utilise (R., t. 4, 77d). Mais c'est en vain que nous chercherions dans ses écrits cette célébration tellement sanjuaniste de la plénitude inépuisable du mystère révélé : « Pénétrons plus avant dans la profondeur (*en la espesura*). Dans la profondeur (*espesura*) de vos œuvres merveilleuses et de vos profonds jugements. Leur multitude est si grande et si variée qu'on peut l'appeler une *espesura*. On y découvre une sagesse *abondante* et si riche en mystères que non seulement nous pouvons l'appeler une profondeur, mais encore un ensemble compact de merveilles (*cuajada*), selon cette parole de David : « ... La montagne de Dieu est une montagne grasse, une montagne fertile, une montagne féconde (*monte grueso y monte cuajado*). » Telle est la profondeur de la sagesse et de la science de Dieu et telle est son immensité, que malgré tout ce que l'âme peut en connaître, elle peut toujours y pénétrer davantage, car la sagesse de Dieu est sans borne et ses richesses sont incompréhensibles » (C., 35,10).

Ce Dieu comblé depuis toujours (S., 1,4,8) n'a pas besoin des créatures, parce que « toutes les créatures (*cosas*) du ciel et de la terre comparées à Dieu ne sont rien (*nada son*) » (S., 1,4,3 ; G., 37). « Toutes les richesses et la gloire des créatures, comparées à la richesse souveraine qui est Dieu, ne sont que pauvreté absolue et misère profonde » (S., 1,4,8 ; G., 40-41). Comparées à l'être sublime de Dieu, « toutes les choses de la terre sont bien basses (*es muy bajo el ser de las cosas de acá abajo*) » (S., 2,8,3 ; G., 128 ; cf. S., 1,4,3 ; 1,5,1) [63]. L'affirmation sanjuaniste de la « disproportion » entre le Créateur et le fini ne saurait être plus nette : « toutes les créatures de la terre et du ciel... n'ont de rapport ni de comparaison avec l'être de Dieu » (S., 3,12 ; G., 338-339 ; cf. S., 2,24,8). Entre l'Infini et le fini, pas de parité. Dieu se suffit [64]. De là son infinie « souveraineté (*señorío*) et liberté » (S., 1,4,6 ; G., 40). Dieu n'a besoin de « rien de ce qui est en dehors de lui-même » (C., 23,6 ; G., 819). « Il n'y a de bon que Dieu seul » (S., 1,4,4 ; G., 39). Il n'est donc pas un Dieu captif, même pas de lui-même (reproche de K. Barth au Dieu de Hegel). C'est pourquoi, au lieu de « se chercher » négativement dans une

63. R. Mosis, *Der Mensch und die Dinge nach Johannes vom Kreuz*, Würzburg, 1964, p. 37-42.

64. Cf. Romance sur la Trinité, strophe 2 : « *Nada me contenta Hijo, / fuera de tu compañía* ».

pseudo-kénose [65], il peut faire — et se faire — « moins que lui-même ». Lui-même est la norme de sa « sainte doctrine » : « celui qui veut être le plus grand sera le plus petit » (S., 1,4,6 ; G., 40). La confession sanjuaniste de l'absolue perfection de Dieu, « souverainement riche et glorieux » (S., 1,4,8 ; G., 41), s'inscrit dans la tradition scolastique, si différente sur ce point de l'optique hégélienne [66]. Un Thomas d'Aquin souligne l'imprévisible libéralité, l'initiative gratuite du Créateur. Dieu possède le libre arbitre ; car il ne veut finalement que sa Bonté. « Il aime tout pour lui », répète Jean de la Croix (C., 23,6 ; G., 819). Sa suffisance pleinement originaire ne doit tirer aucun « supplément » d'une finitude disproportionnée à son infinitude. Il peut donc choisir et ordonner selon sa miséricorde divine les termes imparfaits de son juste vouloir [67]. Selon le thomisme, Dieu pouvait faire autre chose — et mieux — que ce qu'il a fait, même s'il ne pouvait mieux s'unir, ni se donner davantage à sa créature [68]. Affirmer la contingence de l'élection divine, c'est nier corrélativement l'identité « nécessaire » du possible et du réel créé : l'infinie perfection de la liberté créatrice s'exprime dans la finitude « non nécessaire » du monde [69].

La vision hégélienne est autre. Bien qu'il ne confonde pas Dieu et sa créature, le penseur idéaliste exclut le libre arbitre du Créateur et la non-identité du monde réellement créé et du monde divinement possible (R., t. 4, 32a, 35b ; R., t. 3, 63c ; E., par. 250, Anm.) [70]. Ni la contingence de l'élection, ni l'alternative des possibles n'appartiennent au concept spéculatif de liberté. La liberté créatrice ne pose la contingence pure et l'autre purement possible que pour les nier et ne trouver qu'en sa négativité son absoluité propre. Elle est liberté « nécessitée » qui finalement ne trouve qu'elle-même dans le creux de sa pénurie (*Not-wendigkeit*) [71]. La carence du Dieu hégélien se traduit dans son indigence créatrice. Au contraire, la perspective thomiste et sanjuaniste souligne, moins que celle de Hegel, l'identité du Créateur à lui-même dans son immanence à la créature suscitée comme une pure référence à son

65. E. BRITO, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Paris, 1979, p. 140.
66. G. MOREL, *op. cit.*, t. 2, p. 171, n. 51.
67. THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* I, q. 19, a. 3c ; q. 21 a. 3c. ; a. 4c ; q. 25, a. 5c : « improportionaliter excedens res creatas » ; q. 44, a. 4c, ad 1.
68. *S. Th.* I, q. 25, a. 5c ; a. 6c, ad 4.
69. Cf. Alb. CHAPELLE, *op. cit.*, p. 170-171.
70. *Ibid.*, p. 148, 171.
71. *Ibid.*, p. 175-176.

absoluité. Sa relative abstraction [72] ne l'empêche cependant pas de montrer, mieux que la spéculation hégélienne, la non-identité du Créateur et du monde — dans l'identification *extatique* du pur acte d'être et de tout être fini —, et du même coup, l'altérité consistante de celui-ci et la plénitude transcendante de celui-là [73].

II. - Opposition ou ouverture ?

Jean de la Croix a eu comme bien peu le sens de la transcendance de Dieu [74]. Puisque Dieu est incompréhensible, rien dans le monde ne peut servir de chemin pour arriver à Dieu lui-même. Le mystique n'ouvre-t-il pas ainsi un abîme infranchissable entre Dieu et les réalités terrestres ? N'accentue-t-il pas tellement l'étrangeté de Dieu (cf. C., 6,5 ; 7,1 ; 7,3 ; 7,10 ; S., 2,8,3 ; 2,14,4 ; 3,12,1) que seule l'évasion de la nullité évanescente du cosmos permettrait d'atteindre l'idéale éternité de l'au-delà divin [75] ? Le mystique ne coupe-t-il pas de manière irréconciliable — dans le sillage du dualisme platonicien — le phénomène sensible de l'essence véritable ? En se dépouillant de tout bien, de la création, de ce qui n'est pas encore Dieu, bien qu'il soit effet de Dieu, Jean de la Croix n'anticipe-t-il pas l'*opposition* hégélienne de la figure du monde et de l'intériorité divine [76] ? Avant de préciser la position sanjuaniste, tirons au clair l'erreur qui consisterait à identifier sans plus hégélianisme et platonisme. Hegel n'oppose pas, sur le mode platonicien, l'unité de l'*eidos* et la multiplicité extérieure du phénomène sensible : l'Idée hégélienne se différencie à partir d'elle-même ; c'est elle qui engendre la multiplicité. La nature « créée » est l'être-autre de l'Idée (E., par. 247). De manière convergente à première vue, le mystique espagnol — même s'il souligne l'altérité de Dieu — maintient que tout ce qui existe tient son origine du Très-haut : en Lui, toutes les créatures ont vie,

72. L'affirmation de la liberté créatrice — définie par rapport à l'autre qu'elle pose — apparaît comme abstraitement conditionnée par la possibilité d'autre chose, négativement révélatrice de la réalité librement posée.

73. Alb. CHAPELLE, *op. cit.*, p. 206 s., n. 550 ; 176 s., n. 355 ; G. MOREL, *op. cit.*, t. 2, p. 156 ss, 251 ss.

74. Cf. LUCIEN-MARIE et J.-M. PETIT, *Actualité de Jean de la Croix*, Bruges, 1970, p. 35.

75. Cf. R. MOSIS, *op. cit.*, p. 35 ss.

76. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Reinhold Schneider* (cité *supra*, note 34), p. 11.

durée et force (C., 8,3 ; 39,11 ; L., 4,5 ; 4,7), à toutes, Dieu donne l'être (L., 4,6 ; 4,7).

Indéniablement, Hegel reconnaît l'origine divine de la « création ». Mais si l'on est attentif non pas à l'origine du cosmos, mais à son eschaton, l'on voit surgir un dualisme hégélien, d'un type nouveau ; il convient de le distinguer de l'optique sanjuaniste. Le monde, nous l'avons déjà dit, est pour Hegel l'Autre de l'Idée divine (R., t. 4,94-95 ; Log., t. 2,105). L'être-autre de l'Idée se réfléchit comme monde autonome, mais son autonomie finie reste précaire : elle ne se définit que par la corrélation dialectique de sa négation (Log., t. 1,94-95 ; E., par. 258). La consistance autonome du monde se nie immédiatement en son contraire négatif. La négation immédiate est immédiatement surmontée par le retour négatif de l'essence en elle-même (Log., t. 2,15, 20-21, 72). L'être du monde est un être posé et passager (R., t. 4, 87c). Puisqu'il n'est rien de plus qu'un « moment » — qui disparaît immédiatement — de l'Idée, l'autonomie finie du monde ne possède comme telle aucune vérité (R., t. 4, 86d ; Log., t. 2, 11-12). Acosmisme spinoziste ? Non ; Hegel prétend reconnaître logiquement à la différence son droit à la différence (E., par. 50, Anm. ; 193, Anm. ; R., t. 4, 94d-95a) : la vérité finale du monde fini est sa négation, précisément parce que le monde *n'est pas* l'Infini qui le pose. Phénoménisme kantien ? Non plus ; c'est uniquement parce qu'il est l'apparaître de l'essence que le monde est le phénomène de la conscience : mais c'est en Dieu que le monde — apparaître momentané — immédiatement disparaît (R., t. 1, 147a ; t. 4, 56c. 86d). Sans être un panthéisme substantiel — puisque Dieu le pose en se niant et en le posant le nie, le monde phénoménal n'est pas immédiatement la proximité sensible de Dieu —, sans opérer de séparation subjectiviste — puisque le monde du phénomène est celui de la finitude réfléchie dans sa vérité essentielle —, la cosmovision de Hegel dévalorise cependant la consistance de l'altérité finie : le monde de l'extériorité sensible ne se détermine qu'en son *opposition* au déploiement de la transparente autocoïncidence de l'Esprit [77]. Pour l'absoluité de l'Esprit eschato-logique, l'immédiateté naturelle n'est qu'un moment négatif, qui doit être dissous négativement. En cette contrariété — qui n'est résolue que dialectiquement — entre la Nature finie et l'Esprit finalement absolu, réside le dualisme hégélien.

77. Alb. CHAPELLE, *op. cit.*, p. 178-183.

Le lien sanjuaniste de la finitude créée à l'Infini parousiaque lui est indiscutablement irréductible. Mais ne minimisons pas l'affinité entre les deux auteurs. Comme Hegel, Jean de la Croix exclut le panthéisme. Certes, dans l'union, l'âme « paraît être Dieu plutôt qu'âme » (S., 2,5,7 ; G., 112). Mais la belle comparaison de la vitre et du rayon de lumière précise la pensée du poète mystique : si la vitre (l'âme) « était tout entière pure et limpide, le rayon l'éclairerait et la pénétrerait si bien qu'elle lui serait semblable (*parecerá el mismo rayo*) » (S., 2,5,6 ; G., 111). Cependant, « la vitre, tout en ressemblant au rayon, conserve toujours sa propre nature, bien distincte du rayon » ; elle est « rayon de lumière par participation » (*ibid.*). Ainsi, dans l'union, l'âme « est Dieu par participation. Sans doute, elle conserve son être naturel, aussi distinct de Dieu qu'auparavant malgré sa transformation » (S., 2,5,7 ; G., 112) [78]. Si la mystique sanjuaniste évite l'abstraction du panthéisme, qui efface les différences pour se réfugier dans une unité fictive, elle ne succombe pas non plus à la séparation (déiste) : Dieu, radicalement indépendant du créé, constitue l'unité de ce qu'Il fonde [79]. Bien que le chapitre 4 de la *Montée* semble proclamer la nullité du monde, le reproche d'acosmisme n'est pas fondé : seul le monde abstrait, dissocié de son fondement en Dieu, est *nada* [80]. La contemplation sanjuaniste, enracinée et concrète, n'admet rien d'un phénoménisme fantasmagorique : *dans* la multiplicité consistante et bigarrée du monde, se manifeste le Dieu qui est *au-dessus* de tout ; quand l'âme les interroge, les créatures donnent « quelque connaissance (*señas*) de son Bien-Aimé ; elles lui ont montré qu'elles portent en elles-mêmes des vestiges (*rastro*) de sa beauté et de son excellence » (C., 6,2 ; G., 716 ; cf. C., 4,1-5) [81]. Jean de la Croix et Hegel ne s'entendent-ils pas pour refuser tant l'identité que la différence absolues de l'Infini et du fini ? Où donc est le désaccord ? En ce que l'« apparition du monde » ne s'oppose pas, pour le docteur mystique, à l'intimité de l'union suprême.

78. CRISÓGONO, *op. cit.*, p. 402-405.
79. G. MOREL, *op. cit.*, t. 2, p. 158.
80. *Ibid.*, p. 319-320. Sur ce point, la doctrine de Jean de la Croix ne manque pas de ressembler à celle d'Eckhart. Cf. B. WELTE, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg-Basel-Wien, 1979, p. 175-184.
81. R. MOSIS, *op. cit.*, p. 53 s.

Présence et différence

L'homme, les choses et Dieu ne sont pas, pour Jean de la Croix, dans une tension qui n'est réconciliable que dialectiquement, négativement. L'amour fécond de Dieu crée le monde et l'homme — Hegel traduirait : la Nature et l'Esprit fini —, et les réfère positivement l'un à l'autre (C., 31,2). Dieu (pour la spéculation hégélienne : le Logos) ne crée pas un monde contraire à Dieu ; pour le mystique espagnol, la création ne se définit pas essentiellement comme l'être-autre de l'Idée. Malgré leur distance infinie, aucune rupture ne surgit dans la création entre Dieu et son monde[82]. Dans la mesure où elles s'ouvrent à l'homme pour lui refléter la gloire du Créateur, les créatures ne sont pas un obstacle pour l'union : elles « sont comme un vestige (*rastro*) du passage de Dieu où l'on entrevoit (*paso por el cual se rastrea*) sa grandeur, sa puissance, sa sagesse et autres vertus divines » (C., 5,3 ; G., 714). La Création est transparence, ouverture, dans deux directions : toutes les choses sont créées pour l'homme comme dons de l'amour de Dieu ; et tout le créé, en proclamant ainsi qu'il n'est pas à partir de lui-même, renvoie à Dieu (S., 3,26,6 ; C., 1,5). Le monde est créé pour que l'homme découvre en lui les traces de Dieu (S., 3,21,1 ; 3,24,5-6 ; C., 14,25 ; 7,6). Son sens originaire réside en cette double référence. En revanche, pour Hegel le sens de la particularité créée se déchiffre dans sa double différence par rapport à l'universalité divine qui en elle se nie, et à la singularité spirituelle qui la renie.

Mais Hegel ne reconnaît-il pas la présence de l'Idée dans la Nature, « miroir » où se reflète la Sagesse de Dieu (R., t. 4, 88) ? Il ne le fait que négativement : l'être créé ne laisse rien transparaître de plus que la dialectique de l'Idée en quête d'elle-même par la réfutation de son expression phénoménale. Finalement, dans le mirage de la nature, l'Esprit — comme Narcisse — ne contemple que lui-même. Jean de la Croix recourt également au thème mystique du miroir ; mais les divergences d'avec Hegel sont patentes. Débarrassée de tout ce qui évoque pâleur ou « double » voilé, la source de la strophe XI du *Cántico*, transparente jusqu'à l'insondable, reflète non pas un « Soi » tourné sur lui-même, mais — dans l'ouverture sans résorption de la contemplation — la « présence réelle » de l'Aimé qui ravit l'âme sans retour. La Sagesse qui naturellement se découvre n'est pas, comme chez Hegel, pur

82. *Ibid.*, p. 54-58.

dédoublement essentiel destiné à s'absorber dans l'unicité absolue de l'Esprit ; elle est elle-même « miroir du Père » (L. (B), 3,17) en sa surabondante bonté originaire. Ce qui embue le miroir de l'âme (S., 1,8,1) et empêche que la Sagesse de Dieu s'y réfléchisse complètement, ce n'est pas (comme chez Hegel) la finitude elle-même, mais les ténèbres causées par les appétits [83].

Dans la perspective sanjuaniste, les œuvres de Dieu ne sont jamais rejetées : même quand le visage du Bien-Aimé se montre à découvert, les choses ne cessent pas d'être le resplendissement diaphane de sa gloire ; la dialectique négative est exorcisée par une loi de promotion réciproque : en fin de compte, plus est étroite l'union mystique, plus est splendide l'épiphanie de l'univers. Les strophes XIII et XIV du *Cantique spirituel* célèbrent en termes incomparables cette manifestation au regard originel, du monde en son originalité [84]. Le commentaire de la strophe IV de la *Flamme* décrit également de façon impressionnante l'éveil simultané de l'Aimé et du monde (L., 4,4) [85]. Tout à l'inverse, le calvaire hégélien de l'Esprit ne retourne qu'à la sombre pureté du Logos conçu, en se dépouillant de toute scorie de naturalité immédiate.

Création et péché

Pour le mystique, ce n'est que dans la pleine union avec Dieu, où l'homme s'accomplit, que les choses atteignent leur propre essence, réalisent leur propre fin, en se révélant ouvertes à l'Infini comme un reflet limpide de l'inconcevable Beauté [86]. Tant que l'homme, au contraire, les idolâtre, les réalités terrestres — opaques — ne découvrent pas leur vrai visage. Les choses n'empêchent, négativement, la vision de « Dieu » [87] que pour l'homme déchu

83. G. MOREL, *op. cit.*, t. 3, p. 61, 62, 113.

84. Cf. M. MILNER, « Ascétisme poétique et ascétisme mystique : Mallarmé et saint Jean de la Croix », dans LUCIEN-MARIE et J.-M. PETIT, *op. cit.*, p. 219-233, spéc. 224-226. Bien sûr, on aurait tort de faire de Jean de la Croix avant tout « l'aède du monde rétabli en gloire ». « Le monde, dans sa variété enchanteresse, est invité seulement, en tiers, ... dans le dialogue de l'âme et de Dieu. » « Le monde ressuscite, ... et se transfigure, mais à travers le soliloque de l'âme enamourée » (X. TILLIETTE, *Mystique et Métaphysique* (cité *supra*, note 9), 353 s., 356).

85. G. MOREL, *op. cit.*, t. 3, p. 150-151 ; H. BOUILLARD, *Mystique, Métaphysique et Foi chrétienne*, dans *Rech. Sc. Rel.* 51 (1963) 43 ss.

86. Cf. A. FOREST, « La doctrine de saint Jean de la Croix », dans *Consentement et Création*, Paris, 143, p. 166-188, spéc. 183-186.

87. R. MOSIS, *op. cit.*, p. 35-37.

— qui les dissocie de leur origine niée. La distance entre Créateur et créature ne devient opposition exclusive que par le péché de l'homme. Bien que Hegel ne confonde pas sans plus péché et finitude [88], l'expérience luthérienne du péché comme corruption *radicale* de la créature ne se reflète-t-elle pas dans sa thèse de l'autoposition finale de l'Absolu par la négation exhaustive de la finitude créée [89] ? L'antagonisme hégélien de la Nature et de l'Esprit serait-il autre chose que la traduction spéculative — en langage fichtéen [90] — du dualisme entre l'ordre de la créature pécheresse et celui de la justification divine dans la théologie du Réformateur [91] ?

En tout cas, l'opposition à laquelle se réfère Jean de la Croix (N., 2,9,9 ; L., 1,22) n'est pas la guerre dialectique de l'Infini — initialement abstrait, mais eschatologiquement dévorateur — contre le fini, posé pour être nié ; elle n'est qu'affrontement de l'idolâtrie des choses et de l'amour de Dieu : la tension ne naît pas des choses en leur sens originaire, mais du cœur de l'homme où luttent la chair et l'esprit [92]. L'expérience de la « nuit » s'impose non pas parce que les créatures formeraient un domaine nocturne, opposé de façon dualiste à la lumière définitive, mais à cause de l'attachement aveugle de l'homme à l'apparente « concrétion » du créé plutôt qu'à la richesse originaire de Dieu (S., 1,4,8). Mais Hegel n'exige-t-il pas de nous, lui aussi, que nous nous arrachions à l'immédiat pour nous élever au concret véritable ? La différence réside, nous l'avons déjà suggéré, en ce que le penseur idéaliste veut

88. Le péché suppose non seulement la scission naturelle, mais aussi l'adhésion à elle de la volonté spirituelle. Cf. R., t. 4, 105.

89. Cf. B.M.G. REARDON, *Hegel's Philosophy of Religion*, London, 1977, p. 70.

90. Cf. A. FOREST, *op. cit.*, p. 56.

91. Cf. Y. CONGAR, *Chrétiens en dialogue*, Paris, 1964, p. 453-489.

92. R. MOSIS, *op. cit.*, p. 45, 97 ; CRISÓGONO, *op. cit.*, p. 129 ; J. MOUROUX, « Note sur l'affectivité sensible chez saint Jean de la Croix », dans *L'expérience chrétienne*, Paris, 1954, p. 312-323, spéc. 314. La dualité du sensible et du spirituel se trouve dans les quatre grandes œuvres de Jean de la Croix. Certains textes semblent suggérer que le mystique divise l'homme en deux parties qui se combattent mutuellement. En réalité, le carme espagnol corrige les concepts et représentations de saveur platonicienne et fait passer au plan théologique la division initialement philosophique. La dualité esprit-matière reste sur-déterminée par la division que le péché inflige à la création. Dans la mesure où ils impliquent une mise en valeur théologique, esprit et sensibilité décrivent la position de l'homme tout entier devant Dieu. Cf. R. MOSIS, *op. cit.*, p. 91-108 ; G. MOREL, *Nature et transformation de la volonté selon saint Jean de la Croix*, dans *Vie Spirituelle*, Suppl. X, 1957, 395.

nous purifier non seulement du péché et du désordre mais de la finitude elle-même ; l'Ab-solu ne s'affirme en définitive que par l'annulation de la nullité créée (E., par. 386, Anm.). Hegel le dit lui-même en une formule lapidaire : « le *non-être* du fini est *l'être* de l'Absolu » (Log., t. 2, 62) [93]. Tandis que, pour Jean de la Croix, il n'y a pas de contradiction entre Dieu et la Création : au travers de la nuit, le « Tout » est — analogiquement — restitué : « Les cieux sont à moi, la terre est à moi ; les nations, à moi... Dieu lui-même est à moi et pour moi, puisque le Christ est à moi et tout entier pour moi » (*Dichos,* 26 ; G., 1183) [94].

Seul le pécheur instaure un antagonisme entre la créature et le Créateur. Mais la transparence des créatures est telle que même la faute ne peut faire taire leur témoignage. « Dieu, écrit Jean de la Croix, se trouve dans chaque âme, serait-ce celle du plus grand pécheur du monde : il y demeure, et il l'assiste substantiellement (*mora y asiste*) » (S., 2,5,3 ; G., 108 ; cf. N., 2,23,11 ; C. (B), 1,8) [95]. Sans cette présence essentielle — bien distincte, certes, de l'union mystique de l'amour [96] —, les créatures se précipiteraient dans le néant (C. (B), 11,3). Pour le mystique comme pour la tradition théologique, le caractère irrévocable du libre engagement du Créateur exclut cette annihilation de la créature [97]. La bonté des choses s'affirme plus originaire que l'origine radicale du mal : puisque l'action créatrice de Dieu ne s'oppose pas à ce qui la contredit, la création bonne ne peut être simplement pervertie par le péché humain. Quant à son « être naturel », l'âme pécheresse — bien que Dieu n'y séjourne pas comme en sa propre demeure (L., 4,14) — « n'en reste pas moins aussi parfaite que Dieu l'a créée » (S., 1,9,3 ; G., 64) [98].

La doctrine de Hegel est différente. Sans doute, la bonté appartient à la représentation de la création dans la mesure où le Concept se partage dans la position de sa différence (R., t. 3, 66a) [99] ; mais,

93. Cf. A. LÉONARD, *La foi chez Hegel et notre traité « De fide »* (cité *supra,* note 61) 167 s.

94. R. MOSIS, *op. cit.,* p. 48-50 ; G. MOREL, *op. cit.,* t. 2, p. 323.

95. Cf. A.D. SERTILLANGES, *L'idée de création...* (cité *supra,* note 40), p. 216 : « La création qui défaille n'en est pas moins une ressemblance substantielle de Dieu. »

96. G. MOREL, *op. cit.,* t. 2, p. 325.

97. Cf. THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* I, q. 104, a. 3 et 4.

98. R. MOSIS, *op. cit.,* p. 58-60.

99. Alb. CHAPELLE, op. cit., p. 128 ss.

étant conçue négativement comme une aliénation de l'Idée, cette « bonté » implique le dépassement nécessaire de l'« extranéité ». La « nécessité hypothétique » de la création [100], dans sa version hégélienne (cf. Log., t. 2, 182-183) [101], requiert, loin de l'exclure, la négation de l'altérité contingente. l'annihilation (*Vernichtigung*) de l'être naturel, que sa nullité seule détermine comme différent de l'Idée [102]. Dans sa naturalité, l'homme est ce qu'il ne doit pas être (R., t. 4, 96). Puisque la faute s'inscrit dans le processus dialectique par lequel la liberté accède spirituellement à elle-même (R., t. 4, 123ss), on ne peut éviter le paradoxe : l'âme pécheresse est « plus parfaite » que celle que Dieu créa. Impossible, pour le primat de la négativité, de reconnaître la déficience ontologique du péché. Mais Hegel oublie ce que Jean de la Croix n'ignore pas : puisque l'Esprit n'accomplit pas la nature en la niant seulement, la faute est aussi négation de la liberté *déjà* présente à elle-même [103].

(*à suivre*)

B 1150 Bruxelles
rue du Collège Saint-Michel, 60

Emilio BRITO, S.J.
Chargé de cours extraordinaire à l'Université Catholique de Louvain

Sommaire. — La théo-logie contemplative de Jean de la Croix manifeste le défaut fondamental de la logique hégélienne de la création : l'exclusion de la surabondance de l'Origine. Puisque le Dieu sanjuaniste est comblé depuis toujours, il peut faire — et se faire — moins que lui-même, au lieu de « se chercher » négativement dans une pseudo-kénose, à la manière du Logos hégélien. Pour la même raison, il n'y a pas de contradiction, chez Jean de la Croix, entre Dieu et la créature, tandis que l'Ab-solu hégélien ne peut s'affirmer, en définitive, que par l'annulation de la nullité créée.

100. THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* I, q. 19, a. 3c.
101. Alb. CHAPELLE, *op. cit.*, p. 204-207.
102. La nécessité spéculative réduit négativement dans son mouvement l'altérité négative qui la désapproprie de soi (Log., t. 2, 204).
103. Alb. CHAPELLE, *op. cit.*, p. 34, n. 270 ; du même auteur : *Loi de nature et théologie,* dans *Communio* 2 (1977) n° 4, 24-33.