

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 70 (2023)

Heft: 2

Artikel: La théologie mystique : considérations philosophiques, historiques et herméneutiques

Autor: Blankenhorn, Bernhard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1055258>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 19.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BERNHARD BLANKENHORN

La théologie mystique : Considérations philosophiques, historiques et herméneutiques

Les études des mystiques et de la théologie mystique sont en plein essor. Un signe clair de ce renouveau sont les neuf volumes érudits de Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, où le professeur émérite de l'Université de Chicago trace l'histoire des textes occidentaux classiques sur l'union avec Dieu depuis Platon jusqu'à la crise quiétiste au 17^e siècle¹. Ce domaine de recherche, où travaillent de nombreux phénoménologues et penseurs post-modernes, et aussi des spécialistes en linguistique et histoire des religions, a bien sûr une grande importance pour les théologiens, dans une multiplicité de sous-disciplines : en théologie fondamentale et dogmatique, en théologie morale et pastorale, en exégèse biblique, ainsi qu'en œcuménisme, et en théologie des religions. Les écrits des mystiques et les théologies mystiques nous invitent à demeurer près d'un carrefour, où nous pouvons non seulement rencontrer des philosophes ou des spécialistes en « Germanistik », mais où nous pouvons aussi chercher à mieux lier nos théologies avec la *praxis* des fidèles. Car dans notre occident sécularisé, les jeunes chrétiens engagés manifestent une grande soif pour la spiritualité. Nos étudiants en théologie cherchent à mieux lier leurs études avec leur vie de prière et leur vie quotidienne. Ne devons-nous pas répondre à leurs besoins spirituels ?

Pour bien clarifier mon intention théologique, je vais d'abord définir les termes clé comme « mystique » et « théologie mystique ». Ensuite, dans la deuxième section, je vais étudier le rapport entre la théologie mystique et la métaphysique. Dans la troisième partie, je vais considérer le lien entre mystique et tradition, pour mieux saisir l'herméneutique d'un texte mystique et aussi l'importance des écrits mystiques pour la théologie aujourd'hui.

I. QUELQUES TERMES CLÉS

Par le nom *mystique*, je fais référence à une personne qui témoigne d'une expérience unitive intense avec Dieu. Par le terme *théologie mystique*, j'indique l'effort humain pour expliquer ce don unitif. La théologie mystique cherche à synthétiser le témoignage d'un mystique avec les données de la

¹ MCGINN, Bernard: *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, 9 vol. Chicago: University of Chicago Press 1991–2021.

Bible et de la Tradition, tout en faisant appel aux outils philosophiques. La théologie mystique fait donc partie de la théologie systématique chrétienne. Trois exemples d'un texte de théologie mystique sont donnés par le fameux petit livre de Denys l'Aréopagite qui porte ce nom, l'*Itinerarium Mentis* par Bonaventure, et les sermons de Maître Eckhart. Par le terme « écrits mystiques », j'indique les témoignages qui parlent d'une expérience unitive surnaturelle. Un tel écrit pourrait être le fruit immédiat d'un témoignage (on pense à la vision d'Ostie, expérience mystique commune de saint Augustin et sa mère, dans ses *Confessions*, livre IX) ou de la main d'un contemporain du mystique même. Ces témoignages ont été transmis par divers genres, par exemple, les entretiens de Jean Cassien avec les pères du désert, le *Dialogue* de Catherine de Sienne, ou la poésie de Jean de la Croix. Chaque témoignage écrit d'une expérience mystique constitue déjà une interprétation théologique. Par conséquent, la distinction entre « écrits mystiques » et « théologie mystique » reste un peu floue.

La catégorie de l'expérience même reste aussi assez ambiguë, et sa fonction analogique semble être essentielle. Je distinguerais la catégorie de l'expérience mystique de la notion d'une conscience intérieure de la présence de Dieu, dans le sens que la première est comme le genre et la deuxième une espèce dans ce genre. Je ne limite pas la notion d'expérience mystique aux visions, extases, locutions ou d'autres phénomènes extraordinaires. Par exemple, selon Thérèse d'Avila, l'expérience habituelle de la présence intérieure de la Trinité constitue le sommet de la vie spirituelle, au-delà de toute vision ou extase (il s'agit de la 7^e demeure).

II. LA THÉOLOGIE MYSTIQUE ET LA MÉTAPHYSIQUE

La théologie mystique chrétienne trouve ses racines dans la Bible et l'expérience des saints (comme saint Antoine du désert), mais historiquement, l'arbre mystique ne pouvait pas grandir sans les traditions philosophiques grecques, et avant tout, la tradition platonicienne. Comment imaginer la mystique des noces annoncée par Origène ou la puissante synthèse spirituelle d'un Évagre le Pontique sans penser à leur formation philosophique toute imprégnée de Platonisme ?

Cette observation historique, qu'on pourrait confirmer par un grand nombre d'exemples dans l'histoire de la mystique, me conduit à ma première thèse : les traditions chrétiennes de théologie mystique manifestent un lien essentiel avec une ou plusieurs métaphysiques. Pour le moment, je voudrais indiquer deux fonctions de la métaphysique en théologie mystique. D'abord, la métaphysique fournit les instruments philosophiques pour mieux percevoir le contenu de l'expérience mystique (ou le fruit cognitif d'une expérience). Par exemple, saint Augustin perçoit plus clairement l'inhabitation de la Trinité sous la lumière de la théologie de l'*imago Dei*, où la mémoire, l'intellect et la volonté sont mises en rapport aux trois

personnes divines. Dans sa deuxième fonction, la métaphysique aide les mystiques et la théologie mystique à comprendre la structure de l'expérience mystique. Par exemple, Denys l'Aréopagite peut mieux distinguer entre les actions créatrices et salvifiques, d'un côté, et le mystère même de Dieu de l'autre, grâce à sa philosophie platonicienne et la distinction nette entre les puissances divines et la nature divine. La philosophie aide Denys à reconnaître la nature épiphannique de l'action divine et à honorer le mystère infini de Dieu qui dépasse toutes manifestations dans le monde. Bref, l'expérience de la divinisation ne lève pas le voile entre l'homme et le Dieu infini, mais ce voile devient plus transparent.

Cela nous amène au thème de l'apophatisme en théologie mystique. Ici, je voudrais confirmer la première thèse en répondant à une objection commune faite à la théologie scolastique (ou à d'autres théologies qui s'appuient sur la métaphysique). L'objection dit que la métaphysique en théologie nous conduit à l'idolâtrie, par l'effort humain de saisir le mystère divin par les concepts, de capturer Dieu même dans nos petites catégories humaines (pensons aux disciples de Martin Heidegger). Au contraire, je propose de dire que la métaphysique en théologie mystique nous aide à éviter ce piège.

Depuis le VI^e siècle, Denys l'Aréopagite tient la place d'honneur en théologie des noms divins, une théologie qui esquisse les limites du langage et des concepts humains, afin de louer le Dieu ineffable au-delà de tous noms, de toutes pensées et images. Sans l'Aréopagite, il n'y aurait ni l'apophatisme de saint Maxime le Confesseur, ni la doctrine thomiste de l'analogie, ni la mystique rhénane, ni la poésie de Jean de la Croix. Mais Denys et ses disciples que je viens de nommer ont été imprégnés des doctrines métaphysiques, en quête d'une synthèse harmonieuse entre (1) la révélation biblique et les implications du langage biblique sur Dieu, (2) les implications théologiques de la *praxis* liturgique, à savoir, les théologies implicites des noms divins contenues dans les prières de l'Eglise, le *Credo*, les images sacrés, et les rites sacramentels, (3) l'expérience contemplative des saints, et (4) enfin les propos métaphysiques et épistémologiques des grands philosophes, depuis Platon et Aristote jusqu'aux philosophes païens comme un Plotin ou un Proclus, ou les philosophes musulmans d'Espagne comme Ibn-Rush ou Ibn-Sina. Autrement dit, depuis Platon et l'Aréopagite, la métaphysique a surtout fourni les bases pour l'apophatisme chrétien, et donc, la métaphysique a facilité la destruction d'une idolâtrie conceptuelle. Le même projet d'ascèse intellectuelle continue dans les œuvres des meilleurs artisans de la théologie scolastique au Moyen Âge, chez Bonaventure de Bagnoregio, Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Maître Eckhart. Peu de théologiens dans l'histoire du christianisme ont médité aussi longtemps sur le rôle des négations en théologie, l'acte de soustraire de nos pensées théologiques tout ce qui n'appartient pas à Dieu, ce qui appartient uniquement aux créatures ou à notre manière de penser Dieu. Bref, les grandes

lignes de l'histoire de la théologie négative indiquent la fonction positive et essentielle de la métaphysique dans la quête d'un apophatisme équilibré.

Maintenant, je voudrais préciser ma première thèse concernant la théologie mystique : l'intention théologique des mystiques présuppose une métaphysique. Quand un Henri Suso ou une Gertrude de Helfta nous parlent de leurs expériences extraordinaires, ils voudraient exprimer une partie de l'œuvre divine accessible aussi à d'autres fidèles. Autrement dit, il ne s'agit pas d'abord de la construction d'un narratif qui justifie l'autorité spirituelle réclamée par l'auteur, ni d'une autojustification d'une vie religieuse radicale, ni de la projection des problèmes psychologiques des moines ou moniales dans un discours pieux. Bien sûr, les écrits mystiques ont aussi leurs éléments politiques, sociaux et psychologiques, mais le récit d'une rencontre avec l'époux divin n'est pas d'abord le cri d'une âme sexuellement frustrée ou malade. Nous, hommes et femmes modernes, voyons plus facilement que nos ancêtres la complexité des écrits mystiques, mais dans notre culture, nous risquons d'obscurcir l'intention fondamentale des mystiques, à savoir, d'oublier l'invitation aux lecteurs de poursuivre un nouveau chemin spirituel, l'invitation de goûter à la même source². Autrement dit, les mystiques sont convaincus d'avoir touché une réalité invisible et de posséder une certaine capacité d'exprimer cet objet connaissable, malgré la pauvreté de nos intellects et de notre langage humain. Il s'agit d'une intention fondamentale des auteurs, de parler d'une réalité divine derrière les phénomènes spirituels, de nous inviter dans un monde où le langage humain dans sa pauvreté peut, malgré tout, toucher un objet, une réalité divine qui dépasse le monde intérieur et psychologique du témoin.

L'intention des auteurs mystiques se comprend mieux sous la lumière d'un principe théologique clé : le témoignage des mystiques exprime une connaissance mystique qui est le fruit d'une œuvre sanctificatrice de Dieu dans le cœur du témoin même. Saint Augustin en parle dans ses homélies sur la première lettre de saint Jean, où il cite d'abord l'apôtre pour ensuite expliquer son enseignement : « A ceci nous reconnaissons que nous de-

² Le problème signalé ici me semble être assez sérieux. Amy Hollywood interprète les figures mystiques féminines d'abord par le prisme des théories postmodernes de Georges Bataille, (HOLLYWOOD, Amy: *Sensible Ecstasy. Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History* (= Religion and Postmodernism). Chicago: University of Chicago Press 2002. Cyril O'Regan signale justement qu'un tel projet diminue la voix unique de chaque mystique et commence à réduire leurs témoignages aux catégories de notre culture, à tel point que les enseignements des diverses traditions mystiques sont presque effacés dans un discours postmoderne quasi-homogène, et toute transcendance réinterprétée comme une forme d'immanence. Voyez O'REGAN, Cyril: *Historiographic Sophistications: The Eclipse of Medieval Women Mystics*, <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/historiographic-sophistications-the-erasure-of-medieval-women-mystics/> (6.5.2020). Ainsi, les finalités et méthodes d'une analyse postmoderne des écrits mystiques risquent de faire taire les voix parfois marginalisées des chrétiennes d'un passé lointain.

meurons en lui et lui en nous : il nous a donné de son Esprit" [...] D'où savons-nous qu'il nous a donné de son Esprit ? Oui, ce don de l'Esprit, d'où en es-tu informé ? Interroge ton cœur : s'il est plein de charité, tu possèdes l'Esprit de Dieu »³. L'enseignement d'Augustin est important, car il fournit un moyen de discerner la présence de Dieu dans la vie des tous les chrétiens, et le principe annoncé s'applique d'une manière particulière aux mystiques, car l'union mystique est d'abord une nouvelle communion de charité, dont la connaissance mystique reste inséparable. Car si les mystiques ont une autorité unique comme enseignant de la vie spirituelle, elle repose sur les œuvres extraordinaires de Dieu dans leurs cœurs. Or, il semble que les enseignements d'un mystique présupposent la possibilité de passer de son expérience personnelle d'une grâce reçue à une nouvelle perception de Dieu agissant son cœur. Il s'agit d'une perception de l'agent divin lui-même, qui est à la fois sujet personnel par excellence et objet invisible au-delà de toute expérience intérieure, mais partiellement accessible à notre langage et nos concepts, ce qui rend possible un enseignement sur Dieu pour la communauté chrétienne.

Ma deuxième thèse est donc que la connaissance mystique est fondée sur l'œuvre divinisatrice dans le cœur. Ce principe peut nous aider à comprendre comment l'expérience spirituelle des saints peut constituer une source théologique, à intégrer avec la Bible, la grande Tradition chrétienne et des outils de la philosophie. Autrement dit, la théologie mystique doit se laisser interroger par les écrits des mystiques même, et la même théologie doit parler autant de la divinisation que de la connaissance mystique. L'absence du premier élément, d'une théologie de la divinisation, se laisse voir dans un article récent par Jean-Luc Marion dans le *Oxford Handbook of Mystical Theology*, où le philosophe émérite de la Sorbonne applique avec beaucoup de détails les principes de sa philosophie de la révélation à une noétique mystique⁴. Ici, les catégories majeures de la phénoménologie de Marion semblent déterminer les conditions même d'une connaissance mystique. Dans son article, le dialogue avec les mystiques ou les théologiens mystiques semble être très limité, pour laisser la place centrale à la notion de « phénomène saturé ». Marion cherche à exposer une théologie mystique dans les limites d'une épistémologie religieuse, et ne mentionne guère l'action divinisatrice de la Trinité. Le philosophe français a sûrement

³ AUGUSTIN D'HIPPO: *Homélie sur la première épître de saint Jean*, ed. Daniel Diderberg, Jeanne Lemouzy, J.W. Mountain (= Bibliothèque Augustinienne 76). Paris : Institut d'Études Augustiniennes 2008, tractatus 8, 349 : « *In quo cognoscimus quia in ipso maneamus et ipse in nos, quia de Spiritu suo dedit nobis [...] Vnde scimus quia de Spiritu dedit nobis ? Hoc ipsum, quia de Spiritu suo dedit tibi, unde cognoscis ? Interroga viscera tua. Si plena sunt caritate, habes Spiritum Dei.* »

⁴ MARION, Jean-Luc: *The mystical – or what theology can show*, in: HOWELLS, Edward/MCINTOSH, Mark (eds.): *The Oxford Handbook of Mystical Theology*. Oxford: Oxford University Press 2020, 450-464.

l'intention d'affirmer la réalité d'une divinisation de la personne, mais sa méthode philosophique ne semble pas lui fournir les outils nécessaires pour exposer l'action unifiante de Dieu dans le cœur des fidèles. Cette lacune d'une théorie mystique dans les limites de la phénoménologie de Marion suggère la question suivante : Pouvons-nous rendre compte de la divinisation sans avoir recourt à une métaphysique ? Remarquons qu'il s'agit d'un type de phénoménologie, et que d'autres phénoménologues comme Edith Stein ou Robert Sokolowski sont très ouverts à la métaphysique.

III. LA THÉOLOGIE MYSTIQUE ET LA TRADITION

Comme alternatif au projet de Marion, je propose que la théologie mystique doive forger ses principes, ses arguments et ses conclusions en dialogue constant avec les écrits mystiques, qui servent à la fois comme source doctrinale et objet d'analyse critique (c'est ma troisième thèse). La théologie mystique puise dans la Bible et les grandes traditions liturgiques, dans la philosophie et l'expérience des mystiques, ainsi que dans les théologies mystiques du passé, afin de mettre en dialogue les principes de la philosophie et les efforts des mystiques pour exprimer leur expérience de Dieu, les exigences christologiques des Conciles œcuméniques et le propos d'un contemplatif sur les modes précis d'un contact spirituel entre la vraie humanité du Christ et le cœur des fidèles. Dans ce dialogue, d'un côté, les catégories de la métaphysique doivent parfois être poussées plus en avant. De l'autre côté, la philosophie fournit aussi, ensemble avec la Bible et la Tradition chrétienne (avec un *T* majuscule, au sens d'un Yves Congar), des principes solides qui permettent aux mystiques de ne pas tomber dans l'irrationalisme ou l'illusion, de ne pas oublier la distinction entre l'objet surnaturel manifesté et le mode proprement humain (incarné et historique) de recevoir l'objet divin dans un moment de connaissance surnaturelle ou gratuite⁵. On pourrait dire que le mystique a reçu un signe sacré qui sig-

⁵ Les grands débats théologiques du Moyen Âge latin sur la vision béatifique, l'intellect agent ou le rapport entre connaissance et amour dans la sanctification, montrent déjà la capacité des meilleurs scolastiques latins pour faire évoluer leurs propres catégories théologiques afin de mieux rendre compte de l'expérience spirituelle des saints. Les scolastiques du 14^e siècle avaient pu lire dans les *Confessions* comment saint Augustin a fait éclater les limites d'une philosophie plotinienne afin d'expliquer les expériences mystiques communes dont jouissaient ensemble Augustin et sa mère Monique. Les mêmes auteurs médiévaux avaient clairement discerné la méthode de Denys pour dépasser les doctrines de Proclus afin mieux expliquer l'unicité de Dieu (Voyez le *Commentaire du Liber de Causis* par Thomas d'Aquin). Parmi les scolastiques de l'occident médiéval, Thomas d'Aquin a développé une théologie de la grâce actuelle qui lui permettait de mieux décrire la visite de Dieu dans les cœurs des fidèles au moment de la communion eucharistique (*Summa Theologiae* III, q. 79, a. 1 ad 2). Au 14^e siècle, Henri Suso a consciemment dépassé les limites de la contemplation platonicienne et de la doctrine eckhartienne afin de placer le Christ Crucifié au centre de sa prière, un acte contemplatif à la fois intellectuel et affectif, une contemplation motivée d'un

nifie une réalité divine cachée, au sens que toute expérience mystique sur la terre continue à passer par une médiation noétique, et on doit bien distinguer entre le signe et le signifié ineffable, tout en reconnaissant que le signe divinise. Ainsi, l'expérience mystique a toujours une structure sacramentelle (c'est ma quatrième thèse).

Ce dialogue constant et intense entre philosophie et expérience personnelle, entre la Tradition et l'individu, entre la Bible et le texte mystique, traverse toute l'histoire de la spiritualité chrétienne. On trouve un très bon exemple de ce dialogue dans une des *Nonnenviten* ou *Schwesternbücher*, où une moniale allemande (ou suisse ?) entend l'Esprit Saint parler des sept dons de l'Esprit. Il s'agit d'une biographie due à des moniales dominicaines du 14^e siècle, un texte qui vient du monastère de *Katharinental* au bord du Rhin. Avec l'aide des catégories théologiques tirées de la théologie trinitaire scolastique et la prédication des frères prêcheurs allemands, l'éditeur transmet l'expérience visionnaire de sœur Elsbeth von Stoffeln. L'Esprit instruit la bonne religieuse sur la nature des sept dons énumérés en Isaïe 11. La troisième personne de la Trinité parle directement à sœur Elsbeth et fait allusion à la théologie augustinienne de l'Esprit comme le Don d'Amour dans la vie trinitaire. Ensuite, le Saint Esprit cite aussi le pseudo-Augustin pour expliquer un élément des sept dons⁶. On pourrait essayer de réduire ce texte à une projection de la théologie universitaire dans la vie d'une moniale. Ou on pourrait se demander si la pneumatologie vécue de la moniale n'était pas l'occasion de la naissance d'une vraie spiri-

attachement passionné à l'Époux souffrant, idée hallucinante pour un bon philosophe helléniste et païen.

⁶ MEYER, Ruth (éd.): *Das St. Katharinentaler Schwesternbuch: Untersuchungen, Edition, Kommentar* (= Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters 104). Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1995, 119-121. Le récit (*vita* 33) parle d'Elsbeth von Stoffeln : « Et une voix a chuchoté en elle : 'Dieu est la source de toute bonté et la miséricorde sans fond (*grundlosú*) [...] Il [le Saint Esprit] a mis la bonne volonté dans le cœur du Père, pour que son Fils unique soit envoyé dans le monde [...] Il est un Amour ardent [...] Il est la lumière éternelle qui brille au commencement et doit briller jusqu'à la fin, et il est une lumière pénétrante qui a illuminé le cœur enténébré, pour qu'il puisse connaître Dieu, et puisse trouver le bon chemin vers le royaume éternel [...] Il est une douce lumière qui illumine doucement et luit dans les cœurs purs avec une douce illumination [...] Augustin en parle ainsi : *Seigneur, tu me guides vers la lumière et dans la douceur* [...] ». « *Do sprach ein stimme eins jnren insprechens: 'Got ist ein vrsprung alles gûtes vnd ist ein grundlosú erbermd [...]* Er wurkt ein gûten willen in des vatter hertzen, das der einborne gottes sun vff ertrich gesendet ward , [...] Er ist ein brinnende minn [...] Er ist ein ewig lieht, das an angeng gelúhtet hat vnd an ende lúhten sol, vnd ein durlyhtig lieht, das menig vinsten hertz erlúhtet hat ze götlicher er kantrúss, das es den rechten weg kúnde gan zú dem himelrich [...] Es ist ein süsses lúchtendes lieht, das süssekich lúhtet vnd glestet in die reinen sel mit also süsser erlúhtung [...] von der sant Augustinus sprach: *Herr, du fürst mich in ein lieht vnd ein ein süssikeit* [...] ». Ruth Meyer indique que la citation exacte d'Augustin (dont je n'ai présenté que le début) ne se trouve pas dans les œuvres authentiques et connues du Père latin, mais qu'elle correspond en partie à une citation d'Augustin dans la *Vita* de Henri Suso, et qu'elle correspond très bien à une légende médiévale sur la vie d'Augustin (MEYER, Ruth: *Das St. Katharinentaler Schwesternbuch*, 250).

tualité féminine germanophone (ce qui semble convenir très bien avec la méthode phénoménologique), à tel point qu'un des premiers écrits en langue allemande témoignent aussi d'une réflexion propre des femmes concernant la vie spirituelle, sur la base des catégories fournies par leurs confrères dominicains⁷. Ainsi, comme le dit Cyril O'Regan, la théologie mystique promeut l'expérience mystique en fournissant un langage et un registre conceptuel, pour que le fidèle puisse faire l'expérience de Dieu même⁸.

Il faudrait réfléchir plus en théologie sur le rapport entre expérience mystique et témoignage écrit, entre la conscience du mystique et le rôle des traditions (philosophique et théologie, ainsi que le contexte culturel) dans l'articulation d'une telle expérience. En fait, la même question se pose pour une théologie de l'inspiration de l'Écriture Sainte, par exemple, pour l'auteur de l'Apocalypse et sa manière de synthétiser (1) ses propres visions surnaturelles, (2) sa lecture de l'Ancien Testament, et (3) la situation pastorale des sept Églises en Asie Mineure (c'est ma cinquième thèse : pour mieux comprendre la connaissance mystique et les textes mystiques, il faudrait étudier l'inspiration de l'écriture sainte, dont le statut est analogique). Ici, un dialogue entre théologiens biblistes, historiens de la spiritualité, psychologues, épistémologues, experts en herméneutiques et théologiens mystiques me paraît être prometteur. Ainsi, la théologie mystique peut vraiment servir comme un carrefour, un lieu de rencontre interdisciplinaire, mais sans construire une tour d'ivoire, car les réponses que nous pourrions trouver pourraient porter des fruits dans la pastorale, dans la prédication et l'accompagnement spirituel.

⁷ Il me semble pertinent de demander si l'enseignement spirituel d'un Henri Suso (surtout dans sa *Vie*) est aussi le fruit de sa réflexion théologique sur l'expérience des moniales ainsi que des laïcs qu'il servait. Le fait qu'une partie de sa *Vie* est probablement née comme script fait en secret par son interlocutrice et fille spirituelle Elsbeth Stigel suggère une certaine probabilité de cette interprétation. Les représentations artistiques des deux dominicains pourraient aussi indiquer un rapport avec des collaborateurs, plus qu'une simple relation de père et fille spirituelle. Voyez MCGINN, Bernard: *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, t. 4: *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*. New York: Crossroad 2005, 195–204.

⁸ O'REGAN, Cyril: *Theological epistemology and apophasis*, in: HOWELLS, Edward/MCINTOSH, Mark (eds.): *The Oxford Handbook of Mystical Theology*. Oxford: Oxford University press 369–387, à la page 376 : « [...] I submit that mystical theology is a regime of discourse whose purpose is to discipline the Christian self in a linguistic and conceptual register – there are likely other more practical registers of asceticism, liturgical activity, and actions of charity – and thereby promote mystical experience that will be precisely an experience of the right thing (to evoke Eliot's *Four Quartets*) ».

Résumé

L'article propose une série de principes philosophiques et théologiques pour aider le renouveau contemporain en théologie mystique. Tout d'abord, l'auteur distingue entre l'expérience mystique, les écrits mystiques (ou le témoignage) et la théologie mystique. Ensuite, il considère le rapport entre la théologie mystique et la métaphysique, et plus précisément, l'intention des écrivains mystiques de parler d'une réalité derrière les phénomènes. Puis, l'article étudie la divinisation ou l'œuvre de la grâce comme fondement du témoignage mystique. Enfin, le rapport herméneutique entre Ecriture Sainte, Tradition et expérience mystique est étudié.

Abstract

This essay offers a set of philosophical and theological principles that can help to further the contemporary renewal in mystical theology. The author first distinguishes between mystical experience, mystical writings (or witness) and mystical theology. Next, he considers the relation between mystical theology and metaphysics, specifically, the intention of mystical writers to speak of a reality behind the phenomena they experience. The essay then takes up divinization or the work of grace as a foundation of the mystics' witness. Finally, the hermeneutical relation between Scripture, tradition and mystical experience is considered.

