Teresianum 62 (2011) 307-340

Contribution de la spiritualité chrétienne à l'humanisme. Quelques aspects.

Antoine Marie Zacharie Igirukwayo, ocd

> L'humain peut être humain sans Dieu. Il le peut! Mais cette découverte une fois faite, la tentation est grande de postuler à partir de cette *possibilité* d'être humain sans Dieu la *nécessité* d'une condition humaine sans Dieu et donc d'une humanité impie. Ne faut-il pas que l'homme *veuille* aussi ce qu'il *peut,* du moins dans la mesure où la conséquence de devenir inhumain reste exclue ?
>
> (E. Jüngel)

Introduction

La réflexion que nous amorçons en ces pages est motivée par le besoin de renouer avec l'humanisme inhérent à la spiritualité chrétienne qui correspond à la dignité intégrale de la personne humaine. Nous vivons dans un moment historique où un chœur de voix innombrables clame haut et fort la promotion de cette dignité, y compris des voix qui prônent l'humanisme et la philanthropie tout en étouffant subrepticement l'humanité de la personne[1]. Nous n'entrerons pas en controverse avec ces voix. Nous recueillons seulement leur provocation que nous mentionnerons brièvement. Mais notre étude se veut résolument positive: présentation des données de la spiritualité chrétienne qui répondent à ce souci légitime d'humanisme. Et parmi ces données, nous nous arrêterons particulièrement sur le principe organisateur de la spiritualité chrétienne qu'est le vécu de la présence du mystère de Jésus-Christ, Fils unique du Père incarné dans l'histoire des hommes pour élever celle-ci au niveau de l'histoire de Dieu et des hommes ensemble.

---

[1] «[L'humanisme] doit être écoute de ce qui vient de plus loin, de ce dont on ne peut faire une représentation ou un projet, de ce qu'on peut seulement espérer»: J. Ladrière, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, Cerf, Paris 2004, p. 33.

Nous vivons dans une ère où confluent les incidences des diverses performances qui ont caractérisé l'histoire des siècles récents: les révolutions scientifique, politique, culturelle et industrielle[2]. En suivant l'humanisme qui s'est configuré à partir de cette situation, l'on ne peut s'empêcher de poser la question qui devient de plus en plus aigüe aujourd'hui au sujet de la perception du sens de l'existence humaine et des médiations qui y acheminent. Cette question n'a pas seulement une pertinence éthique qui regarderait les actions qui répondent à l'exigence fondamentale de rejoindre l'ultime bonheur, elle a aussi une pertinence spirituelle dans la mesure où elle se pose par rapport au vécu de la présence-communion du mystère de Dieu. Une spiritualité de la vie quotidienne ne peut pas se passer de la question du vécu du mystère de l'autre dans la relation profonde avec son propre processus vital, autrement dit de la question du *vivre-avec* inscrite dans le *specificum* personnel de chaque homme. Ce vivre-avec embrasse non seulement le rayon très ample de l'humanité qui va du plus proche jusqu'au plus éloigné, du plus superficiel jusqu'au plus profond, mais aussi la présence du mystère d'un Dieu transcendant qui se fait immanent en comblant de sa propre plénitude les individus et les communautés auxquels il offre son amitié dans l'histoire du monde. C'est dans ce point précis que la spiritualité chrétienne et la théologie spirituelle qui y réfléchit ont une contribution spécifique d'humanisation à offrir à la personne humaine qui est une subjectivité rationnelle, spirituelle et relationnelle.

La présente réflexion autour du thème ainsi énoncé sera articulée en trois points. D'abord, nous situerons le lieu de la question qui est celui d'une culture émergeante qui revendique un humanisme sans Dieu. Ensuite, nous esquisserons une lecture de quatre manuels de théologie spirituelle en cherchant à vérifier si et comment la question de l'humanisation y trouve une orientation et des éléments solides. En troisième lieu, nous toucherons des éléments de la révélation qui, dans la mesure où ils rejoignent le principe christologique autour duquel s'organise le vécu de la présence-communion du mystère de Dieu dans l'histoire, éclairent le sens de l'humanisme porté par la spiritualité chrétienne.

1. **Le lieu de la question: un humanisme sans Dieu!**

En partant de l'ère dans laquelle nous vivons et de ses caractéristiques issues des accentuations des révolutions qui se succèdent et se compénètrent, l'on peut s'interroger sur le degré d'humanisation auquel conduisent des choix faits selon les paramètres:

- d'un monde considéré mécaniquement et déchiffré à l'aune des sciences comme mathématisable, sans besoin d'en remonter au fondement et au sens (révolution scientifique);

[2] C'est de cette manière que Abel Jeannière caractérise l'ère dans laquelle nous vivons aujourd'hui. Cf. A. Jeannière, « Qu'est-ce que la modernité ? », *Études* 373/5 (1990) 499-510.

- de l'opinion de la majorité directe ou indirecte, décisive dans le processus de préparation des projets de lois imposables à tous, sans qu'il y ait un souci élevé pour la recherche contraignante de la vérité pour l'homme (révolution politique);
- de l'exclusion de Dieu érigée en principe, au cœur d'une sensibilité immanentiste diffuse qui place l'homme et les relations entre les hommes au centre de tout (révolution culturelle);
- de la dictature technoscientifique selon laquelle tout ce qui est techniquement possible selon le progrès des sciences est permis (révolution industrielle).

La question qui se pose à partir de l'absolutisation de ces paramètres est la tendance vers l'aplatissement de l'esprit humain par rapport au sens intégral de l'homme et de l'humanisation, quand celui-là est coupé de son élan naturel vers le transcendant. L'athéisme se pose en porte-flambeau de l'humanisme en exaltant le sujet et la liberté. Est-ce suffisant de proclamer l'émancipation des sujets et d'exalter la liberté – et quelle liberté ! – présentée comme un absolu pour prétendre être héraut de l'humanisation intégrale, y compris dans son aspect spirituel. Déjà en 1944, Henri de Lubac réfléchissait sur l'aspect problématique de l'humanisme athée au moment où l'on récoltait les premiers fruits amers des systèmes politiques totalitaires qui s'étaient appuyés sur la toute-puissance de l'homme en se passant de Dieu. À cette époque, beaucoup d'esprits avaient été nourris à la source d'historiens et de penseurs libéraux, hantés par le rêve prométhéen de voler le feu des dieux pour le remettre aux hommes censés se réapproprier un «droit» usurpé de l'emprise absolue sur tout le réel. Un des courants prônait une anthropologie émancipée qui refuse que Dieu soit une réalité qui rend l'homme toujours plus homme dans son humanité. L'homme montré comme idéal était incarné par celui qui s'est désaliéné de l'illusion religieuse où il s'était projeté (Feueurbach). Un autre courant exaltait l'idéal de l'homme qui en a décousu avec Dieu, qui se réjouit de l'information à propos de la mort de Dieu dans laquelle il se sait impliqué, et qui est fier d'avoir accompli ainsi un acte de liberté. De cette manière, l'homme qui s'est débarrassé de Dieu nourrit l'illusion d'entrer en possession de tous les pouvoirs et de devenir un surhomme survivant à la mort d'un Dieu dont l'idée ne provenait que d'une altération de sa propre personnalité. Il n'y a plus d'horizon pour cet homme, c'est le nihilisme de la force (Nietzsche). D'autres penseurs de tendance évolutionniste ont prétendu remplacer le Dieu d'un âge jugé révolu par une nouvelle configuration idolâtrique produite en leur esprit en arborant de hauts idéaux à maints points de vue (A. Comte). Du front de l'épistémologie des sciences se sont élevées des voix pour dénier purement et simplement à l'homme sa place soit comme «sujet qui confère un sens au langage» puisqu'il n'est que «le lieu où se produit et se manifeste le sens, l'espace d'échange de messages significatifs», soit comme objet de vérité et de science puisqu'il n'est pas une réalité objective et mesurable. D'où il fau-

drait «submerger la culture dans la nature, l'anthropologie dans la biologie, l'histoire dans la physique des solides ou dans la chimie des processus hormonaux inconscients»[3]. Cette réduction de l'homme à une pure matière sans esprit et sans Dieu a préparé progressivement la dépréciation du concept d'homme que nous constatons aujourd'hui de la part de certains promoteurs de la tyrannie de la technoscience quand ils réduisent la personne humaine à une quantité de cellules manipulables à souhait. Aujourd'hui encore, au lieu de tirer les conclusions de «l'auto-destruction de l'humanisme»[4] résultante d'une option antithéiste, des centres de formation d'opinion continuent le combat sur tous les fronts: la diffusion de la pensée pseudo-humaniste qui s'allie l'exclusion de Dieu comme préalable implicite ou explicite poursuit son cours[5]. Des analystes avisés des comportements qui découlent de cette situation et culminent dans une destruction lente du sens de l'homme ont situé le drame culturel actuel dans le fait social de vivre sans référence, sans espérance et sans finalité ; une culture qui est en train de produire des générations sans structure intérieure et sans repères essentiels[6].

2. **Contribution de quelques manuels récents de théologie spirituelle**

La citation d'Eberhard Jüngel mise en exergue avant d'entreprendre cette réflexion demande à être complétée pour établir un lien entre la

---

[3] J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teologica fundamental,* Ed. Sal Terrae, Santander 1988[2], p. 169. Tels sont les réductionnismes anthropologiques qui ont abouti à la négation du sujet humain de la part du structuralisme. Voir aussi G. Cottier, « La mort de l'homme, une lecture de Michel Foucault », *Revue Thomiste* 86/2 (1986), 269-282.

[4] Nicolas Berdiaev cité par H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée. Œuvres complètes II*, Cerf, Paris 2009, p. 62.

[5] Dans cette catégorie pourraient entrer des formes militantes comme celle empruntée par le philosophe français Michel Onfray avec son « athéologie » comme concept fondateur d'un nouvel humanisme ou des formes plus subtiles qui passent par la revendication des droits universellement reconnus pour sembler défendre l'humain qu'elles détruisent dans l'imaginaire collectif façonné notamment par les moyens de communication de pointe. Certains encore cachent mal que le vrai problème reste celui de la morale. Comme la morale soutient inébranlablement le sens de l'homme, le détour emprunte le truchement de concepts acritiques (homophobie par exemple) pour prendre de mire la doctrine chrétienne, ses hérauts et ses institutions. D'autres empruntent la voie littéraire et celle de l'art en ses différentes expressions (satire, cinéma, théâtre,…) pour tourner les contenus religieux en dérision et offenser la mémoire et la conscience religieuse en ses fondements. Cfr. M. Onfray, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Ed. Grasset et Fasquelle, Paris 2005 ; ce livre est lacunaire dans les contenus religieux fragmentaires que l'auteur choisit pour les interpréter de manière partiale. Malgré sa très ample diffusion et médiatisation, ses déficiences ont été mises à jour par différents critiques notamment: R. Rémond, *Le nouvel anti-christianisme. Entretiens avec Marc Leboucher*, DDB, Paris 2005; M. Baumier, *L'antitraité d'athéologie. Le système Onfray mis à nu*, Presses de la Renaissance, Paris, 2005; I. Fernández, *Dieu avec esprit. Réponse à Michel Onfray*, Ed. Philippe Rey, Paris 2005.

[6] Cf. B. Sesboüé, *La théologie au XXème siècle et l'avenir de la foi. Entretiens avec Marc Leboucher,* DDB, Paris 2007, p. 307-312.

motivation de l'orientation donnée à ce travail et la recherche des lignes majeures de solution dans quelques manuels récents de théologie spirituelle. E. Jüngel a assigné à la théologie la mission de résister de manière résolue à la tentation de tirer de la possibilité d'être humain sans Dieu, la volonté de l'être. Il a en même temps souligné que la théologie ne se construit pas seulement dans la résistance (apologétique). La théologie se construit surtout dans la proposition de la vérité reçue et réfléchie. Dans la question qui nous occupe, la théologie est sommée de recueillir les particules de vérité qui se trouvent dans les positions qui soutiennent l'humanisme athée et de les intégrer dans une perspective supérieure susceptible de corriger les distorsions implicites dans la compréhension de la vérité reniée.

> La contrainte de la conséquence qui, de la possibilité d'être humain sans Dieu conclut à la nécessité d'être humain sans lui, repose précisément sur le fait que la présupposition de la nécessité mondaine de Dieu – présupposition contestée par l'idée que l'homme peut être humain sans Dieu – implique une notion de Dieu tout à fait précise, qui est en même temps détruite par cette même proposition[7].

La mission qui revient à la théologie pour faire briller la lumière de la vérité de foi se décline en tâche de la théologie spirituelle de faire rayonner la vérité de l'expérience spirituelle chrétienne dans l'édification de l'humain. En clair, nous nous demandons si le vécu de la présence-communion du Dieu de Jésus-Christ dans l'histoire (spiritualité chrétienne) et la réflexion qui y porte (théologie spirituelle), ne sont pas en mesure de témoigner d'une expérience qui construit et exalte l'humain de manière à en fonder la pertinence plutôt que le refus. Dans les lignes qui suivent, nous jetterons un regard sur quelques manuels récents de théologie spirituelle et nous vérifierons que, quelle que soit la différence d'accentuations dans les orientations de chacun, ils convergent sur ce point focal : la spiritualité chrétienne construit l'humanité de l'homme au niveau fondamental et élevé.

2.1 ***Javier Garrido: vécu de la grâce de Dieu dans l'histoire***

Javier Garrido n'hésite pas à donner à son écrit un titre qui, à lui seul, traduit l'aspect que nous retenons comme la plus grande contribution de son traité. Ce titre est: *Processus humain et Grâce de Dieu. Notes de spiritualité chrétienne*[8]. Les notes de spiritualité qui constituent son traité de 623 pages s'inscrivent dans la rencontre entre le processus humain et

---

[7] E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme* Tome I, traduit sous la direction de Horst Hombourg, Cerf, Paris 1983[3], p. 29 [orig. Allemand 1977].

[8] J. GARRIDO, *Proceso humano y Gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana,* Ed. Sal Terrae, Santander 1996.

la Grâce de Dieu. Autrement dit la grâce de Dieu se donne dans l'histoire où elle se laisse comprendre dans le vécu, dans son incarnation.

De bout en bout, cet ouvrage entraîne le lecteur dans une intelligence de l'œuvre de la grâce qui s'accomplit dans la trame de l'histoire intérieure de la personne humaine et de l'histoire extérieure à laquelle l'homme, nœud de relations, est lié et dans laquelle se déroule son existence. Notons que le terme «Grâce» est écrit avec une majuscule initiale. Cela montre que le terme désigne un nom propre. Or le nom propre ici est la *Grâce incréée* qui renvoie à la présence de l'Esprit-Saint qui, en se donnant à l'homme (créature spirituelle), produit un état nouveau dans la créature, ce que l'auteur exprime en parlant d'une «subjectivité sauvée» dans tout le processus de personnalisation et de transformation.

Dans la notion *subjectivité sauvée*, se trouve pris en compte le tournant anthropologique de notre temps sans verser dans l'anthropocentrisme promu par les ténors de la culture désacralisée. Dans cette notion de subjectivité sauvée se trouve sous-entendue l'avènement de l'ordre de la grâce ou de l'histoire du salut dans l'aujourd'hui des personnes individuelles et des hommes en relations intersubjectives. La subjectivité chrétienne de l'homme est contemplée à la lumière du personnalisme biblique comme une subjectivité ouverte à l'intersubjectivité interpersonnelle, et donc à la relation à l'Altérité dans la version divine des trois personnes de la Trinité et dans la version humaine qui embrasse chaque personne dont on se rend prochain. La théologie spirituelle amène à la reconnaissance de la consistance d'une subjectivité ainsi comprise parce que l'Esprit-Saint qui répand sa grâce dans l'homme, le fait naître à une véritable liberté et renforce son autonomie authentique, qui est autonomie de la personne; ce qui suppose l'ouverture à toutes les relations[9].

Javier Garrido opte pour une herméneutique «d'en bas» dans son approche de théologie spirituelle. Il s'assigne d'analyser le vécu de la grâce de Dieu dans l'histoire qui en est imprégnée. En outre, il distingue trois critères de relecture de l'expérience spirituelle:

– la fidélité à la source constituée par la Révélation christocentrique personnelle et historique (cf. *He* 1, 1-2; *Jn* 1, 18) sera aussi exprimée de manière claire dans le critère de Révélation[10];

---

[9] Cf. J. Garrido, *Proceso humano y Gracia de Dios*, p. 95-104. Le même thème est abordé par Federico Ruiz, auteur d'un autre manuel de théologie spirituelle qui retiendra notre attention plus tard. Il le situe dans la perspective des médiations personnelles dans lesquelles la relation avec Dieu prend corps, se concrétise. Il montre ainsi comment une approche spirituelle des subjectivités humaines personnelles libère de la peur de s'arrêter aux opérations psychologiques qui empêcheraient de s'élever à l'horizon théologal. Tout en précisant que des éléments psychologiques accompagnent l'histoire de l'alliance de Dieu avec des hommes concrets et demeurent objets de prudence et de discernement, il affirme que «la subjectivité est une garantie de la participation personnelle et théologale, et non une ajoute humaine subreptice qui s'interpose dans la relation. (…) La subjectivité sauvée enrichit la communion, et la communion enrichit et dignifie la subjectivité sauvée». F. Ruiz, *Caminos del Espíritu. Compendio de Teología espiritual*, EDE, Madrid 1998[5], p. 99.

[10] Cf. J. Garrido, *Proceso humano y Gracia de Dios*, p. 92-106.

– l'herméneutique du contexte socio-culturel qui a véhiculé celle-ci;
– la finalité pratique qui vérifie le déploiement de la grâce dans son terminus ad quem: les circonstances variées et les choix concrets de tout modèle qu'il soit théorique ou pédagogique[11].

En plus de l'aspect intérieur de la grâce et des critères qui tiennent compte de l'unité du divin dans l'humain et de l'humain dans l'histoire, Javier Garrido adopte, comme clé de lecture de la spiritualité chrétienne, le modèle de la personnalisation. Ce choix fraye à la spiritualité chrétienne une voie de dialogue qui, sans verser dans «l'immanentisme de notre siècle», va à la rencontre de l'humanité dans toutes ses cultures et toutes ses traditions à partir de ce qui est commun à tous: le fait d'être des personnes. En vertu de la création[12], les personnes humaines portent en elles une prédisposition congénitale à la grâce[13]. Sur cette base, la porte d'entrée des sciences humaines dans l'étude de la spiritualité chrétienne est largement ouverte.

Ces éléments suggèrent que la spiritualité chrétienne se meut dans l'horizon du dynamisme de l'existence humaine et que la spiritualité converge avec une saine anthropologie. Cette perspective ne se dédiera pas tout le long de l'exposé. Le lecteur la retrouve encore caractérisant les trois parties du traité (fondements, dynamique, médiations), et de manière plus marquée les deux premières. La partie fondamentale est subdivisée en huit chapitres dans lesquels sont développés les thèmes suivants: le tournant anthropologique dont l'auteur prend acte; le rapport de la spiritualité avec les sciences humaines; le critère de la Révélation; le modèle de la personnalisation récurrent dans ses nombreuses publications[14]; le processus de transformation; les éléments structurants de l'homme en croissance et les racines de la spiritualité inhérentes à la personne humaine; la dramatique existentielle et les critères pédagogiques.

---

[11] Cf. J. Garrido, *Proceso humano y Gracia de Dios*, p. 20-26.

[12] Il y a déjà plus de quarante ans, en s'inspirant des réflexions de Marie-Dominique Chenu, Henri de Lubac annonçait ce qu'il allait vérifier dans l'histoire aussi bien de la tradition théologique orientale qui ne connaît pas de «pure nature» que dans celle qu'offre l'interprétation attentive de certains écrits de la grande tradition occidentale: « Il y a toujours, dans la prime nature comme dans la nature en expansion dans l'histoire, une ressource, une correspondance vive, un désir naturel, une "puissance" dans laquelle la grâce gratuite trouve des connivences» : H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Aubier-Montaigne, Paris 1965, p. 16. Il reproduira la même idée plus tard en utilisant non plus le terme «désir naturel», ni «puissance», mais «mouvement»; ce qui confirme une tendance, une condition de possibilité à la rencontre: Cf. H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, p. 174-175.

[13] Javier Garrido se situe ainsi dans le sillage d'une compréhension renouvelée du rapport entre la nature et la grâce qui a dépassé l'anthropologie dualiste qui séparait de manière étanche l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce faisant que ce dernier se superpose de manière extrinsèque au premier: «La reconnaissance réfléchie que l'homme acquiert de sa capacité divine et du désir 'naturel' qui lui correspond n'a lieu que dans la reconnaissance de la gratuité du Don qui vient la combler, parce qu'elle ne fait que suivre, comme l'affleurement à la conscience de ce qui n'était que souterraine condition de possibilité»: H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, p. 177.

[14] Ce sont notamment: *Educación y personalización: reflexiones sobre la formación inicial en la vida religiosa*, Publicaciones claretianas, Madrid 1990; *Evangelización y espiritualidad: el modelo de la personalidad*, Sal Terrae, Santander 2009; *Personalizzare: un modo per formare alla vita religiosa*, EDB, Bologna 2010.

Quant à la deuxième partie consacrée aux éléments de la dynamique spirituelle, elle est articulée autour de onze thèmes: personnalisation et conversion; la relation avec Dieu, l'intégration humaine et spirituelle; l'expérience fondamentale dans laquelle ressort la vie théologale avec son impact anthropologique et ses trais caractéristiques dans un dynamisme de rencontre; l'existence paradoxale; le discernement spirituel; le chrétien du mi-chemin (*el cristiano medio*)[15]; la deuxième conversion; la primauté de l'amour; la purification et transformation, les étapes du processus.

2.2 *Aspects choisis du manuel de Charles André Bernard*

Nous ne cherchons pas ici à ébaucher les traits de l'anthropologie spirituelle de Charles André Bernard[16], nous cherchons simplement quelques aspects de la contribution de son manuel de théologie spirituelle à l'humanisme. Charles André Bernard a dirigé un symposium sur l'anthropologique des maîtres spirituels dont il recueille les points saillants dans son manuel de théologie spirituelle[17]. Mais dans ce dernier, il se refuse à insister sur le pôle anthropologique pour ne pas prêter le flanc à l'ambiguïté d'un réductionnisme psychologique et immanentiste de l'expérience spirituelle chrétienne. Il n'aligne pas la spiritualité dans la dépendance à la théologie dogmatique sur le modèle de l'application de l'objectif au subjectif[18] bien qu'il reconnaisse les liens intrinsèques qui rattachent les deux disciplines l'une à l'autre[19]. Il ne la fait pas dépendre non plus des sciences humaines ni des sciences des religions[20].

---

[15] L'auteur avait déjà traité ce thème, notamment dans une étude intitulée *Ni saint ni médiocre* pour décrire le clair-obscur de la situation parfois âpre et prolongée que beaucoup de chrétiens traversent quand la vie théologale n'arrive pas à être consolidée et prendre l'envol des hauteurs de l'union avec Dieu. Cf. J. Garrido, *Ni santo ni mediocre. Ideal cristiano y condición humana*, Ed. Verbo divino, Estella (Navarra) 1992. Le thème se retrouve aussi dans d'autres publications dont *Rileggere la propria storia: le età della vita e le loro crisi*, EDB, Bologna 2009 ; *La crisi della seconda età: la vocazione religiosa alla prova*, EDB, Bologna 2011.

[16] Pour cet aspect, cf. A. Sampaio Costa, «L'uomo spirituale negli scritti di Charles André Bernard», *Teologie e mistica in dialogo con le scienze umane*. Primo convegno Internazionale Charles André Bernard, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2008, p.173-203.

[17] Ch. A. Bernard, *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 2007, p.21 (1ère éd. en italien 1982). L'édition de 1986 du volume en français fut l'objet d'une présentation au Congrès international OCD sur la théologie spirituelle de l'an 2000: Stéphane-Marie Morgain, «Le traité de théologie spirituelle de Charles-André Bernard», in: *La Teologia spirituale*. Atti del Congresso Internazionale OCD. Roma 24-29 aprile 2000, Ed. del Teresianum/Ed. OCD, Roma 2001, 279-288.

[18] Cf. Ch. A. Bernard, *Teología espiritual*, p. 19-20.

[19] Cf. Ch. A. Bernard, *Teología espiritual*, p. 22, 70-76,83-85.

[20] Cf. Ch. A. Bernard, *Teología espiritual*, p. 20-21.

2.2.1 La vie spirituelle dans l'horizon de la grâce et de la conscience spirituelle chrétienne

La vie spirituelle est fondée dans la communication ontologique de la grâce divine et dans la participation à la vie glorieuse de Jésus qui est toujours vivant[21], tandis que la théologie spirituelle se fonde dans la révélation judéo-chrétienne[22].

Le manuel de théologie spirituelle reflète le *Sitz im Leben* dont a jailli son élaboration. C'est un condensé qui recueille le résultat de nombreuses années d'enseignement et qui témoigne d'une vaste culture scolastique. En même temps y trouve un écho le contenu des monographies de l'auteur déjà publiées ou en gestation telles que *la Théologie symbolique*, *la Théologie affective*, *le Dieu des mystiques* (la mystique chrétienne en 4 tomes dont un posthume). L'auteur puise aussi bien d'éléments dans la tradition spirituelle ignacienne et il manifeste une bonne connaissance du patrimoine spirituel carmélitain notamment les écrits de sainte Thérèse d'Avila, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et surtout saint Jean de la Croix.

Du point de vue anthropologico-religieux qui guide notre lecture, nous nous apercevons que, depuis le début de l'ouvrage[23], la signification de la vie spirituelle en régime chrétien se décline en termes de «conscience spirituelle chrétienne»[24]. C'est ce tremplin qui permet à l'auteur de prendre en considération les dimensions affective et historique de la vie spirituelle auxquelles doit être appliqué le discernement sous la direction du père spirituel.

2.2.2 Un humanisme véritable à partir de l'ordre de l'amour dans le mystère chrétien

Irréductible à l'anthropologie en même temps que tenue pour une sorte d'anthropologie spirituelle[25], la théologie spirituelle est située dans la dépendance du mystère chrétien en sa totalité. Elle est en situation de grande confluence de contenus avec la théologie morale. Ces deux disciplines interagissent dans l'*ordo amoris* sur lequel portent les réflexions de toute la théologie pratique[26]. Ainsi le lecteur est-il prévenu pour ne pas négliger la portée de ce trait fondamental en raison de la mouture très classique du traité. C'est par ailleurs ce que confirme l'inclusion de l'expérience chrétienne parmi les sources de la théologie spirituelle. L'ex-

---

[21] Cf. Ch. A. Bernard, *Teología espiritual*, p. 21.

[22] Cf. Ch. A. Bernard, *Teología espiritual*, p. 40.

[23] Cf. Ch. A. Bernard, *Teología espiritual*, p. 23-24, 29-30.

[24] Cf. Ch. A. Bernard, *Teología espiritual*, p. 46-62.

[25] Cf. Ch. A. Bernard, *Teología espiritual*, p. 89-90.

[26] Cf. Ch. A. Bernard, *Teología espiritual*, p. 24, 76-79, 82-83. Federico Ruiz retournera sur l'anthropologie chrétienne comme milieu vital des deux disciplines théologiques et sur leurs rapports étroits: Cf. F. Ruiz Salvador, *Caminos del Espíritu. Compendio de Teología Espiritual*, EDE, Madrid 1998[5], p. 38.

périence chrétienne fournit des aspects nécessaires pour acquérir une intelligence plus profonde du déploiement concret de la vie chrétienne.

Dans le même sens, quand l'auteur aborde la deuxième partie de l'ouvrage (5 chapitres) consacrée au sujet spirituel, il pose comme base de toute réflexion le rapport entre la nature humaine et la grâce, et formule explicitement cette affirmation: «la perspective chrétienne doit être considérée comme une conception globale de l'homme, c'est-à-dire, comme un humanisme véritable»[27]. Dans cette même partie, il consacre un chapitre entier à l'humanisme surnaturel, dans lequel il montre que, dans la vie spirituelle, les structures naturelles de l'homme qu'il expose brièvement demeurent et que le propre de la grâce est de perfectionner la nature humaine en l'élevant à la relation avec Dieu.

La quatrième partie consacrée au progrès spirituel se termine par une conclusion qui résume les grandes articulations du dynamisme de l'anthropologie spirituelle. Ce dynamisme

– est basé sur le principe intérieur de la présence de l'Esprit-Saint qui imprègne l'homme (*1Cor* 6, 7; *Rm* 8, 16; *Rm* 5,5) et le comble de sa plénitude (les dons);
– se déploie d'un côté dans une connaissance spirituelle intérieure et profonde, de l'autre dans une liberté d'adhésion de la volonté à celle de Dieu par amour;
– se caractérise par un comportement spirituel marqué au sceau d'une relation interpersonnelle à la Trinité dans le Christ et d'un agir parfait tissé autour de la triade théologale (foi, espérance et charité) et des dons de la vie filiale pratique;
– se manifeste dans les charismes au service de la communauté humaine (cf. *Rm* 12, 4-8 ; *1Cor* 12, 11) et les fruits de l'Esprit (*Ga* 5, 22; *Jacques* 3, 17-18).

2.3 *Contribution du manuel de Federico Ruiz*

2.3.1 Une théologie spirituelle accolée à la vie et au service de la vie

Federico Ruiz est l'auteur du traité de Théologie spirituelle intitulé «Chemins de l'Esprit» que nous suivons ici en sa cinquième édition[28]. D'entrée de jeu, l'auteur présente son ouvrage comme un projet organique de vie et de doctrine, qui se maintient proche de l'existence, tout en déve-

---

[27] Ch. A. Bernard, *Teología espiritual*, p. 202.

[28] F. Ruiz Salvador, *Caminos del Espíritu. Compendio de Teología Espiritual*, EDE, Madrid 1998[5] (1ère éd. 1974). Notre approche se limite à dégager certains éléments qui servent à illustrer la contribution de la spiritualité chrétienne à l'humanisme. Pour une présentation du volume en toute son ampleur, voir notamment: A. Álvarez Suárez, «Manuales de Teología Espiritual en español: Saturnino Gamarra – Federico Ruiz », in: *La Teologia spirituale*. Atti del Congresso Internazionale OCD. Roma 24-29 aprile 2000, Ed. del Teresianum/Ed. OCD, Roma 2001, 265-278.

loppant un schéma de Théologie spirituelle[29]. Les tandems «vie - doctrine», «sagesse - réflexion de foi», «vie - théologie» dessinent la caractéristique majeure de l'objet et des sources de la théologie spirituelle comme l'entend l'auteur (p. 30, 33, 38-39, 41-42). L'étude systématique présentée dans le traité assume aussi l'aspect pratique dans la mesure où les deux pôles vie - doctrine sont maintenus ensemble pour l'intérêt théorique, pastoral et mystagogique qui se fait écho de la recommandation de la Constitution dogmatique sur la Révélation divine (*DV* 23) du Concile Vatican II (p. 8, 10, 45-57). Le manuel présente donc à la fois une élaboration de théologie spirituelle et une spiritualité qui entend attirer le lecteur dans le mouvement et l'appropriation du texte. Dans ce genre particulier et fascinant, la personne humaine dans sa structure, ses dynamiques de croissance, ses outils de connaissance et de vérification, reste en toile de fond de la réflexion.

En outre, le caractère herméneutique qui transparaît de l'effort de renouvellement du langage et de la structuration des catégories classiques de spiritualité permet de saisir l'élan que l'auteur imprime à son traité. Cet aspect conduit le lecteur à apprécier la relecture du dynamisme spirituel et le coefficient d'humanisme qui le caractérise.

2.3.2 Clés de lecture de la contribution de la vie spirituelle à l'humanisme

2.3.2.1 *Le vécu du mystère du Christ, principe organisateur de la réalité spirituelle*

Par principe organisateur, nous entendons la norme dans le sens défini par Paul Tillich dans son introduction à la Théologie systématique, c'est-à-dire le «critère auquel soumettre aussi bien les sources que l'expérience médiatrice»[30]. Pour sa théologie systématique, Paul Tillich reconnaît comme norme matérielle, l'«être nouveau en Jésus le Christ». Autour de ce principe organisateur Tillich construit toute sa théologie systématique. De la même manière, l'un des avantages méthodologiques de ce traité est que l'auteur lui-même a consacré deux pages à la formulation explicite du principe organisateur de la vie spirituelle et de la théologie spirituelle:

> Christ est l'image du Dieu invisible, premier-né de toute créature, pierre angulaire de l'histoire, auteur et voie du salut: synthèse personnelle et médiateur de l'alliance entre Dieu et les hommes. (…) La communion avec le Christ doit être en même temps personnelle et universelle, intime

---

[29] F. Ruiz Salvador, *Caminos del Espíritu*, p. 8.

[30] Cf. P. Tillich, *Théologie systématique. Introduction. Première partie: Raison et Révélation*, Cerf, Paris 2000, p. 72.

> dans la Trinité et ouverte aux personnes et à l'histoire. La réalité dogmatique devient le centre de la vie et de l'expérience spirituelle[31].

Et encore:

> Les deux termes [vécu chrétien] deviennent réels dans le Christ: vivre dans le Christ, le Christ vit en nous. La vie spirituelle n'est autre chose que la vie chrétienne vécue dans la force et la conscience de l'Esprit. En lui se trouve articulée également la Théologie spirituelle. La suite du Christ est la source primordiale de toute vie spirituelle, au niveau du dogme et de la conscience explicite. Cela veut dire que ce qui est chrétien est fondamentalement spirituel, et que tout ce qui est spirituel est radicalement chrétien[32].

Federico annonce ce principe christocentrique, il regrette qu'il ne soit pas systématisé dans les manuels de théologie spirituelle et l'expose méthodiquement dans le troisième chapitre (p. 111-156). Il s'agit là d'un point crucial parce que toute la spiritualité est rapportée à la communion et l'expérience immédiate du Christ comme à un contenu et à une forme christiques qui se déploient sur plusieurs plans (p. 140-142). Cette base fonde les traits du vécu chrétien entendu comme vécu filial, traits qui se retrouvent tout le long du traité comme le démontrent les aspects suivants:

- Le Père crée et soutient l'être et la condition filiale des chrétiens (p. 72).
- Le Christ lui-même, dans son humanité et en tant que révélateur de l'homme, fait l'expérience filiale de Dieu[33] dans la mesure où il mène la vie humaine dans toute sa densité et en même temps dans la transparence et l'action constantes de Dieu (p. 117). Dans son incarnation, il a fait œuvre de solidarité avec les hommes. Dans son humanité unie à la divinité du Verbe de Dieu sans séparation ni confusion, les hommes qui partagent sa nature humaine sont destinés à l'adoption filiale (p. 74).
- C'est l'Esprit-Saint qui actualise et vivifie les relations filiales avec les deux fonctions que lui reconnaît saint Paul en *Rm* 8: faire prendre une conscience vive de la condition filiale face au Père et s'associer aux intentions de l'orant pour les assumer et les incorporer dans son action (p. 173, 340).
- La conscience filiale du chrétien se manifeste et croît dans l'oraison (p. 336) parce que dans l'attitude de Jésus de Nazareth, il est apparu que l'oraison est une réalisation constante et spontanée de la condition filiale du Christ (p. 329).

---

[31] F. Ruiz Salvador, *Caminos del Espíritu*, p. 111. Cette synthèse constitue la clé d'interprétation de ce qui sera développé dans la suite de notre réflexion sous le titre «Quelques traits récurrents de l'humanisme fondé dans le vécu du mystère de Dieu».

[32] F. Ruiz Salvador, *Caminos del Espíritu*, p. 112.

[33] Bien qu'il ne cite pas sa provenance, l'auteur attire l'attention sur l'expression en la mettant entre guillemets. Cf. F. Ruiz Salvador, *Caminos del Espíritu*, p. 117.

C'est Dieu qui, dans l'économie de sa libéralité sans mesure, vient à nous en Jésus-Christ dans la force de l'Esprit; l'Esprit qui réalise cette rencontre merveilleuse et l'anime. L'accueil de cette vie ouvre le cœur de l'homme à une connaissance et à une amitié responsoriale qui constituent le fondement de tous les actes de spiritualité.

2.3.2.2 *Vécu du mystère chrétien qui génère un humanisme intégral*

Par rapport à la contribution du vécu du mystère chrétien dans l'édification d'un humanisme intégral, Federico dénonce d'abord la manière dont le lien entre le Christ et le croyant a été souvent présenté en accentuant l'imitation dans l'optique d'un exemplarisme extérieur comme si la conformation du chrétien au Christ était un acte extrinsèque à l'homme et que le Christ demeurait un modèle distant à reproduire. Il prône en revanche le rapport au Christ envisagé sous le registre de la présence-union et de la communion actuelle[34]. C'est cette forme intrinsèque et vivifiante qui traduit l'idée d'une présence réelle, dynamique et vivifiante telle que le Concile Vatican II en a suggéré les modalités (cf. *SC* 7). Il indique la contemporanéité de cette présence comme le caractère original et direct de l'expérience chrétienne à chaque époque de l'histoire (p. 129).

C'est dans ce sens que si la spiritualité parle de la personne humaine en utilisant l'expression biblique d'*homme nouveau* (titre du 5ème chapitre), elle l'entend dans le sens de l'humanité transformée par la force et les motions de l'Esprit en une icône du Christ en toutes ses composantes et au milieu de ses coordonnées historico-culturelles. Il y a une continuité entre la structure de l'humain rehaussé au divin du dedans et son déploiement dans les conditions extérieures d'existence. Ce dynamisme s'opère naturellement dans le Christ; ce que l'auteur développe dans le chapitre 12 (p. 549-597). Tout cela montre jusqu'à quel point la spiritualité chrétienne qui enracine l'homme dans le mystère du Christ rejoint le point d'accomplissement de l'humanisme dans le Christ qui porte l'humanité dans une transcendance divine sans qu'il y ait contraposition ni confusion ni superposition des niveaux naturel (nature) et surnaturel (grâce), mais distinction dans une unité qui exhausse continuellement l'humain de l'homme et son monde. Bref, le principe organisateur, norme à laquelle se mesurent tous les aspects de la théologie spirituelle, est le vécu spirituel

---

[34] Federico lui-même reconnaît que le registre polysémique de «présence» qui garantit la contemporanéité avec le Christ n'épuise pourtant pas la signification de toute la richesse et toute la profondeur de cette relation. Il évoque notamment les registres de communion interpersonnelle qui découlent de l'interprétation du message évangélique notamment *Jn* 15 et *Jn* 17 et que saint Paul a traduit de manière ample et profonde avec le lexique des verbes composés avec le συν grec (cf. *Rm* 8,17; 6,6 ; *2Cor* 7,3; *Rm* 6,4; *Ep* 6,5; 2,6 ; *Rm* 6,8; *Ep* 2,5…).

selon le critère de Chalcédoine[35]. Dans le prolongement du principe organisateur ainsi présenté se trouve placée la réalité médiatrice de l'expérience actuelle du Christ: l'Église (p.157-196).

Cette perspective s'explicite encore mieux si nous lisons l'ouvrage en faisant ressortir d'une part, des points d'approfondissement que le manuel de Federico amorce, d'autre part la concision du langage et le renouvellement de perspectives dont il fait preuve.

2.3.2.3 *Approfondissement théologique*

Dans le traité de Federico Ruiz, les catégories de théologie spirituelle assumées reçoivent une lumière nouvelle dans le sens de l'approfondissement et de la concision. Nous nous limitons à faire ressortir quelques points forts en insistant sur celui de la vie théologale.

1. L'herméneutique biblique montre notamment que l'œuvre divine, entendue dans la perspective de l'alliance et de la communion, n'a pas de fin en soi, mais plutôt dans la création des personnes libres avec qui Dieu veut entrer en communication-communion. Ici se trouve déployé dans l'existence le principe de l'homme voulu et créé comme interlocuteur de Dieu. L'expérience spirituelle repose sur la structure relationnelle que Dieu a imprimée à la créature humaine et dans laquelle il insuffle la communication vitale (p. 20, 21).

2. La Révélation, en plus de son aspect objectif, atteint sa plénitude de réalisation quand elle est intériorisée dans les consciences humaines qui s'en approprient. Cette appropriation n'est pas passive, elle se traduit dans un acte qui conjugue l'écoute et la pratique de la parole entendue, donc elle culmine dans l'adhésion qui ne se limite pas seulement à une connaissance, mais qui est de l'ordre de la participation plénière du croyant avec sa vie intime et son existence historique (p. 23). L'élément sociologique et historique de l'incarnation de l'humain sera omniprésent dans la vision spirituelle de notre auteur. Cette historicité nous permet de dire que la vie théologale n'est pas une intériorité comblée qui se refermerait dans sa suffisance, mais c'est une intériorité habitée par la présence-communion de Dieu qui confère une connaissance-sagesse qui transforme la personne humaine et imprègne sa manière d'être et d'agir dans le monde.

3. L'approfondissement de la notion d'expérience à la lumière de la catégorie biblique de l'alliance et de la réinterprétation de l'expérience chrétienne. Pour ce faire, Federico Ruiz s'inspire d'une réflexion de Thomas Álvarez (p. 24-27). Avec le terme expérience, c'est le mystère vécu qui prévaut, donc la réalité même du contenu de la foi. Ensuite l'expérience comporte un vivre doublé d'un savoir, caractérisé par l'immédiateté et

[35] Cf. B. Sesboüé, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*, Desclée, Paris 2000², p. 166-168.

portant sur l'ensemble du mystère chrétien, donc une sagesse. Elle est un moyen éprouvé et efficace pour vivre le présent le plus intensément possible. Quand l'alliance se traduit en expérience, c'est la vie théologale qui se déploie.

4. Pour mieux souligner l'aspect dynamique et pratique, les verbes expriment le mouvement plus que les substantifs et Federico préfère la notion de «vécu chrétien» à celle de «vie chrétienne» (p. 31). Au niveau des sources de la connaissance de la vérité spirituelle, l'auteur indique, outre la Révélation, l'«expérience qualifiée» à comprendre dans le sens d'un vécu de Dieu dont l'authenticité est judicieusement prouvée. Celle-ci devient source de la Théologie spirituelle dans la mesure où elle fait accéder à une connaissance sapientielle, intellectuelle, amoureuse et transformante (p. 33).

5. L'auteur confirme le personnalisme qui caractérise la spiritualité quand il affirme clairement que les personnes priment sur les objets dans l'approche de la Théologie spirituelle (p. 33).

6. L'inclusion de la dimension ecclésiale et communautaire dans la définition de la théologie spirituelle démontre que l'assimilation croissante du mystère du Christ dans le vécu du chrétien étend son rayon de déploiement au-delà des confins d'une subjectivité individuelle. Le sujet chrétien est ecclésial; l'Église est comme sa demeure en dehors de laquelle il se retrouverait déraciné et privé de toute l'économie christique qui en elle se rend disponible, et tout ce qui contribue à sa transformation est ouvert à une projection ecclésiale (p. 33, 55-57, 157-196).

7. L'expression «spiritualisation intégrale» indique que la tâche dynamique du processus mystagogique couvre un horizon très large des puissances et fonctions du sujet spirituel notamment dans les quatre dimensions suivantes: connaissance, équilibre entre science et dévotion, amour et communion, incontournable exigence pratique, formes stables et institutions (p. 51- 54).

8. Quand il s'agit de présenter l'objet matériel du vécu chrétien du mystère (p. 29), l'auteur ne privilégie pas la notion d'expérience. La réflexion sur celle-ci est placée dans la partie consacrée aux relations; c'est là qu'elle est étudiée systématiquement jusqu'à sa modalité mystique, comme une forme immédiate de relation avec Dieu (p. 435-501). Le vécu chrétien, objet de la théologie spirituelle est plutôt exprimé par la notion de «vie théologale». Celle-ci amplifie la notion courante de «vie spirituelle» et souligne d'emblée l'enracinement trinitaire de la vie que l'Esprit répand chez les *hommes spirituels* pour faire croître en eux la relation vitale «tridimensionnelle» entre Dieu et l'homme. En même temps, la notion déborde le concept de vertus théologales que l'auteur reprend dans la perspective de l'économie de la grâce, c'est-à-dire à partir de l'attitude d'un Dieu qui prend l'initiative gratuite et perma-

nente de se communiquer et d'établir une relation d'amitié et de connaissance et, qui rencontre de la part de l'homme une réaction logique et surnaturelle dans des attitudes constituées en une unité dynamique dans laquelle interagissent l'aimer, le croire et l'espérer (p. 81-83). Cette réponse est une forme évangélique de vie, selon l'expression conciliaire (OT), qui doit faire objet de l'éducation théologale (p. 102-107). En outre, la notion de «vie théologale» accentue le caractère personnaliste et dynamique des acteurs et des médiations en présence[36], dans l'optique de la communion que Dieu, dans la Trinité des personnes, établit et maintient avec l'homme (chap. 2: p. 67-109). Le contenu du chapitre consacré à ce thème montre clairement à quiconque souhaiterait saisir la densité anthropologique contenue dans la structure et la dynamique de l'alliance de Dieu avec l'humanité traduite en vécu du mystère divin dans les coordonnées psychologiques et historiques du sujet humain, qu'il ne doit pas attendre les 5ème et 6ème chapitres pour identifier ce qui caractérise l'homme nouveau. Ce qui détermine l'homme spirituel, c'est qu'il vit de la vie issue de sa communion avec Dieu, la vie théologale dans toute sa richesse.

9. Quant à la profondeur et l'amplitude anthropologiques inhérentes à la vie théologale, elles sont développées dans les chapitres 5 et 6 de l'ouvrage. Ces chapitres font comprendre jusqu'à quel point la théologie spirituelle dévoile un humanisme configuré à partir de la foi chrétienne et du vécu de la présence-communion du mystère de Dieu qui illumine l'image de la personne humaine en tant que telle dans sa structure, son genre spécifique, sa liberté en continuelle édification et sa situation dans l'univers qualifié de «monde de Dieu et de l'homme» (p. 235-284). Dans ce monde justement, Dieu se rend présent à travers les médiations (expérience cosmologique, anthropologique, interpersonnelle et historique) qui laissent voir des *signes des temps*. L'homme qui y déroule son existence constate aussi les déboires de sa fragilité et de son péché, en même temps qu'il prend de plus en plus conscience que l'Esprit-Saint y est à l'œuvre. Federico dit clairement que la présence spirituelle authentique du chrétien qui a pris conscience des différents niveaux de son être et exerce le discernement dans les différentes valeurs du monde, est fondée dans la vie théologale (p. 251) et est animée par l'attention et l'intention théologales[37].

---

[36] La nouveauté de la catégorie de médiateur et médiation, tel qu'elle a été présentée par Federico Ruiz en ce volume, a été déjà signalée par Aniano Álvarez. Ayant à l'esprit la profondeur qu'il accorde à l'adjectif «théologal» dans la caractérisation du vécu relationnel entre Dieu et l'homme dans sa totalité et dans ses articulations. Je rappellerais ici particulièrement l'attention que l'auteur a mise dans la définition et l'analyse de la médiation théologale avec la signification réaliste précise du «rendre présent, communiquer, susciter l'accueil et la réponse» en respectant, promouvant et enrichissant la dignité des personnes et des choses en interrelation théologale (*Dieu-homme-monde*). Cf. F. Ruiz Salvador, *Caminos del Espíritu*, p. 83-92.

[37] Ici aussi l'auteur préfère substituer la notion traditionnelle de "bonne intention" par celle plus significative d'"attention et intention théologale": Cf. F. Ruiz Salvador, *Caminos del Espíritu*, p. 252-254.

2.3.3 Renouvellement et concision du langage

L'auteur lui-même reconnaît que cette édition du traité est un livre nouveau, d'une nouveauté due à 25 ans postconciliaires d'échanges et d'écoute de divers ordres. C'est cette écoute qui a fait percevoir tant d'éléments nouveaux à incorporer dans un manuel de théologie spirituelle selon le «critère de fidélité cohérente et créative» sans rien rejeter des acquis classiques de la tradition (p. 11). Cette synchronisation de l'ancien et du nouveau a produit une synthèse innovatrice coulée dans un langage concis qui démontre l'évolution de l'exposition systématique de la théologie spirituelle de la part de notre auteur.

2.3.3.1 *Concentration de la pensée dans les titres des parties*

Dans la version espagnole de la cinquième édition de l'ouvrage (1998), tout en ayant divisé le texte en chapitres comme dans la traduction en italien, l'auteur a pris soin d'ajouter un élément dans la table des matières: la subdivision du texte en cinq parties. Les titres conférés à ces parties sont autant concis que significatifs. Il s'agit simplement d'un substantif qui concentre en lui de manière très juste la pensée développée dans les chapitres qui composent cette partie: vie (2 chapitres), fondements (4 chapitres), relations (4 chapitres), dynamique (4 chapitres), voies (1 chapitre). Ces titres me semblent répondre aux questions suivantes?

– De quoi s'occupe la théologie spirituelle? Elle s'occupe de la vie. Or, qui parle de la vie renvoie à l'essence de la réalité (cf. *Jn* 1,4). Et à ce niveau, c'est poser la condition de possibilité d'un discours possible sur l'expérience; un discours qui ne soit pas seulement une pensée spéculative mais un vécu ayant un contenu, un vécu dans lequel la vie se donne et est accueillie[38]. Pour ce, à qui poserait la question de savoir de quelle vie il s'agit, le contenu des deux premiers chapitres offre la réponse. La théologie spirituelle met ensemble spiritualité (vécu) et théologie (doctrine) et la réflexion qui en découle ne peut porter que sur la vie théologale.

– Quels en sont les fondements ? La vie théologale est fondée dans 4 sujets sans lesquels elle n'existerait pas. En premier lieu l'expérience de l'unique figure possible en qui la vie théologale se manifeste comme donnée, reçue et transmise; en d'autres mots le vécu du mystère et des mystères du Christ, rendu contemporain dans une présence communicative de grâce, qui rend chrétien ceux qui vivent enracinés en lui; lui qui apparaît dans l'histoire comme image du Père, figure de communion de l'homme avec Dieu. Deuxièmement le lieu où, à l'ère postpascale, l'économie de l'expérience du Christ trouve sa plus haute concrétisation, visibilité et si-

---

[38] Cela rejoint la pensée d'un courant phénoménologique contemporain, notamment les recherches de Michel Henry. Pour ce point précis, cf. Ph. CAPELLE (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Cerf, Paris 2004, p. 21-26.

gnification. C'est l'expérience de l'Église, sujet qui reçoit et exerce le service de transmission de toute grâce, de toute expérience et toute vie spirituelles, toujours en dépendance du Christ son Époux et sa tête dont elle est «sacrement universel de salut», et en dépendance de l'Esprit-Saint qui l'anime en en faisant aussi une communauté de mission dans laquelle est incorporé et à laquelle participe chaque membre du peuple chrétien. Troisièmement, le sujet historique de la vie spirituelle qu'est l'*homme nouveau*, fils adoptif de Dieu vivant sous la motion de l'Esprit; sujet dont la dignité et la liberté dérivent d'une théologalité rendue par la notion biblique d'image de Dieu qui permet à la vie de Dieu de s'enfoncer dans la structure de la personne humaine incarnée dans ses conditions d'existence et de communication ainsi que dans son espèce. Cette condition du sujet humain est un don mais c'est aussi une vocation offerte à laquelle chacun répond dans un processus de liberté. En quatrième lieu, le sujet humain est pris en compte au milieu de ses conditions et circonstances de vie. L'homme vit dans le monde où il mène un vécu multiforme du mystère de Dieu vivant et à l'œuvre, où il discerne et mène son combat au milieu des valeurs et des adversités, pénétrant toute la réalité terrestre d'une attention et d'une intention théologales pour l'entraîner dans l'édification d'une culture spirituelle et la pratique d'une action chrétienne lumineuse dans les séculières conditions historiques, géographiques, psychologiques et sociologiques. Dans ces conditions l'expérience du monde le fait éprouver comme «monde de Dieu et de l'homme»; et non point de l'un sans l'autre, ce qui lui viderait de sa possibilité d'être un milieu théologal.

– Quelles sont les formes de relations dans lesquelles s'exprime le vécu du mystère de Dieu dans l'histoire humaine ? La sainteté demeurant l'objectif visé par les sujets ainsi que les médiations et les dynamiques spirituelles, le processus de sanctification empruntent trois voies interactives: une existence personnelle, ecclésial et historique d'orant; un déploiement de la grâce reçue et communiquée dans le service d'apôtre du Christ pour l'actualité de son œuvre rédemptrice; et un vécu immédiat du mystère de Dieu dans l'expérience chrétienne en tous ses aspects jusqu'à ceux plus élevés de la mystique.

– Quelles sont les dynamiques qui structurent la croissance de la vie théologale chez «l'homme spirituel»? Les dynamiques spirituelles tournent autour de quatre axes:

>s'intégrer dans les dynamiques ecclésiales communautaires;

>croître dans le Christ au rythme du temps et des âges jusqu'à atteindre en lui la maturité humaine après avoir traversé tous les méandres et les crises du chemin;

>pratiquer l'ascèse chrétienne dans la lumière du mystère de la croix et de la résurrection du Christ qui lui confèrent un supplément de signification en raison de la motivation du don et de l'amour; de ce fait elle apparaît comme une collaboration libre à la grâce de Dieu quand l'homme

consent aux efforts requis pour développer toutes ses capacités et les concentrer vers l'unique objectif théologal en renonçant à tout ce qui s'y oppose; processus qui ne débouche pas sur une négativité anthropologique mais fait accéder à la véritable joie humaine et chrétienne;

>entrer progressivement dans le vécu du mystère chrétien avec l'aide de la formation, de la solidarité fraternelle, de l'accompagnement et de la direction spirituelle.

– Quelles sont les voies qui mènent à la vie théologale? Ce sont les différentes spiritualités qui surgissent sous forme de mouvements ou d'écoles, qui ont émaillé l'histoire chrétienne jusqu'à nos jours, et qui sont apparues comme des structurations concrètes d'itinéraires de réalisations historiques de cette vie.

2.3.3.2 *Un renouvellement de perspectives*

Le traité de Federico a aussi le mérite d'ouvrir des perspectives qui, à partir d'une orientation méthodologique et d'une réinterprétation des contenus, fraye des voies d'une intelligence renouvelée de la théologie spirituelle au service d'une humanité non seulement embrassée et purifiée par la vie théologale, mais aussi élevée à une dignité et à des potentialités insoupçonnées. Au risque de me répéter, je mentionnerais seulement trois exemples.

Federico avait énoncé que le traité tiendrait ensemble vie et doctrine. Dès le début, le lecteur lui donne raison quand la vie théologale occupe la place de l'objet de la théologie spirituelle parce que quand l'alliance dans le sens biblique du terme rejoint le vécu, c'est la vie théologale dans le sens le plus fort qui surgit et se développe. La doctrine de l'alliance est donc recueillie dans l'expérience qui la réalise dans l'histoire.

Nous avons déjà parlé du principe christique organisateur de la pensée de Federico Ruiz sur la théologie spirituelle. C'est à partir de ce principe que peut se comprendre la courageuse dissociation opérée entre l'ascèse et l'expérience mystique. Contrairement à la compréhension de l'ascèse comme des efforts réalisés d'en bas sur une ligne évolutive où celle-ci précède la mystique, l'auteur propose une vision de l'ascèse chrétienne dans la perspective christique selon laquelle l'ascèse n'est autre chose que le vécu chrétien de la passion, la mort et la résurrection du Christ avec, non seulement le sens de pénitences et souffrances mais aussi d'amour et de don. Au-delà de l'effort et de l'exercice, des pénitences et des privations toujours nécessaires, le dynamisme de la mort et la résurrection du Christ est le *logos* (expression et sens, le mot sens entendu comme raison ou signification et orientation) de l'ascèse chrétienne. L'événement pascal est le foyer irradiant qui donne sens à l'ascèse chré-

tienne, et accompagne tout le processus spirituel dans lequel il injecte également le rayonnement de la *joie dans le Seigneur*.

Même si Federico n'énonce pas le modèle de personnalisation comme l'a fait Garrido par exemple, son modèle vise plus les personnes que les choses et les concepts. Vie théologale renvoie immédiatement à Dieu et à l'homme en relation mutuelle. Le monde ou la dimension historico-culturelle du vécu chrétien est exprimé en termes de «monde de Dieu et de l'homme», ce qui suggère les sujets dans la relation desquels l'histoire et ce qu'elle charrie deviennent un «milieu» de spiritualité. La réflexion sur la sainteté culmine en ceux chez qui celle-ci se manifeste (les saints), celle sur l'oraison inséparable avec l'orant, etc. Donc le manuel de Federico est d'une forte teneur personnaliste dans la mesure où les actes spirituels ne sont pas des en-soi séparés des personnes qui les accomplissent.

2.4 *Quelques aspects de la contribution du manuel de Domenico Sorrentino*

Nous nous en voudrions de ne pas évoquer brièvement *L'expérience de Dieu. Projet de théologie spirituelle* de Domenico Sorrentino[39] parmi les manuels de publication récente qui contribuent à montrer que la spiritualité chrétienne offre une précieuse contribution à la compréhension de l'homme dans sa dignité sublime parmi toutes les créatures. Comme son titre l'indique, le fil d'Ariane qui réunit tous les thèmes abordés dans les neuf cents pages du livre est l'expérience de Dieu.

2.4.1 Clés de lecture du manuel

Dans l'introduction, l'auteur indique quatre mots-clés de la théologie spirituelle:

– l'Esprit-Saint, parce que la théologie spirituelle demeure une réflexion théologique du point de vue de l'analyse de la vie dans l'Esprit (cf. *Rm* 8);

– la sainteté qui est l'horizon vers lequel tend la vie dans l'Esprit;

– l'expérience qui en détermine l'itinéraire et l'approche théologique;

– les saints en tant que «lieux» concrets d'incarnation de l'idéal de la sainteté et de la connaissance des voies de l'Esprit (cf. *DV* 8).

---

[39] D. Sorrentino, *L'esperienza di Dio disegno di teologia spirituale*, Cittadella, Assisi 2007, 902 p. L'auteur reste réservé au moment de qualifier cette publication de manuel. Il estime qu'il ne peut prétendre à la complétude qui caracterérise les manuels, bien qu'il reflète l'enseignement étalé sur de nombreuses années et l'approfondissement qui en a résulté (p. 15).

Ces aspects indiqués dans l'introduction préparent le lecteur à aborder le contenu du manuel en connaissance de cause. En effet, dès les premières lignes du livre, l'auteur parle du «"paysage" de l'Esprit» (p.25) pour faire comprendre que le panorama historique de l'expérience spirituelle depuis les premières communautés chrétiennes jusqu'à aujourd'hui constitue un lieu théologique de la spiritualité. La littérature paulinienne en fournit le point d'appui. Paul s'adresse aux chrétiens de Corinthe en disant clairement que les hommes deviennent spirituels quand ils acceptent de progresser dans l'existence concrète sous l'emprise de l'Esprit (cf. *1Cor* 2, 10 – 3,1). L'ouvrage lance donc la réflexion dans une perspective pneumatologique qui fonde l'expérience chrétienne.

2.4.2 Du vécu à la connaissance

Cette perspective est d'autant plus claire que, après les précisions terminologiques et une brève historique de la discipline, l'auteur a tenu à signaler l'émergence de l'expérience dans l'épistémologie théologique contemporaine comme voie de connaissance de la théologie du vécu qu'est la théologie spirituelle. Celle-ci apparaît comme une réflexion sur un vécu qui, guidé par l'Esprit, se déploie en «disant» le mystère de Dieu qui se donne dans l'histoire des hommes, en l'occurrence chez les saints, sans nécessairement proférer des paroles. Donc, un argument de plus s'il en fallait pour montrer comment le vécu pratique chrétien peut être lieu de connaissance de la vérité. Cela est possible en vertu de quatre dynamiques que l'auteur énonce clairement, qui lui serviront de clé de lecture de l'analyse de l'histoire de la spiritualité chrétienne et qui tisseront sa réflexion systématique. Ces dynamiques bipolaires sont:

a. Nature – grâce

b. Parole/ Esprit – Église

c. Histoire – Eschaton

d. Dynamique unitive: Dieu-Trinité – personne humaine.

Une autre indication fournie par l'auteur pour une juste interprétation de son ouvrage est constituée par le milieu académique et culturel dont il est issu: de longues années d'enseignement de Théologie spirituelle et d'Anthropologie théologique à Naple dans une Faculté attachée à la tradition qui remonte à Saint Thomas et au dialogue avec le courant qui revalorise la place de l'histoire dans les réflexions théologiques contemporaines. À partir de cette piste, le lecteur est préparé d'une part à comprendre le choix préférentiel d'une certaine terminologie classique (nature – grâce par exemple), d'autre part à comprendre la place de l'histoire dans ce volume.

a. L'histoire entre dans l'épistémologie propre de la théologie spirituelle (p.50) chez notre auteur pour qui «le christianisme est, de fond en comble, l'histoire d'un vécu» (p.50).

b. «Histoire – Eschaton» est l'une des quatre dynamiques fondamentales qui constituent le cadre herméneutique de son approche (p.707-740).

c. La deuxième partie, la plus longue (p.137-572), est consacrée à l'analyse de l'expérience de Dieu dans l'histoire (p.137-572), histoire du vécu spirituel interprété selon les quatre dynamiques transformées en grille de lecture.

Si donc d'autres éléments pouvaient passer inaperçus au lecteur le moins attentif, il ne manquera pas de constater que

1. la dynamique «nature – grâce» structurante et fondamentale sans extrinsécisme de l'une à l'autre, dessine une vision existentielle dans laquelle la personne humaine en ses caractéristiques concrètes et sa culture ne peut pas être conçue en dehors de l'économie gracieuse de Dieu; une anthropologie théologique dans l'horizon de la filiation correspondant au projet christocentrique que Dieu réalise pour toute l'humanité (p. 118-119, 575-584);
2. le vécu chrétien est marqué par le flux de la vie de Dieu dans l'Esprit dont témoignent les «hommes spirituels» en l'occurrence les saints (p. 661-669);
3. tout vécu chrétien s'inscrit dans une histoire avec ses coordonnées propres mais tendue vers la récapitulation de tout le créé en Jésus-Christ (p. 121).

Au terme de cette vision panoramique de l'apport des manuels analysés, reprenons quelques points saillants qui structurent de manière fondamentale la base et la dynamique offertes par la théologie spirituelle pour l'édification d'un humanisme qui élève l'homme. Notons toutefois qu'il ne s'agit pas d'une simple reprise de données mais un essai de présentation fondamentale du principe organisateur, le vécu du mystère du Christ. Ce principe sera repris dans l'optique de l'analyse de ce que le Christ et son mystère représente pour l'homme créé personne à l'image de Dieu et pour l'humanité toute devenue objet de la solidarité du Christ.

3. Quelques traits récurrents de l'humanisme fondé dans le vécu du mystère de Dieu

3.1 *Le fondement dans une existence christocentrique*

Nous avons noté que le principe organisateur de toute la théologie spirituelle de *Caminos del Espíritu* est le vécu du mystère du Christ. C'est sur ce principe que nous allons nous pencher car de l'assimilation de ce

qu'il représente dans la théorétique spirituelle dépend l'orientation de toute la thématique qui en constitue la dynamique. Nous procéderons de la manière suivante. Après une observation préalable, nous développerons le thème en trois points et nous indiquerons les différentes étapes de l'ordre gnoséologique de cette expérience qui est en soi vie et clé pour la connaissance.

Quand nous présentions la contribution de Javier Garrido, nous avons fait remarquer que son choix méthodologique a été celle de partir d'en bas, là où l'expérience spirituelle se donne à connaître dans le tissu socio-historique. De notre part, nous envisageons de parler d'un vécu du mystère du Christ, porte d'entrée de tous les mystères chrétiens (*connexio mysteriorum*), dans l'horizon d'une spiritualité qui contribue à l'édification de l'humanisme. Cette approche qui se situe à cheval entre la christologie et l'anthropologie spirituelle doit éviter de tomber dans l'écueil de parler d'une signification du Christ pour l'homme qui ne serait pas ancrée d'abord et fondamentalement dans l'être du Christ en lui-même. Le *pro nobis* est une mission réalisée par celui qui est de toute éternité *Filius Dei unigenitus*. Mais comme nous le verrons, dans l'«Unique-engendré» du Père, l'humanité était en projet avant même qu'elle ne fut créée, et quand elle advint dans l'histoire, c'est par lui qu'elle fut créée. D'entrée de jeu ce que nous envisageons n'est pas l'humanisation de l'homme qui esquiverait sa «divinisation»[40]. Notre point de départ est celui de l'histoire de Dieu qui vient à l'homme en Jésus-Christ (l'économie de la grâce)[41] de manière que nous parlerons de «l'humanisation de l'homme par la divinisation de l'homme»[42]. La deuxième observation regarde le critère qui nous permettra de passer du vécu du Christ à l'herméneutique de l'expérience de la vie théologale. Ce critère est le fait que le Christ est à part entière dans une dualité de natures dans l'unique personne du Verbe, fils unique de Dieu («unique-engendré» [mono-genēs]: cf. *Jn* 1,14.18; 3,16.18) et ainsi il est l'unique personne divine qui, dans son humanité peut introduire dans la vie trinitaire les humains qui partagent avec lui aussi la condition humaine parce qu'il est lui-même une des personnes divines[43].

Cela étant dit, passons aux critères de systématisation de l'union au Christ qui fixent celle-ci dans une intériorité de conformation et non plus dans une extériorité d'un modèle distant à imiter[44].

---

[40] Cf. W. Kasper, *La théologie et l'Église*, Cerf, Paris 1990, p. 291-292 [original en allemand: 1987).

[41] «La grâce c'est la faveur de Dieu (*Lc* 1,30 ; *Ac* 7,45) qui se matérialise dans le don qu'il fait de lui-même dans le Christ. C'est lui la grâce de Dieu en personne (Cf. *Tit* 2,11). Nous ne pouvons pas penser à la grâce de Dieu sans penser au Christ en qui la faveur de Dieu apparaît et se rend manifeste à tous les hommes»: L.F. Ladaria, «La filiación divina, categoría fundamental de la teología de la gracia», in: *Nella luce del Figlio*. Scritti in onore di Réal Tremblay nel suo 70° genetliaco, EDB, Bologna 2011, p. 131.

[42] W. Kasper, *La théologie et l'Église*, p. 316.

[43] Cf. W. Kasper, *La théologie et l'Église*, p. 319-340.

[44] Il s'agit ici d'un choix de critère d'organisation du discours similaire par exemple au choix

3.2 *«Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut» (Jn 1,3)*

Pour guider notre réflexion à partir de ce verset du prologue, citons ce texte de saint Irénée de Lyon: «Un seul Verbe de Dieu, 'qui est à travers toutes les choses' et par l'entremise de qui toutes choses ont été faites; [que] ce monde est son propre domaine et a été fait par son entremise selon la volonté du Père »[45].

Le verset du prologue de saint Jean placé en tête de cette section nous introduit dans le thème de la structure christique dans laquelle est fondée l'union de l'homme créé personne avec le Christ. La théologie classique nous a habitués au schéma linéaire qui suit le mouvement des livres de la Bible: création - péché - incarnation - rédemption - ascension. Le schéma, tout en étant juste dans sa logique interne comporte le risque de faire dépendre l'incarnation du péché et de faire du Christ un tard-venu dans l'ordre de la création. Or, une lecture attentive de la christologie mûre du Nouveau Testament présente les choses autrement. Au commencement de l'évangile selon saint Jean, nous assistons à une remontée de la création vers le Verbe par qui elle a été faite (cf. *Jn* 1,2). Le Verbe accomplit l'œuvre de création parce qu'il était Dieu et avec Dieu (cf. *Jn* 1,1-2). Sans le dire explicitement, Saint Jean nous fait ainsi remonter jusqu'au livre de la Genèse, surtout le récit de la tradition sacerdotale sur la création (*Gn* 1,1.1-2.4a). Incontestablement, l'écrivain sacré qui a rassemblé les données de la tradition sacerdotale en ce récit, tout comme celui qui l'a fait pour l'autre récit de la création issu de la tradition yahviste (*Gn* 2,4b-25), n'élabore pas un texte scientifique sur la création. Les sources de son milieu et de sa culture lui servent pour un objectif religieux. Bien que nous nous intéressons davantage à la création de l'homme, notons en passant que Dieu crée en proférant sa parole performative.

La création de l'homme se distingue de celle des autres êtres d'abord par un pluriel qui indique l'importance de l'œuvre que Dieu allait réaliser: «Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance» (*Gn* 1,26). Au pluriel s'ajoute aussitôt la notion d'image et de ressemblance. Une interprétation de cette notion issue de l'histoire des religions du Moyen-Orient de l'époque, indique la représentation comme signification de l'image. L'homme serait, au milieu de toute la création, celui qui représente Dieu comme le confirme la suite du verset 26: «qu'ils dominent sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre». Genèse reconnaît dans l'humanité une représentation qui domine en sauvegardant

---

que Walter Kasper a fait en montrant que le Christ révèle et rejoint le mystère de l'homme d'un côté du point de vue fondamental et formel à travers ce qu'il est dans la divinisation de l'homme qui est fondement de son humanisation, et de l'autre du point de vue matériel à travers l'exercice de ses trois fonctions prophétique (lumière qui manifeste à l'homme la vérité sur lui-même et sur le monde), sacerdotale (qui représente l'humanité pour laquelle il s'est offert en sacrifice par amour et pour qu'elle vive de sa vie donnée) et royale (un roi pasteur du troupeau, roi évergète et serviteur qui règne dans la justice et l'amour): Cf. W. Kasper, *La théologie et l'Église*, p. 294-316.

[45] Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*,

et en protégeant la création comme Dieu lui-même. Y aurait-il à s'interroger sur la création de l'homme à l'image de Dieu comme message recevable dans un monothéisme absolu qui n'admet pas d'image qui puisse prétendre représenter Dieu? Certains exégètes ont vu dans la notion de ressemblance plus abstraite que celle d'image la nuance qui dissuaderait d'une interprétation excessive de la représentation. En outre, il n'a pas manqué d'interprétation qui ait vu dans la notion d'image la base de la capacité de l'homme à entrer dans une relation réciproque avec Dieu. Dieu est l'incontournable interlocuteur de l'homme. Comme l'ont fait remarquer beaucoup d'auteurs, l'anthropologie de l'image de Dieu annonce la figure du Christ dans la compréhension de l'humanité. C'est le Christ qui est image de Dieu et l'homme est image du Christ: «Si l'homme (Adam) était, en tant qu'image de Dieu, gestionnaire et chef de la création, le Christ, image archétypique, l'est de manière accomplie: "premier-né de toute la création", il la récapitule et lui confère consistance (*Col* 1,15.17.18)»[46].

Le Christ n'est donc pas quelqu'un qui serait advenu après la création. Dans une brève réflexion sur le numéro 22 de la Constitution pastorale du Concile Vatican II sur l'Église dans le monde de ce temps, devenu référence obligée pour l'anthropologie christocentrique postconciliaire, Réal Tremblay s'arrête sur le lien intrinsèque et structurel du Christ avec toute l'humanité. Il le fait en analysant attentivement l'affirmation: «En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire que dans le mystère du Verbe incarné. Adam, en effet, le premier homme, était la figure de celui qui devait venir, le Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation»[47].

L'affirmation du Concile évoque l'humanité de tous les temps, dans son ensemble. Dans l'existence terrestre du Verbe incarné a été manifestée la plénitude de l'humanité de l'homme (Cf. *Ep* 4,13). Mais cela n'est pas une manifestation fortuite. Avant la venue du Verbe de Dieu en ce monde, il était auprès du Père, il est la deuxième personne de la Sainte Trinité. En ce monde, son humanité était unie à sa divinité sans confusion ni séparation, chaque nature conservant ses opérations. Sa personne, même en son humanité, se fonde dans sa relation particulière (subsistante) au Père, qu'il traduit par l'invocation particulière «Abba»[48]. Il est donc clair que, même si le Verbe a pris chair quand l'humanité avait déjà effectué son parcours historique, ontologiquement, il est aux origines de l'humanité. La conscience chrétienne des communautés primitives qui cherche à exprimer ce qu'elle a compris de Jésus de Nazareth Fils de Dieu à la lumière de la résurrection, parle de la préexistence du Fils venu dans le

---

[46] J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, p. 79. Je me suis inspiré de cet auteur en ces lignes.

[47] Cf. R. Tremblay, «L'"Homme" (*Ep* 4,13), mesure de l'homme d'aujourd'hui et de demain. Pour un approfondissement de *Gaudium et Spes* », *Studia Moralia* 35 (1997) 71-106.

[48] Cf. J. Jeremías, *Teologia del Nuovo Testamento I. La predicazione di Gesù,* Paideia, Brescia 1976², p.78-84.

monde en son incarnation et retourné auprès du Père en sa résurrection (cf. *Ph* 2,6-11 et autres), du Christ chef de l'univers (*Col* 1,18-20), du Christ en qui l'humanité a été comblée de toutes les bénédictions spirituelles, élue en lui, pour une sainteté sans tache devant le Père dans l'amour, prédestinée à la filiation adoptive, dès avant la création du monde (cf. *Ep* 1,3-5). Il est donc clair que le Christ se situe en amont de toute la création et que l'humanité trouve en lui sa mesure.

3.3 *Ouverture au vécu du mystère de Dieu dans le Christ à partir de la notion de «personne»*

Commençons par une observation pour lever une équivoque possible. Au niveau profond, là où s'opère la jonction intérieure du Christ avec chaque homme, se trouve une espèce de plateforme naturelle pour la relation spirituelle de l'homme avec Dieu. Quand nous parlons de l'homme ici, nous ne présupposons pas le chrétien qui vit consciemment le mystère dans la foi, nous entendons l'universalité de tous les hommes sans aucune exception. De la même manière, nous ne parlons pas d'une expérience spirituelle chrétienne telle qu'elle peut être étudiée à partir des témoins de la présence-communion de Dieu, nous parlons de la prédisposition[49] anthropologique au vécu de la présence-communion du mystère de Dieu dans l'existence humaine.

Dans le paragraphe précédent, ce sont les textes sur la Révélation de la création de l'homme par Dieu qui a guidé notre réflexion. S'il fallait approfondir tant soit peu la signification de l'image de Dieu pour nous aujourd'hui, il nous faudrait partir du mystère même de Dieu comme il a été compris par la tradition théologique, voir en quel sens le concept de personne aiderait à saisir le lien entre le Christ et tout homme, pour aboutir à la solidarité du Christ qui ne laisse rien d'humain en dehors de son offre d'union. Dans la réflexion théologique sur la Sainte Trinité, la notion de personne est apparue pour désigner les trois qui apparaissent sur les lèvres de Jésus et qui sont distinctes dans une seule divinité: le Père de qui il se révélait Fils de beaucoup de manières, le Fils qu'il était et l'Esprit-Saint par œuvre duquel il fut engendré, qui l'accompagna dans son existence, qu'il promit comme autre consolateur avec des fonctions diverses dans le cheminement des croyants. Quand Saint Thomas parle de l'usage que les Pères de l'Église ont fait du concept de personne pour désigner les trois divins, il insiste sur le fait que cette notion absente des Saintes Écritures

[49] J'emprunte la catégorie de prédisposition dont le professeur Réal Tremblay fait usage dans ses nombreuses publications et qu'il a résumée au maximum dans l'exorde aux Mélanges qui lui ont été offerts à l'occasion de son 70ème anniversaire de naissance: «Au plan de la création, il [l'homme] est prédisposé à la filiation. Cette prédisposition est un autre nom pour celui de la personne tendue constitutivement vers l'Autre et les autres, "Autre" et "autres" qui prennent, en ce cas, respectivement les noms de "Père" et de "frères"». R. Tremblay, «Fonder la vie morale des croyants dans le Fils. Quelques éléments d'histoire et vision d'ensemble», *Nella luce del Figlio*, p. 40.

ne fait qu'expliciter ce qui y est implicitement exprimé[50]. L'assertion de Boèce définissant la personne comme une substance individuelle de nature rationnelle indiquait trois éléments:

- un individu singulier donc distinct de tout autre;
- une substance donc une réalité qui existe par soi et en soi et point à travers un autre ni dans un autre;
- la rationalité.

> Le particulier et l'individu se rencontrent sous un mode encore plus spécial et parfait dans les substances raisonnables, qui ont la maîtrise de leurs actes: elles ne sont pas simplement «agies», comme les autres, elles agissent par elles-mêmes; or les actions existent dans les singuliers. Aussi, parmi les autres substances, les individus de nature raisonnable ont-ils un nom spécial, celui de «personne». Et voilà pourquoi, dans la définition ci-dessus, on dit: «La substance individuelle», puisque «personne» signifie le singulier du genre substance; et l'on ajoute «de nature raisonnable», en tant qu'elle signifie le singulier dans les substances raisonnables[51].

Cela ne veut pas dire que personne soit un concept univoque. En son temps, saint Thomas distinguait bien la notion de personne quand elle est appliquée à l'homme de la notion de personne quand elle est appliquée aux trois divins.

> Dans la nature humaine, elle (la personne) signifie ces chairs, ces os et cette âme, qui sont les principes individuants de l'homme. S'il est vrai que ces éléments-là n'entrent pas dans la signification de «la personne», ils entrent bien dans la signification de «la personne humaine»[52].

Tandis que «"la Personne divine" signifie la relation en tant que subsistante: autrement dit, elle signifie la relation par manière de substance c'est-à-dire d'hypostase subsistant en la nature divine (bien que ce qui subsiste en la nature divine ne soit autre chose que la nature divine)»[53]. Il est donc clair que le concept est analogique et saint Thomas en est conscient. C'est pourquoi il précise dans quel sens on peut appliquer à Dieu la notion de «nature intellectuelle» en même temps qu'il exclut en Dieu la matière comme principe d'individuation.

> On peut dire que Dieu est de nature «raisonnable», au sens où «raison» évoque non pas le raisonnement discursif, mais la nature intellectuelle en général. De son côté, «individu» ne peut sans doute convenir à Dieu pour autant qu'il évoque la matière comme principe d'individuation; il lui convient seulement comme évoquant l'incommunicabilité. Enfin

---

[50] Cf. *S.T.*, Ia, q. 29, a.3.
[51] *S.T.*, Ia, q.29, a.1 co.
[52] *S.T.*, Ia, q.29, a.4 co.
[53] *S.T.*, Ia, q.29, a.4 co.

> «substance» convient à Dieu en tant qu'il signifie l'exister par soi. Cependant, certains disent que la définition ci-dessus, donnée par Boèce, ne définit pas la personne au sens où nous parlons de Personnes en Dieu. Ainsi Richard de Saint-Victor, voulant corriger cette définition, a-t-il dit que la personne, quand il s'agit de Dieu, est «une existence incommunicable de nature divine»[54].

Quand il est appliqué aux trois divins, le concept « personne » désigne trois relations qui qualifient l'origine du rapport parmi les quatre qui existent dans la Trinité. À la relation de *paternité* (du Père au Fils) correspond la personne du Père inengendré qui engendre, à celle de *filiation* (du Fils au Père) correspond la personne du Fils engendré et à celle de *spiration* correspond la personne de l'Esprit-Saint qui procède du Père et du Fils. C'est pourquoi saint Thomas parle des personnes divines comme des relations subsistantes. Car s'il existe des relations (rapport à autrui) entre les humains, le rapport ne s'identifie pas à l'essence de la personne humaine. Même des relations de paternité et de filiation ne s'identifient pas à la nature humaine. En Dieu, les relations sont des rapports selon l'être même de Dieu[55]. En plus, ce sont des relations réelles, c'est-à-dire qu'elles possèdent une existence caractérisée dans l'être même de Dieu et non pas entre Dieu et autre chose.

Entre-temps la définition du concept de personne a évolué en élargissant sa compréhension. Par exemple, Jacques Maritain ajoute au caractère d'individuation l'élément spirituel:

> «Quand nous disons qu'un homme est une personne, nous voulons dire qu'il n'est pas seulement un morceau de matière, un élément individuel dans la nature […]. L'homme est un individu qui se tient lui-même en main par l'intelligence et la volonté ; il n'existe pas seulement d'une façon physique, il y a en lui une existence plus riche et plus élevée, il surexiste spirituellement en connaissance et en amour» [56].

---

[54] *S.T.* Ia, q. 29, a.3,ad 4.

[55] C'est cette qualité du *secundum esse* qui fera dire à Durrwell que Dieu le Père est le Père essentiel: Cf. F.X. Durrwell, *Le Père. Dieu en son mystère*, Cerf, Paris 1999, p. 57, 148-149. La notion a été soigneusement étudiée par Jules Mimeault: cf. J. Mimeault, *La sotériologie de François-Xavier Durrwell. Exposé et réflexions critiques*, (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 20), PUG, Rome 1997, p. 233-236.

[56] J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Ed. Paul Hartmann, Paris 1947, p. 8-9. En m'inspirant de la Théologie du corps de Jean-Claude Larchet, j'ai souligné ailleurs cet élément spécifique à la personne humaine que nous appelons esprit, ainsi que ses relations avec l'aspect végétatif et l'aspect psychologique de l'homme: cf. A.M.Z. Igirukwayo, «La justice filiale, mesure de la justice humaine», PATH 10 (2011), p. 414. Pour sa part et en cherchant à caractériser ce concept d'esprit que Maritain insère dans la définition de la personne humaine, Angela Ales Bello, en suivant la méthode phénoménologique sans se refuser à assumer l'interprétation personnaliste que Edith Stein fait du Château intérieur de Sainte Thérèse, arrive au résultat similaire: «La dimensione dello spirito è la dimensione degli atti che io sento propriamente miei nel senso che sono padrone di essi. Sono gli atti che mi rivelano la mia libertà, la mia sfera di autonomia»: A. Ales Bello, «La categoria della "relazione" nel rapporto interpersonale», PATH 10 (2011), 40.

À son tour, le personnalisme moderne a apporté sa contribution au concept de personne avec son être-en-relation constitutif qui se manifeste dans l'exigence d'intersubjectivité et de dialogalité.

> C'est surtout le personnalisme moderne […] qui a montré que la personne n'existe qu'en relation, que concrètement il n'y a de personnalité que dans l'inter-personnalité, de subjectivité que dans l'inter-subjectivité. La personne humaine n'existe que dans les relations Je-Tu-Nous[57]

Avec d'une part la création de l'homme à l'image et comme à la ressemblance de Dieu et de l'autre la compréhension du concept de personne comme catégorie de raccordement de l'humain au divin, nous ne pouvons pas encore parler de vécu d'expérience spirituelle, mais de structure humaine qui constitue la base de la fondation anthropologico-christocentrique de la spiritualité. À ce niveau, nous en sommes à cette architecture que Dieu, reconnu ou non, pose: le Christ est médiateur aussi bien dans le projet éternel du Père pour l'humanité dès avant la création du monde que dans la création de l'unique interlocuteur au milieu de la création, l'homme. Cela signifie que le Christ est au cœur de la prédisposition à l'expérience spirituelle. La compréhension de cette situation est encore rendue possible par le fait que la personne humaine est un être spirituel, donc ouvert à une communication possible avec un Dieu personnel. Le fait d'être créé personne indique aussi que l'homme est un sujet de liberté qui est posé dans l'existence comme autre, qui est maître de ses actes, y compris maître d'orienter son destin de personne humaine (vocation) dans la réponse qu'il donnera à l'appel intérieur à un avenir placé sous le signe de la croissance de sa dignité. Les différents éléments rencontrés dans les définitions de la personne démontrent que l'homme demeure un mystère complexe d'intériorité et de relation. Un des drames de notre temps est de prôner une vie en deçà du minimum nécessaire pour progresser dans le vécu selon la plus grande dignité de l'homme entendu comme personne avec ses significations caractéristiques de spiritualité et de relations.

3.4 *Solidarité du Christ avec l'humanité*

Il y a une logique dans les œuvres de Dieu. Pour relier la session précédente qui était axée sur la prédisposition du vécu de la présence-communion avec le mystère de Dieu dans le Verbe Jésus-Christ, à travers la création de l'homme dont le caractère spécifique est traduit par la notion d'image que nous avons rapportée au concept de personne, citons un extrait de saint Irénée qui marque la transition de la réflexion précédente à celle que nous esquissons dans les lignes qui suivent.

---

[57] W. Kasper, *Le Dieu des chrétiens*, Cerf, Paris 1985, p. 418 [original en allemand 1982].

> La vérité de tout cela apparut lorsque le Verbe de Dieu se fit homme, se rendant semblable à l'homme et rendant l'homme semblable à lui, pour que, par la ressemblance du Fils, l'homme devienne précieux aux yeux du Père. Dans les temps antérieurs en effet, on disait bien que l'homme avait été fait à l'image de Dieu, mais cela n'apparaissait pas, car le Verbe était invisible, lui à l'image de qui l'homme avait été fait: c'est d'ailleurs pour ce motif que la ressemblance s'était facilement perdue. Mais lorsque le Verbe de Dieu se fit chair, il confirma l'une et l'autre: il fit apparaître l'image dans toute sa vérité, en devenant lui-même cela qu'était son image, et il rétablit la ressemblance de façon stable, en rendant l'homme semblable au Père invisible par le moyen du Verbe dorénavant visible[58].

Nous n'ignorons pas que la notion de solidarité est polysémique, selon la manière dont on l'interprète et l'auteur que l'on choisit de suivre. Pour notre part, nous entendons le principe de solidarité selon le sens proche de celui que saint Irénée expose dans le texte à peine cité, qui est rejoint pratiquement par la grande scolastique notamment saint Thomas quand il parle de la grâce de chef (*gratia capitis*) qui influe dans les membres:

> De la tête naturelle dérivent dans les membres le sens et le mouvement; de même, de la tête spirituelle, qui est le Christ, dérivent dans ses membres un sens spirituel, la connaissance de la vérité, et un mouvement spirituel, l'impulsion de la grâce. Aussi S. Jean dit-il (*Jn* 1,14-16): "Nous l'avons vu, plein de grâce et de vérité, et de sa plénitude nous avons tous reçu". Il s'ensuit que le Christ illumine les baptisés pour qu'ils connaissent la vérité, et que leur infusant la grâce il leur donne la fécondité des bonnes œuvres[59].

Pour cerner tant soit peu la solidarité du Christ avec l'humanité, deux voies pourraient être empruntées: la voie historique que l'on suivrait en s'arrimant sur le mouvement des évangiles qui partent de la naissance, parcourent l'existence de Jésus et son ministère public jusqu'à sa passion, a mort et sa résurrection; la voie théologique qui est la plus empruntée par les christologies les plus récentes qui partent du mystère pascal: «la fin où tout commence» (F.-X. Durrwell), de «l'Oméga à l'Alpha» (B. Sesboüé), le lieu de la confession «Jésus est le Christ» (W. Kasper). Avec cette voie qui part de la mort et la résurrection du Christ, nous sommes mis devant «une économie du salut qui va du corps de Jésus à nos propres corps, afin de les conduire à la résurrection finale»[60]. Ce point de départ est fondamental pour la saisie de sa densité théologique en soi (révélation du visage du Père et du Fils dans l'Esprit), pour sa valeur sotériologique dans la mesure où l'événement du mystère pascal qui s'y déroule est décisif pour le

---

[58] *Adv. Haer.*, V, 16, 2.

[59] *S.T.*, IIIa, q.69, a.5 co. Cf. É. Mersch, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique* II, DDB, Paris 1936², p. 182-183.

[60] B. Sesboüé, *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale*, Cerf, Paris 1997⁴, p. 109.

salut-divinisation de l'humanité[61], pour sa valeur herméneutique des faits et paroles de toute l'existence terrestre de Jésus, pour sa valeur eschatologique car désormais la vie de Dieu répandue dans le sacrifice du Christ continue à accompagner le chrétien qui l'accueille dans l'histoire au sein de l'Église. Sans développer outre mesure, énumérons-en quelques aspects.

- La passion, la mort et la résurrection du Christ constituent le point d'inflexion dans la christologie d'abaissement-élévation: «il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix! Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom» (*Ph* 2,8-9).

- C'est un événement qui constitue la manifestation sublime du Seigneur Jésus qui se fait serviteur, non seulement pendant le lavement des pieds et la cène qui prélude à l'eucharistie, mais aussi dans sa passion où il s'avance en serviteur souffrant qui porte le péché du monde pour l'en racheter (il s'est livré lui-même à la mort et il a été compté parmi les criminels, alors qu'il portait le péché des multitudes et qu'il intercédait pour les criminels: *Is* 53, 12). Il est à noter ici que l'idée de rédemption est liée à celle de la divinisation de l'homme:

> L'homme, créé à l'image de Dieu, ne peut acquérir son être véritable et authentique que par la participation à la vie de Dieu, donc par l'assimilation avec Dieu. Mais, comme l'image de Dieu a été corrompue par le péché, Dieu doit se faire homme pour que nous soyons divinisés et que nous accédions de nouveau à la connaissance du Dieu invisible[62].

- C'est d'une part le point de la manifestation du Fils qui meurt pour confirmer sa condition d'être tourné vers le Père pour vivre de sa volonté (*Jn* 4,34), meurt ainsi sur la croix en l'acte sublime d'obéissance filiale, et d'autre part l'acte eschatologique de la puissance du Dieu dont la puissance saisit dans une même étreinte d'Amour créateur la mort et la vie. D'où le Fils sort «établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection des morts» (*Rm* 1,4).

- C'est le lieu où «la nature humaine du Christ est engendrée d'une manière divine par la résurrection et à travers cette régénération se perçoit le mystère de la relation éternelle du Père et du Fils»: «Tu es mon fils, Moi, aujourd'hui, je t'ai engendré» (*Ac* 13, 33)[63].

---

[61] La contemplation de la croix glorieuse du Christ révèle la force attractive de Dieu, manifeste le visage de l'homme et l'identité de Dieu, réalise l'accomplissement de l'*humanum* dans le comportement filial inébranlable du Fils auquel répond le «oui» exaltant du Père, la source d'une morale du dépouillement du Fils dans l'obéissance qui glorifie le Père et ramène l'humanité dans la filiation adoptive. Cf. R. Tremblay, *L'«élévation» du Fils. Axe de la vie morale*, Ed. Fides, Montréal 2001, p. 49-97.

[62] W. Kasper, *Jésus le Christ*, Cerf, Paris 1986, p. 266.

[63] B. Sesboüé, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*, DDB, Paris 2000², p. 236.

- C'est le lieu de l'accomplissement d'où part la relecture de la vie de Jésus de Nazareth et de son message (Cf. *Ac* 2,22-24, 32-36; *Mc* 1,1).

- C'est le lieu qui renvoie à l'histoire accompagnée par l'assistance de l'Esprit jusqu'à la manifestation finale du Christ, Pâque de toute la création.

Quelles conclusions en tirer pour la spiritualité qui influe dans le chrétien un supplément d'humanisme ? D'abord une réflexion sur la solidarité du Christ avec l'humanité, tout en confirmant la structure christocentrique identifiée dans la phase de la prédisposition au vécu de la présence-communion du mystère de Dieu, y ajoute une préparation à travers un flux de vie désormais disponible avec l'économie pascale. Walter Kasper l'exprime clairement en partant de la lecture de *Col* 1,15-17, lieu biblique de la médiation du Christ dans la création, auquel correspond *Col* 1,18-20 où il s'agit de «sa médiation universelle dans le salut et d'après laquelle en lui tout est réconcilié et une paix universelle est établie»[64]. Il ne s'agit donc pas d'une simple correspondance, car le Fils de Dieu dont la résurrection inscrit la chair remplie de l'Esprit dans l'histoire continue à porter toute personne humaine dans son intégralité, il est disponible pour pénétrer l'action et l'élan de communion des hommes par la puissance de l'Esprit, il est près de l'homme dans son exercice incessant d'intercession céleste auprès du Père (cf. *Rm* 8,34). C'est donc un point de départ offert aux hommes pour que ceux-ci puissent vivre sa contemporanéité dans l'itinéraire d'ici-bas, contemporanéité dans laquelle lui-même chemine avec l'homme. Dans ce dispositif de solidarité entre en jeu l'économie de la grâce selon laquelle la vie trinitaire se rend disponible dans le Christ à travers plusieurs médiations (Église et ses sacrements en particulier l'eucharistie, moyens et lieux de sanctification…), pour être reçue et implanter ceux qui l'accueillent dans le mystère du *Christ total* (Cf. *Ep* 3,17; *Col* 3,3). Ainsi, la solidarité du Christ prépare les sujets à entrer dans le vécu du mystère de Dieu disponible objectivement, mais devenant réalité effective subjectivement quand le sujet s'y engage et emprunte les voies mises à sa disposition pour participer activement à la réalisation de la rencontre. Quand cette solidarité est accueillie et vécue par le croyant, elle devient une «expérience du centre auquel tous les mystères chrétiens sont reliés»[65]. C'est ainsi que le vécu de la présence-communion du mystère du Christ est la clé pour accéder à la vie théologale en raison de son être homme comme nous, mais homme-Fils tourné vers le Père et se recevant du Père dans l'amour de l'Esprit en qui «habite corporellement toute la Plénitude de la Divinité» (*Col* 2,9)

---

[64] W. Kasper, *Jésus le Christ*, p. 282.

[65] J'ai utilisé ailleurs cette notion d'«expérience du centre» en m'inspirant de l'ouvrage *Retour au centre* de Hans Urs von Baltasar. Cf. A.M.Z. Igirukwayo, «Pour une lecture existentielle des œuvres spirituelles classiques centrées sur l'expérience de Dieu. Cas de sainte Thérèse d'Avila et de sainte Thérèse de Lisieux», *Itineraria spirituali* 3 (2010), 175-176.

Conclusion provisoire

Cet essai ne fait que poser le premier pas d'une réflexion qui devrait se poursuivre. Si nous y avons proposé une réflexion sur l'apport de la spiritualité à l'humanisme aujourd'hui, nous ne prétendons pas avoir épuisé le sujet fondamental qui sous-tend la brève réponse personnelle que nous avons essayé d'articuler. Il s'est agi d'une réponse qui se résumerait d'abord dans la structure d'anthropologie fondamentale christocentrique comme condition de possibilité d'une fondation du vécu du mystère de Dieu qui articule nature et grâce de manière intrinsèque, ensuite dans toute la disposition de grâce à travers laquelle Dieu se rend disponible à l'homme, dans la force de l'Esprit pour le vécu effectif de sa Présence-communion. Il est clair que des questions restent en suspens. En creusant la notion de personne reliée à celle de l'image, nous aurions pu mettre en lumière la dimension de la filialité comme condition anthropologique et spirituel pour entrer dans la communion du mystère de Dieu car la personne divine qui y introduit est le Fils. Il y aurait eu moyen de préciser aussi davantage quelque modalité possible de ce vécu christique au cœur de l'histoire humaine. Plusieurs thèmes qui prolongeraient la réflexion demeurent en suspens, nous aurons l'occasion d'y revenir.

Qu'il nous soit permis de conclure avec une remarque. On se tromperait de penser que le moment de discernement et de connaissance vient après le moment structurel. La connaissance accompagne toutes les étapes, et elle entre en jeu dès la prise de conscience des possibilités ouvertes par l'être personne de l'homme puisqu'il s'agit en fin de compte d'une démarche d'humanisation à partir de la divinisation offerte dans le Christ. Dès le moment que l'on se rend compte du potentiel de spiritualité inscrit dans le fait initial de prédisposition au vécu du mystère de Dieu dans la création, une démarche de connaissance s'enclenche. Peut-être alors qu'il ne s'agira pas d'une connaissance spirituelle proprement dite, mais une lancée sur la voie de la sagesse dans la mesure où la personne toute entière sort alors de la torpeur des opinions culturelles environnantes pour se lancer vers ce qu'elle perçoit désormais comme un appel à la personnification. Cela comporte une connaissance intellectuelle qui s'acquiert petit à petit au fur et à mesure que l'on saisit la hauteur de la dignité offerte et à construire en liberté. La phase suivante sur cette voie de la sagesse est une conséquence du fait d'être personne; c'est la propension à l'union, à la communion avec quelqu'un qui soit partenaire pertinent pour une rencontre qui élève. C'est une phase qui s'accompagne de jugement entre le vrai et le non vrai, pour que la relation que l'on recherche soit empreinte de simplicité et de transparence de celui qui se donne pour élever, la donation originaire qui est toujours limpide et vivifiant. Peu importe que, à ce niveau, l'on pourra articuler un discours, mais on commencera à percevoir les premières lueurs du sens de l'existence, l'on commencera à voir et à comprendre dans la distance de la platitude du non-sens et de la contradiction face à l'humain. Conscience de soi et recherche du sens guideront les pas conduisant vers l'être plus homme à accueillir de manière dyna-

mique. Le péché personnel et celui du monde commenceront à montrer leur laideur et le désir de purification se fera toujours plus vif. Ce premier pas, si élémentaire soit-il, n'est pas moins christocentrique, et ne procure pas moins le début d'une articulation sapientielle du sens de la personne qui se met sur la voie de l'humanisation.

Abstract. - In today's social context, determined by the great historical achievements of the last centuries, the experience of presence-communion of the mystery of God in Jesus Christ, brings a significant contribution to the dignity of the human person. This can be confirmed first of all in the structure of the recent manuals in spiritual theology, and then in the experience of the mystery of Christ, guiding principal of spirituality. This Christological underpinning of spirituality is a predisposition to the spiritual experience of every man created as a person in the image of God. It is also a preparation to the spiritual experience, in virtue of Christ's solidarity with all believers.

Key words: humanisme – spiritualité – principe organisateur – prédisposition – solidarité.