

UNE GRISE NUÉE.  
À PROPOS DU LIVRE  
DE BERNHARD BLANKENHORN  
SUR LA MYSTIQUE DIONYSIENNE  
DE L'UNION À DIEU CHEZ ALBERT LE GRAND  
ET THOMAS D'AQUIN

SERGE-THOMAS BONINO

Nous savions, au moins depuis le maître-livre de J.-P. Torrell sur le sujet, que saint Thomas était, en tant même que théologien, un maître spirituel apte à baliser pour ses disciples les chemins de l'union à Dieu. Inutile pour cela, insistait Torrell, «d'élaborer une spiritualité à côté de sa théologie» :<sup>1</sup> les grandes thèses de la théologie thomassienne sont en effet en elles-mêmes grosses d'une spiritualité. Mais il nous manquait encore une étude systématique, conforme aux canons de l'approche historico-critique, sur ce qui constitue la fine pointe de toute spiritualité, à savoir la «mystique» entendue comme doctrine sur l'union la plus haute ici-bas de l'homme à Dieu. Quelle est la nature de cette union? Quelles en sont les modalités? Les étapes ? Que nous apprend-elle de la structure de l'âme et de l'organisme en nous de la vie divine ?... Le vide est désormais comblé avec le très remarquable ouvrage que nous offre le fr. B. Blankenhorn<sup>2</sup>. Par cette publication magistrale, ce dominicain américain d'origine allemande, membre de la province du Saint-Nom de Jésus (Californie) et professeur de théologie à l'Université pontificale de Saint-Thomas d'Aquin (*Angelicum*), se taille d'ores et déjà une place de choix parmi les acteurs majeurs du thomisme contemporain.

Fruit d'une thèse en théologie soutenue à l'Université de Fribourg (Suisse) sous la direction de G. Emery, orfèvre en matière de thomisme, ce livre marque un tournant dans les études sur la doctrine mystique de l'Aquinat. En effet, les conclusions auxquelles parvient Blankenhorn invitent à prendre quelque distance par rapport aux travaux sur la mystique thomiste menés au xx<sup>e</sup> siècle,

<sup>1</sup> J.-P. TORRELL, *Thomas d'Aquin Maître spirituel. Initiation 2*, Cerf - Éditions Universitaires de Fribourg, Paris - Fribourg 2002<sup>2</sup>, 22.

<sup>2</sup> Cfr. B. BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God. Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press (Thomistic Ressourcement Series, vol. 4), Washington D.C. 2015, xxxiv-510 pages. On lira avec profit la présentation de ce livre par G. EMERY, *La mystique dionysienne de l'union avec Dieu chez saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin*, «Nova et vetera» 91 (2016) 67-74.

dans le sillage ouvert par Jean de Saint-Thomas, par d'aussi grands théologiens qu'Ambroise Gardeil ou Réginald Garrigou-Lagrangé ou encore par Jacques Maritain et ses disciples. De fait, depuis Jean de Saint-Thomas, les interprétations de la théologie mystique de saint Thomas étaient fortement colorées par le désir de la faire concorder avec la haute mystique moderne, en particulier celle du Carmel. L'entreprise n'a rien de blâmable en soi puisque le vrai ne saurait contredire le vrai. Pourtant Blankenhorn estime qu'une étude plus approfondie et mieux contextualisée des textes de saint Thomas ne permet pas de lui attribuer un certain nombre de thèses caractéristiques de cette tradition d'interprétation, comme, par exemple, la fonction structurante de la distinction des «âges» de la vie spirituelle, la thèse de la radicale passivité de l'âme dans la vie mystique, le rôle déterminant de la connaissance métaconceptuelle, par connaturalité, dans la théologie des dons de l'Esprit...

L'édition de la thèse de Blankenhorn par *The Catholic University of America Press* est, comme à l'accoutumée, d'excellente qualité typographique et éditoriale. On y apprécie aussi, outre l'index des noms,<sup>1</sup> un utile et très détaillé index des thèmes.<sup>2</sup> On regrette seulement que la table des matières<sup>3</sup> reste trop générale et ne reproduise pas les subdivisions qui, en rythmant la progression de chaque chapitre, en facilitent la compréhension.

Le travail de B. Blankenhorn se signale en premier lieu par l'excellence de la méthode. Tout d'abord, il n'isole jamais la doctrine mystique d'un auteur du contexte général de sa théologie. Bien plus, sans réductionnisme aucun, il met en vif relief le rôle déterminant des conceptions philosophiques d'un auteur dans sa réflexion théologique et, partant, dans sa mystique. Ainsi, «comme l'Aquinat et Denys construisent leur théologies sur des anthropologies *philosophiques* différentes, ils arrivent à des *théologies* différentes de l'ascension mystique». <sup>4</sup> Voilà pourquoi, sans jamais perdre de vue l'objet formel qui confère à l'ouvrage son unité, plusieurs chapitres se présentent comme des synthèses doctrinales sur la philosophie ou la théologie d'un auteur (par exemple, sur l'anthropologie de saint Thomas ou sur sa théologie de la grâce). On aurait tort de les considérer comme des hors-d'œuvre car ils contribuent puissamment à la juste intelligence des enseignements proprement mystiques, d'autant qu'ils sont servis par une exposition très claire, systématique, et donc pédagogique, avec de nombreuses reprises synthétiques qui sont comme autant de points d'étape.

Un second choix méthodologique très heureux est l'application rigoureuse de la méthode historico-critique aux textes d'Albert et de Thomas. Non seulement ceux-ci sont analysés pour eux-mêmes avec acribie mais en les situant, quand c'est nécessaire, dans le courant général de l'évolution de la pensée de ces maîtres, l'auteur leur restitue toute leur intelligibilité. De fait, la prise en compte de l'évolution de saint Thomas, par exemple, dans la compréhension du thème

<sup>1</sup> Cfr. BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God*, 497-501.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, v.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 502-508.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 402.

de l'*imago Dei*<sup>1</sup> ou dans sa réflexion sur les dons du Saint-Esprit,<sup>2</sup> s'avère déterminante pour interpréter correctement chaque texte. Elle invite, par exemple, dans le second cas, à «lire la *Summa* en dehors des catégories des textes antérieurs»<sup>3</sup> sans chercher à y retrouver à tout prix les thèmes qui semblaient pourtant centraux dans la théologie des dons de l'Esprit développée dans le *Scriptum*. Il en va de même pour la doctrine mystique qu'Albert le Grand développe dans son *Commentaire à la Théologie mystique* qu'il ne faut pas chercher à ramener à l'enseignement du *Commentaire des Sentences* : Albert «ignore largement la doctrine du *Commentaire des Sentences* sur l'union par la charité, les sept dons de l'Esprit et les fruits de l'Esprit et les béatitudes, mais il se concentre sur une théologie de l'union cachée par la connaissance négative».<sup>4</sup> De même, le repérage des sources et l'étude de la manière dont elles sont utilisées et transformées, tout autant que les comparaisons avec la manière dont d'autres contemporains en font usage, contribuent à éclairer le sens des doctrines. Enfin, l'auteur, qui est à l'aise aussi bien en anglais qu'en français, italien ou allemand, a su tirer profit de la littérature secondaire.<sup>5</sup> Il n'avance ses propres interprétations qu'en discutant pied à pied, pour s'en inspirer ou les critiquer, celles des autres (E. Wéber, B. McGinn, Th.-D. Humbrecht...).

Pour approcher la doctrine mystique de saint Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin, Blankenhorn a choisi de se concentrer sur la manière dont ils ont reçu, interprété et intégré le corpus mystique par excellence, c'est-à-dire l'œuvre de Denys l'Aréopagite et spécialement la doctrine sur l'union à Dieu qu'il l'expose dans les *Noms divins* et la *Théologie mystique*. La première partie de l'ouvrage est donc consacrée à l'enseignement de Denys sur l'union à Dieu ainsi qu'à l'histoire de sa réception, complexe, jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle.<sup>6</sup> Cette partie n'est guère originale, nous avertit l'auteur avec modestie. Elle n'en propose pas moins une bonne synthèse qui repose sur les travaux actuels les plus pertinents (Y. de Andia, P. Rorem...). Denys (fin V<sup>e</sup> – début VI<sup>e</sup> siècle) y est abordé comme un auteur «à la fois profondément chrétien et profondément néoplatonicien».<sup>7</sup> S'il est l'héritier «de la riche tradition mystique païenne du néoplatonisme sur la montée vers l'Un»,<sup>8</sup> la démarche mystique, symbolisée par l'ascension de Moïse sur le Mont Sinaï, n'en correspond pas moins chez lui à celle, très chrétienne, d'un hiérarque célébrant la divine liturgie : «Moïse est un évêque de rite syriaque célébrant l'eucharistie».<sup>9</sup> En effet, dans les premières étapes de la montée, Denys accorde beaucoup aux médiations extérieures, aux «illuminations qu'apportent les noms divins et les symboles liturgiques».<sup>10</sup> Saint Thomas s'en souviendra. Pourtant, l'union à Dieu ne s'accomplit selon Denys que dans une extase d'amour unitif qui entraîne le mystique au-delà des concepts et des discours, dans les ténèbres d'une docte ignorance. La réception de Denys s'est

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 239-247.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 270-273.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 273.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 203.

<sup>5</sup> Cfr. la «Bibliographie» en *ibidem*, 469-495.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, 1-46 : «Denys et ses premiers interprètes sur l'union avec Dieu».

<sup>7</sup> *Ibidem*, xv.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 6.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 23.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 8.

effectuée de façon différenciée selon que l'on a attribué le rôle moteur dans la montée vers Dieu et l'union mystique elle-même à l'intellect ou bien aux puissances affectives. Si Jean de Scythopolis, au VI<sup>e</sup> siècle, s'efforce de réintroduire quelque activité intellectuelle au sein même des ténèbres mystiques, Jean Scot, lui, oriente la mystique dans un sens plus affectif: l'amour laisse loin derrière lui la connaissance pour s'avancer, seul, vers l'union à Dieu. L'Erigène ouvre ainsi la voie au «dionysianisme affectif» (Hugues de Saint-Victor, Thomas Gallus, saint Bonaventure...), «tradition extrêmement influente qui est en net contraste avec le dionysianisme historique et le dionysianisme dominicain».<sup>1</sup>

La seconde partie de l'ouvrage<sup>2</sup> traite de l'union à Dieu chez ce lecteur assidu de Denys que fut saint Albert le Grand. Blankenhorn s'intéresse plus spécialement aux premières œuvres d'Albert, celles – en particulier les commentaires sur Denys (ch. 4) – qui ont eu une influence directe sur Thomas d'Aquin, car, si Albert est d'abord étudié pour lui-même, l'auteur se préoccupe aussi de «la manière dont Albert a servi de médiation entre Denys et son étudiant».<sup>3</sup> La fécondité de cette démarche se révélera dans les chapitres consacrés à l'union à Dieu chez Thomas où l'auteur montre de façon systématique tout ce que Thomas doit à Albert (la coopération humaine sous la grâce, la présence d'une certaine activité noétique créée dans l'union mystique, la nature cognitive du don de sagesse...) et tout ce en quoi il a jugé bon de s'en écarter. Quoi qu'il en soit, dans la seconde partie, Blankenhorn procède en deux temps. Dans le ch. 3, il reconstitue les doctrines anthropologiques et théologiques du *Commentaire des Sentences* (1243-1249) et du *De homine* (autour de 1242) qui sous-tendent alors la réflexion albertinienne sur l'union à Dieu, autant du moins qu'il est possible pour une pensée aussi mouvante qui «parfois défie la complète systématisation»<sup>4</sup> parce qu'elle «cherche à combiner des traditions philosophiques et théologiques multiples, serait-ce au prix de la clarté doctrinale».<sup>5</sup> En effet, l'anthropologie complexe et pas toujours cohérente d'Albert mêle aussi bien des éléments aristotéliens qui favorisent une mystique liée aux médiations extérieures qu'une doctrine augustinisante et platonisante de l'intellect agent comme source permanente d'illumination qui, en revanche, «ouvre la voie à une montée toute intérieure vers Dieu».<sup>6</sup> De fait, «plus la mémoire offre un accès aux profondeurs de l'âme et à l'habitation naturelle de Dieu, moins la montée de l'âme semble dépendre de l'expérience sensible qui inclut les médiations corporelles et historiques de l'Écriture et des sacrements».<sup>7</sup> Le ch. 4 étudie ensuite en détail la doctrine de l'union mystique elle-même dans les commentaires colonais d'Albert sur Denys (1248-1250), qui marquent un tournant puisqu'Albert quitte les rivages augustinisants de son *Commentaire des Sentences* en direction d'une théologie plus dionysienne. Au terme de ses analyses, l'auteur résume ainsi leurs principaux acquis : «Le *Commentaire à la Théologie mystique* de saint Albert présente

<sup>1</sup> *Ibidem*, 444.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 55.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 47-212.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*, xi.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 67.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 52.

une mystique cataphatique, souligne notre besoin permanent des médiations, insiste sur la coopération active du mystique et propose une structure trinitaire de l'union, tout en conservant un apophatisme limité, une approche centrée sur l'intellect et l'immédiateté de l'action unifiante de Dieu». <sup>1</sup>

L'imposante troisième partie, <sup>2</sup> commence par trois chapitres (ch. 5-7) qui recueillent et présentent les doctrines philosophiques et théologiques sur l'horizon desquelles doit se comprendre l'enseignement thomasiens sur l'union à Dieu tel que l'expose ensuite, avec force détails, le substantiel ch. 8. Le ch. 5, consacré à l'anthropologie thomasiens, décrit donc le «sujet mystique», c'est-à-dire la personne humaine appelée à l'union à Dieu. Dans cette synthèse anthropologique, «véritable clé herméneutique pour la théologie mystique» de s. Thomas, <sup>3</sup> l'auteur souligne l'importance de la distinction entre nature et grâce ainsi que l'idée, connexe, selon laquelle l'œuvre de notre divinisation se coule dans les structures de notre nature. En particulier, la thèse de l'unicité de la forme substantielle en chaque personne exerce une influence directe et décisive sur la théorie de la connaissance, aussi bien naturelle que surnaturelle et donc mystique. Elle explique que les médiations sensibles, les images, jouent un rôle structurel et par conséquent permanent en toute connaissance humaine ici-bas, jusque dans les formes les plus hautes de la connaissance surnaturelle. Jamais le mystique ne s'absout de sa condition d'esprit incarné. Ainsi, chez saint Thomas, «le sujet mystique dépend pour connaître Dieu des médiations sensibles et historiques bien plus que chez Denys ou Augustin». <sup>4</sup> Si l'on ajoute à cela la neutralisation par Thomas de la doctrine augustinienne de la mémoire et de l'illumination intérieure, on peut conclure que sa mystique se trouve aux antipodes d'une mystique de la pure intériorité. L'itinéraire thomasiens vers Dieu sera «une montée mystique 'externalisée'», <sup>5</sup> intrinsèquement dépendante des manifestations gracieuses de Dieu médiatisées, entre autres, par les saintes Écritures et la liturgie. Il s'agit d'un «mysticisme de la montée extérieure par la voie des médiations». <sup>6</sup>

Après avoir précisé le rôle de la volonté et de l'amour dans la vie humaine, le même ch. 5 s'arrête au thème de l'homme comme *imago Dei* pour souligner combien c'est par son activité – plus que par ses seules facultés – que l'âme, sous la grâce, s'accomplit vraiment comme image de Dieu. Deux conséquences majeures en découlent. La première est que l'union mystique prend la forme d'une activité de l'âme. Certes, l'action divine, toujours première et déterminante, implique dans la créature une docilité ou passivité radicale mais le propre de l'action divine est de susciter la coopération de la cause seconde créée et non de se substituer à elle. Dans l'ordre surnaturel et mystique, on a parfois trop méconnu que le primat absolu de la grâce allait de pair, parce qu'il l'impliquait comme son effet, avec une intense activité de la part du croyant. La seconde conséquence est que cette activité mystique de l'âme met en œuvre simultanément

<sup>1</sup> *Ibidem*, 208.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 452.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 213-441 : «Thomas sur l'union dionysienne avec Dieu».

<sup>4</sup> *Ibidem*, 453.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 248.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 304.

ment la connaissance et l'amour. Jamais l'amour sans la connaissance. En cela, saint Thomas s'écarte résolument des mystiques de l'extase d'amour. Or la raison de ce choix – et cette thèse originale mérite d'être soulignée – est trinitaire: «Seul l'amour avec la connaissance nous assimile au Dieu trine»<sup>1</sup> puisque «l'âme divinisée imite activement les processions éternelles du Fils et de l'Esprit».<sup>2</sup> Or la procession de l'Esprit par mode d'amour est inséparable de la procession du Fils par mode de connaissance. Bien plus, elle en dépend logiquement (*Filioque*). Impossible par conséquent de penser une divinisation qui s'effectuerait par l'amour seul, au-delà de toute connaissance. «La raison ultime pour laquelle saint Thomas refuse une montée mystique par l'amour au-delà de l'entendement (*mind*) se fonde sur la doctrine de la procession de l'Esprit à partir du Père et du Fils».<sup>3</sup> «Parce que l'Esprit procède du Fils, l'union par l'amour au-delà de l'entendement devient impossible. La réponse ultime de Thomas au dionysianisme affectif de Bonaventure n'est pas aristotélicienne: elle est trinitaire».<sup>4</sup>

Le ch. 6 («La grâce chez saint Thomas») expose les doctrines de saint Thomas sur les dons de la grâce présumées à son enseignement sur l'union à Dieu. L'âme s'unit à Dieu grâce aux missions invisibles du Fils et de l'Esprit qui produisent en elle les actes qui l'assimilent à la Trinité. Comme nous l'avons déjà souligné, cette coopération entre l'initiative divinisatrice de la sainte Trinité et l'activité de l'âme qu'elle suscite est rendue concevable grâce à «la métaphysique de l'action divine et humaine»,<sup>5</sup> c'est-à-dire à la théorie de l'articulation non concurrentielle de la Cause première et des causes secondes, qui est si caractéristique de la pensée thomiste. Mais c'est sans doute sur la doctrine des dons du Saint-Esprit que Blankenhorn se révèle le plus novateur, pour ne pas dire iconoclaste, tant il prend à contre-pied la tradition thomiste issue de Jean de Saint-Thomas. Je retiens trois aspects essentiels de sa réinterprétation. *Primo*, l'action des dons de l'Esprit ne caractérise pas un «âge» particulier de la vie spirituelle, celui, plus avancé, des mystiques, qui serait distinct de l'âge des vertus et se caractériserait par une passivité plus radicale, l'action de l'Esprit étant alors conçue sur le mode de la grâce opérante. Au contraire, «la théologie des dons de Thomas implique que la montée mystique est une spirale double: plus grande docilité et active spontanéité».<sup>6</sup> En effet, *secundo*, les dons de l'Esprit-Saint, loin de se substituer à l'activité des vertus théologiques, ont vocation à la parfaire dans sa ligne même. *Tertio*, rien chez saint Thomas ne permet d'étendre le thème de la connaissance par connaturalité d'amour, valable dans une certaine mesure pour le don de sagesse, à l'activité des autres dons. La connaissance mystique reste une connaissance intrinsèquement liée aux concepts et à l'activité judicative de l'esprit.

Si l'union mystique comporte ainsi une connaissance de type conceptuel et judicatif, la question de notre nomination de Dieu devient un élément clé de la

<sup>1</sup> *Ibidem*, 245.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 248.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 245.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 454.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, 259-262.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 435.

doctrine mystique. Le ch. 7 («Nommer Dieu») parcourt dans cette perspective les questions 12 et 13 de la *Ia pars* de la *Summa theologiae* en les situant dans leur contexte large puisque les modalités de notre connaissance et de notre nomination de Dieu dépendent directement de notre approche métaphysique de Dieu comme *Ipsum Esse Subsistens*. Saint Thomas opère, comme on sait, une réinterprétation cataphatique de Denys puisque la *triplex via* est comprise comme un processus global qui s'accomplit dans l'éminence d'une attribution substantielle. La négation ne peut avoir le dernier mot parce que Dieu, Acte pur, est suprêmement intelligible. «L'acte de nier n'a rien à faire avec la réalité signifiée» :<sup>1</sup> il ne porte que sur le mode de signifier. Ainsi, chez saint Thomas, «la nuée du Mont Sinaï n'est pas aussi épaisse que chez Denys».<sup>2</sup> Son Moïse pénètre dans une «grise nuée», «ni trop obscure, ni trop lumineuse».<sup>3</sup>

Le ch. 8 («L'union dionysienne chez Thomas») est l'aboutissement de tout l'ouvrage vers lequel convergent tous les développements précédents. Il comporte quatre études connexes bien articulées pour lesquelles l'auteur se fait beaucoup plus analytique.<sup>4</sup> Dans l'impossibilité de restituer le détail de ces riches analyses, nous n'en retiendrons que les conclusions essentielles. Une *première section* traite de l'union à Dieu au-delà de l'entendement (*mind*) dans le commentaire de saint Thomas aux *Noms divins*, écrit en 1266-1268.<sup>5</sup> Thomas y transforme profondément la thèse dionysienne originelle dans un sens cataphatique. Il «déplace l'opposition de Denys entre connaissance conceptuelle révélée et union métaconceptuelle en direction d'une opposition entre raison naturelle et foi».<sup>6</sup> C'est la foi, avec tout son appareillage conceptuel, qui, transcendant la connaissance naturelle, réalise par sa puissance divinisatrice l'union à Dieu. Celle-ci ne s'accomplit donc pas dans un au-delà de l'activité noétique mais elle se présente comme une activité de l'esprit humain médiatisée par la foi et son expression conceptuelle dans les saintes Écritures. Si, chez saint Thomas, la nuée est plus grise qu'obscur, le silence mystique est, quant à lui, tout bruisant d'actes cognitifs.<sup>7</sup>

Cette réinterprétation thomasienne de Denys est confirmée par la *deuxième section*.<sup>8</sup> Blankenhorn y analyse méthodiquement, selon l'ordre chronologique, la douzaine de textes thomasiens qui font référence à la *Théologie mystique* et à ses thèses les plus apophatiques. Il en ressort que, pour saint Thomas, jamais, au cours de son ascension vers Dieu, le mystique ne prend congé des contenus noétiques de la métaphysique et de la Révélation accueillie dans la foi pour recevoir directement de Dieu une autre lumière, une autre connaissance qui serait indépendante de la révélation historique. Thomas «refuse la rupture dionysienne entre une connaissance liée aux concepts et l'invasion de la lumière de Dieu».<sup>9</sup> «La montée mystique ne se fait pas par de nouvelles visions (causalité formelle) mais par une meilleure saisie des richesses de la Révélation virtuel-

<sup>1</sup> *Ibidem*, 310.<sup>2</sup> *Ibidem*, 325.<sup>3</sup> *Ibidem*, 298.<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 317.<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, 318-356.<sup>6</sup> *Ibidem*, 333.<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*, 338.<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*, 356-383.<sup>9</sup> *Ibidem*, 409.

lement contenues dans les Écritures». <sup>1</sup> Ainsi la démarche du mystique est très analogue à celle du métaphysicien, même si le degré d'union atteint par l'un et l'autre est distinct et inégal. La *triplex via*, qui, chez saint Thomas, culmine non dans la négation comme chez Denys mais dans l'éminence, vaut pour toute connaissance humaine de Dieu ici-bas, pour le mystique comme pour le métaphysicien. Ni pour l'un ni pour l'autre, elle n'est «une échelle noétique destinée à être dépassée». <sup>2</sup>

Thomas récuse donc tout mysticisme du dépassement des médiations – «le mysticisme de l'intériorité» <sup>3</sup> ou «mysticisme transconceptuel» <sup>4</sup> – au profit d'un mysticisme centré sur le don noétique gracieux de la Révélation. Il est ici aux antipodes de saint Bonaventure et de la mystique affective pour qui «l'union se réalise dans l'obscurité moyennant la puissance élevante de l'amour et sans activité noétique». <sup>5</sup> Même au sommet du Sinaï, le Moïse thomasien «continue à contempler Dieu à travers l'Écriture, la tradition et la création, non sans elles». <sup>6</sup> La connaissance du mystique est donc communicable, car «le sommet de l'inconnaissance thomasienne implique un contenu noétique qui peut être médiatisé, enseigné ou prêché», <sup>7</sup> de sorte que le mystique se présente comme «un médiateur de la Parole de Dieu et non comme un mystique perdu dans la ténèbre inexprimable», <sup>8</sup> ce qui n'est évidemment pas sans évoquer l'idéal du frère prêcheur. <sup>9</sup> C'est en tous cas mettre en vive lumière «le rôle crucial de l'Écriture et spécialement des articles de foi comme médiations indispensables pour le contenu noétique de l'intellect du mystique dans l'union». <sup>10</sup> «Pour Denys, l'Écriture fournit une échelle vers la connaissance parfaite qui est reçue *au-delà* de l'échelle. Pour Thomas, l'Écriture et la tradition sont comme la voix incarnée de Dieu sans laquelle le mystique ne peut aucunement entendre les plus hauts mystères». <sup>11</sup>

Sur l'horizon de cette doctrine d'une union mystique qui consiste dans une activité noétique centrée sur la Révélation accueillie dans la foi, on comprend mieux l'enseignement de l'Aquinat sur les dons du Saint-Esprit. Le don d'intelligence, auquel l'auteur consacre la *troisième section*, <sup>12</sup> est, en effet, finalisé par une juste et profonde intelligence des Écritures qui vise à renforcer la vertu de foi dans son exercice. En faisant mieux pénétrer le sens des termes, il permet au croyant d'écarter les mauvaises compréhensions et de poser avec plus de fermeté le jugement de foi. Ainsi, il «élève notre connaissance de la transcendance de Dieu, connaissance liée au contenu noétique positif reçu dans la foi». <sup>13</sup> Dans cette activité, l'idée d'une connaissance par connaturalité conduisant au-delà des concepts ne joue, selon l'auteur, aucun rôle déterminant, alors qu'elle est au cœur des interprétations modernes de la théologie des dons du Saint-Esprit. <sup>14</sup>

La chose se confirme dans la *quatrième section*. <sup>15</sup> A partir d'une étude de la

<sup>1</sup> *Ibidem*, 463.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 375.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 456.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 410.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 387.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 461.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 377.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 459.

<sup>9</sup> Cfr. *ibidem*, 376.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 460.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 406.

<sup>12</sup> Cfr. *ibidem*, 383-411.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 405.

<sup>14</sup> Cfr. *ibidem*, 394-396.

<sup>15</sup> Cfr. *ibidem*, 411-437.

figure de Hiérothée – celui qui «pâtit les choses divines» – à travers le corpus thomasien, l’auteur se penche sur la théologie thomasienne du don de sagesse, dont l’expression achevée se trouve en *Summa theologiae, IIa-IIae*, q. 45. L’acte que permet le don de sagesse y apparaît comme un acte de connaissance qui consiste à juger de toutes choses en fonction de la vérité supérieure tenue au moyen de l’assentiment de la foi. Au rebours de l’interprétation courante, Blankenhorn estime que ce jugement de sagesse ne relève pas directement de la charité. Certes, par la charité habituelle le croyant aime la vérité à laquelle il adhère par la foi et cette inclination joue un rôle dans le jugement de sagesse mais elle ne se substitue pas à l’activité propre de l’intelligence: «La charité ne saisit pas ni ne ‘sent’ directement Dieu sans l’intellect ou les concepts». <sup>1</sup> Ainsi, dans le don de sagesse, «l’Esprit nous meut à employer simultanément la connaissance conceptuelle atteinte par la foi et à juger avec l’aide de l’inclination de charité». <sup>2</sup> Il s’ensuit que le sommet de la vie mystique reste l’exercice des vertus théologiques. L’action de l’Esprit, à travers ses dons, ne remplace pas l’activité des vertus mais elle la suscite puisque, comme nous l’avons dit, «l’*imago* atteint sa perfection à travers les opérations *créées* qui imitent les processions éternelles du Verbe et de l’Amour ». <sup>3</sup>

Au terme, Blankenhorn résume ainsi l’apport essentiel de son ouvrage : «Albert et Thomas interprètent le mysticisme dionysien dans un sens cataphatique. Ils soulignent notre besoin de médiations tout comme la coopération active du mystique dans l’union. Ils posent une structure trinitaire de l’union, tout en conservant un certain apophatisme, l’état noétique de l’union et l’immédiateté de l’action de Dieu qui nous unit à lui». <sup>4</sup> En refermant ce livre, on ne peut qu’être frappé une fois de plus par l’extrême cohérence sapientielle de la pensée de saint Thomas d’Aquin, si bien mise en évidence par Blankenhorn. En effet, la doctrine mystique de l’Aquinat apparaît indissociable aussi bien de sa philosophie (métaphysique, anthropologie, noétique...) que de sa théologie de la grâce. Tout se répond, tout se conforte et s’éclaire réciproquement, sans confusion des ordres. Aussi, bien que l’ouvrage de Blankenhorn se veuille d’abord un travail d’histoire des doctrines, il n’en contient pas moins, virtuellement, un enseignement de grande actualité. En effet, dans nos sociétés sécularisées à l’extrême, l’incompressible désir de Dieu qui sourd des profondeurs de l’âme, lorsqu’il n’est pas purement et simplement refoulé en raison des conditionnements culturels défavorables à l’ouverture à toute transcendance, ne peut guère s’exprimer que sous la forme d’une «mystique sauvage», individualiste et irrationnelle. D’une part, en effet, nos contemporains n’ont plus d’accès vivant aux traditions spirituelles historiques qui leur permettraient de «penser» leur expérience et de la socialiser. D’autre part, comme l’a souvent déploré Benoît XVI, la rationalité ayant été indûment confisquée par les science dites dures, la spiritualité ne peut plus se développer qu’aux marges extérieures de la rationa-

<sup>1</sup> *Ibidem*, 427.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 430.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 409.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 443.

lité. A l'intérieur même du catholicisme, où l'anti-intellectualisme ambiant se dissimule volontiers sous les oripeaux «évangéliques» d'une orthopraxis moralisante, la tentation est grande d'en rester à une spiritualité affective, voire émo- tive, déconnectée de la doctrine de la foi. Là contre, prolongeant en quelque sorte le programme prophétique de l'encyclique *Fides et ratio* et le grand projet «bénédictin» de réconciliation de la foi et de la raison, B. Blankenhorn rappelle opportunément, à travers le Maître d'Aquin, qu'en christianisme la quête de Dieu est inséparable d'une foi éclairée par la raison métaphysique.

#### ABSTRACT

B. Blankenhorn étudie de façon systématique et détaillée la réception et l'interprétation de l'enseignement mystique de Denys chez saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin en les éclairant par le contexte d'ensemble de leur philosophie et de leur théologie. Corrigeant certaines interprétations modernes, il montre que selon saint Thomas l'union à Dieu ici-bas consiste essentiellement dans la mise en œuvre des vertus théologiques et reste de bout en bout une activité noétique centrée sur la Révélation accueillie dans la foi.

B. Blankenhorn studies in a systematic and detailed fashion the reception and the interpretation of Dionysius' mystical teachings in the works of St. Albert the Great and St. Thomas Aquinas, inserting them in the general context of their philosophy and their theology. Correcting some modern interpretations, his research shows that according to St. Thomas union with God here on earth essentially consists in the living out of the theological virtues, and remains from the beginning to the end a noetic activity centered in Revelation received in faith.

# QUADERNO