

THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE ET MYSTAGOGIQUE

SOMMAIRE.

Si la dogmatique chrétienne au sens strict se définit comme un essai de rendre compte de la foi chrétienne dans sa cohérence interne, la dogmatique au sens large est mieux appelée théologie systématique : elle est attachée tout autant à la cohérence externe de la foi chrétienne. Pour accéder, dans la crise des fondements qui touche non seulement la culture en général mais également la théologie, aux vrais fondements, au “mystère” des choses et de la foi, on ne peut que s’y ouvrir : c’est le sens de la théologie en tant que mystagogie. Les deux termes, “systématique” et “mystagogique”, sont, dans une première approche, précisés quant à leur sens dans ces pages.

En dogmaticien, Charles Hauter ne parlait avec aucune suffisance — la suffisance caractérisait selon lui celui qui confond ses certitudes scientifiques avec la vérité — mais dans la conscience de sa tâche qui est d’aller à la « chose » même. S’il parlait de celle-ci en phénoménologue husserlien, avec la distance de qui se soumet à l’« essence » (la « chose ») des phénomènes considérés, il était hanté sa vie de théologien durant par ce que devrait être une dogmatique chrétienne ; il entendait par « dogmatique » ce qui est nommé ci-après « théologie systématique ». Son esprit était cependant à la fois trop analytique et trop critique, pour tout dire trop ponctualiste, s’appliquant, du fait de sa curiosité et de sa culture très vastes, aux objets les plus variés dont le central était « l’objet religieux », pour qu’il eût pu élaborer son approche systématique des choses et principalement de la foi chrétienne, en une pensée systématisée. Il laisse à ceux qui ont été ses élèves et au sous-signé un double enseignement : Aller à la chose ! Et, en élaborant une pensée systématisée, coller à la chose !

Les pages qui suivent sont tirées d'une « dogmatique » (au sens intensif et extensif du terme pour lequel nous préférons employer l'expression « théologie systématique »), en voie d'élaboration. Elle portera le titre de cet extrait.

*

Comment parler de la foi chrétienne ? Les deux termes du titre de ce travail sont indicatifs d'une réponse. S'ils devront encore être explicités pour eux-mêmes, la dogmatique telle qu'elle est comprise ici veut être une mise en œuvre de ce que disent ces termes. Nous les éclairons succinctement.

Théologie systématique...

D'abord, nous parlons de la foi chrétienne de manière systématique. Cela veut dire deux choses, une négative et une positive.

Négativement, nous ne voulons pas donner simplement un exposé de la foi chrétienne, c'est-à-dire présenter ce qu'on appelle traditionnellement une dogmatique. Non que nous ne voudrions pas aussi faire cela, ni que nous ne reconnaîtrions et l'utilité et l'importance d'un tel exposé. Une dogmatique est une présentation de la foi chrétienne sur la base des saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament et de leur actualisation dans l'histoire, aussi bien dans l'histoire passée que dans l'histoire présente de l'Église et des chrétiens. Une telle présentation est elle-même systématique, ce qui veut dire qu'elle « pense » la foi chrétienne et la présente de manière cohérente à partir de son centre ; lorsque nous disons qu'elle fait cela, nous entendons dire qu'elle s'évertue de le faire. — On ne saurait par conséquent opposer théologie dogmatique et théologie systématique. Cela est tellement vrai que les deux expressions sont souvent pratiquement interchangeables. En les distinguant ici, nous avons bien conscience qu'il y a des dogmatiques qui sont des théologies systématiques. Nous exprimons par le titre de théologie systématique le fait que la dogmatique de la foi chrétienne ici présentée ne veut pas avoir une cohérence seulement interne, mais aussi externe. Là où cette visée est présente, là une dogmatique est une théologie systématique. La dogmatique à proprement parler est un exposé de la foi chrétienne avec la visée de montrer la cohérence interne de cette dernière ; en cela elle est elle-même systématique. La théologie systématique à proprement parler est une dogmatique qui poursuit la visée de montrer aussi la cohérence externe de la foi chrétienne. En cela elle est une dogmatique au sens strict du terme et encore plus qu'une telle dogmatique. La distinction faite ne comporte aucun jugement négatif sur la dogmatique à proprement parler. Mais la théologie systématique entendue dans son sens plein ne saurait se limiter à la dogmatique stricto sensu ; elle a une visée autre encore. C'est là le

sens de la distinction (qui n'est pas une séparation) entre théologie dogmatique et théologie systématique et de l'affirmation que la théologie systématique n'est pas simplement la dogmatique entendue comme exposé de la foi chrétienne avec un caractère systématique *interne*.

Positivement, dire qu'il s'agit ici de théologie systématique, cela réfère expressément la foi chrétienne à l'homme et au monde dans leur donné réel, c'est-à-dire non seulement à la manière dont la foi chrétienne, à partir d'elle-même, peut les voir, mais à la manière dont ils sont et se perçoivent à partir d'eux-mêmes. C'est cela qui est entendu par cohérence externe. À vrai dire, on peut comprendre celle-ci dans un double sens : Le premier serait une cohérence externe qui se démontrerait à partir de la foi chrétienne elle-même. Il y a une théologie apologétique qui se comprend ainsi : elle ne reste pas limitée à la seule cohérence interne de l'exposé de la foi chrétienne, mais elle affirme la pertinence externe de cette cohérence interne ; elle réfère donc expressément la foi chrétienne à l'homme et au monde. Cela peut se faire dans un esprit de défense de la vérité de la foi chrétienne que l'on sent attaquée ou mise en cause par ce qui n'est pas elle. Contre cela, une théologie ainsi conçue veut « conserver » intact le bien-fondé de la foi chrétienne, en réfutant ses détracteurs. Mais la référence de la foi chrétienne à l'homme et au monde peut aussi se faire dans un esprit de conquête : ce qui s'oppose à la foi chrétienne n'est pas seulement ce contre quoi il s'agit de maintenir celle-ci, mais aussi et bien plus ce qu'elle veut surmonter dans son opposition afin de le conquérir pour elle, c'est-à-dire afin de « faire toute pensée captive pour l'amener à obéir au Christ », selon l'expression de saint Paul (2 Cor. 10,5). La cohérence externe est vue ici, dans l'un et l'autre cas, à partir de la foi chrétienne elle-même. Et si la réfutation de ce qui s'y oppose ne peut jamais avoir de justification pour elle-même, si « garder » la foi ne saurait se comprendre simplement négativement dans le sens de se défendre contre ce qui la menace mais doit se comprendre par-delà cet aspect de lutte contre, comme un combat pour, comme une vie et une croissance qui ne peuvent manquer. là où et quand cela plaît à Dieu, de rayonner vis-à-vis des autres hommes et dans le monde, cette manière d'entendre la cohérence externe à partir de la foi chrétienne elle-même est certainement inhérente à toute théologie systématique. Mais elle n'épuise pas la cohérence externe. Nous entendons celle-ci dans un autre sens encore, celui qu'elle prend lorsque l'homme et le monde sont vus à partir d'eux-mêmes. La théologie systématique qui relie la foi chrétienne à l'homme et au monde, ne mérite pleinement son nom que lorsqu'elle est apologétique, lorsqu'elle rend compte dans les deux sens : de la foi chrétienne à l'homme et au monde, de l'homme et du monde à la foi chrétienne. Il n'y a de cohérence externe vraie que lorsque l'homme et le monde sont reconnus comme partie-prenante, on peut aussi dire comme partenaires de la théologie et donc de la foi.

On verra dans cette compréhension de la théologie systématique un

reniement de la foi chrétienne si on comprend cette dernière comme une « idéologie ». Une idéologie est une conception des choses qui n'est pas vraiment touchée par ce qui n'est pas elle ; elle nie ou rejette et donc combat ce qui ne lui correspond pas. Tel n'est pas et ne peut être le cas de la foi chrétienne, même s'il est vrai qu'elle a, dans l'histoire, toujours à nouveau été comprise ainsi, comme une idéologie : mais c'est alors qu'elle s'est reniée comme foi chrétienne. Car si elle est bien nouvelle et puissance de renouvellement pour l'homme et le monde, elle est nouvelle, régénératrice *pour eux* en les acceptant d'abord comme ils sont et en les ouvrant à partir de là à la nouveauté. Telle est l'attitude de Jésus : il est *avec* les hommes et *dans* le monde, manifestant par là que l'homme et le monde ne sont faits en vue de la foi chrétienne que pour autant que la foi chrétienne est faite pour eux. « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat », dit Jésus (Marc 2,27), n'abolissant pas par là le commandement du sabbat mais l'interprétant à partir de l'évangile, de la bonne nouvelle qu'il est pour l'homme, comme signe de la grâce de Dieu. Jésus est celui qui « accueille les pécheurs et mange avec eux » (Luc 15,2) ; cet accueil dit leur acceptation par Jésus dans leur qualité de pécheurs, de malades ou de possédés, et plus généralement d'hommes qui connaissent l'angoisse, l'ébranlement de leur humanité et qui sont en quête, sans toujours nécessairement savoir clairement de quoi.

Le lien entre la foi chrétienne d'un côté, l'homme et le monde de l'autre côté est-il alors celui entre une réponse — la foi chrétienne — et une question — la situation de l'homme et du monde —, la foi et la théologie chrétiennes étant alors apologétiques dans le sens de responsives : elles répondent à des questions, plus existentiellement à une quête de l'homme et du monde ? Cette manière de voir ne résiste pourtant pas à l'examen, car de même que la réponse n'existe pas seule du côté de la foi chrétienne mais que la question à laquelle elle est une réponse est toujours impliquée dans celle-ci, de même aussi que la foi chrétienne n'est pas seulement réponse à une quête de l'homme et du monde mais est toujours aussi une question adressée à l'homme et au monde, de même la quête de l'homme et du monde n'existe pas à l'état pur, en dehors de réponses qu'ils se donnent eux-mêmes à leur quête. Mais plus fondamentalement, la conception selon laquelle la foi chrétienne est la réponse à la quête qui caractérise l'homme et le monde, tend à dissocier la foi chrétienne de la crise des fondements qui est tout à la fois une crise de la foi et une crise de l'homme et du monde, comme si la foi chrétienne n'était pas touchée par cette crise. Or, tout comme la réponse qu'est la foi chrétienne implique la question à laquelle elle est la réponse et n'existe pas sans elle, autrement dit tout comme la foi chrétienne n'existe pas sans l'homme et le monde, elle n'existe pas non plus sans la crise, sans l'ébranlement qui est celui de l'homme et du monde comme aussi de la foi elle-même. Parler de cohérence externe de la théologie systématique, c'est affirmer l'intrication de l'externe et de l'interne, c'est reconnaître

qu'il n'y a de cohérence interne de la foi qui ne soit affectée par la cohérence externe : la foi « en soi » n'existe pas mais seulement la foi éprouvée, la foi dans la crise endurée.

La théologie systématique, attentive aussi bien à la cohérence interne qu'à la cohérence externe de la foi chrétienne, n'est pas une manière particulière de rendre compte de celle-ci, mais la seule qui lui soit pleinement conforme ; c'est la seule aussi qui soit conforme au partenaire de la foi, à l'homme et au monde. La dogmatique au sens strict du terme, c'est-à-dire qui n'est attachée qu'à la cohérence interne de la foi chrétienne, est une manière particulière, à vrai dire partielle de parler de cette dernière : elle la coupe de ce sans quoi elle n'est pas, à savoir l'homme et le monde et sa propre crise dans la crise même de l'homme et du monde. La théologie plénière est systématique ; la théologie systématique est plénière ou elle n'est pas systématique ; cela n'empêche pas la théologie systématique en tant qu'œuvre humaine d'être elle-même partielle, dans sa visée même de plénitude. Et la théologie systématique est apologétique en référant la foi chrétienne dans sa cohérence interne à la foi chrétienne dans sa cohérence externe, en référant l'homme et le monde tels qu'ils sont et se perçoivent à partir d'eux-mêmes à l'homme et au monde tels qu'ils sont vus à partir de la foi chrétienne.

... *et mystagogique*

Ensuite, nous parlons de la foi chrétienne de manière mystagogique.

Le mot « mystagogie » (μυσταγωγία) signifie « initiation aux mystères », le mystagogue étant à proprement parler le prêtre chargé d'initier aux mystères. Tous ces termes, initiation, mystères, prêtre viennent d'un univers, celui des religions à mystères, qui semble les désigner comme peu appropriés à la foi chrétienne ; par ailleurs, ils ont une teinte d'une part gnostique, d'autre part mystique, liés qu'ils sont dans leur origine à travers le néo-platonisme au Pseudo-Denis l'Aréopagite. Il suffit ici de dire d'un côté que la foi chrétienne, en tant que concernée, quant à elle, par tous les hommes et cela signifie également par tout ce qui concerne ces derniers, ne peut se désintéresser de ce qui apparemment est différent d'elle, d'un autre côté que les religions à mystères, la gnose, la mystique, voire le néo-platonisme ne sont pas « respectés », c'est-à-dire vus dans leur essence et dans leur (part de) vérité s'ils sont considérés presque d'emblée comme des repoussoirs, ce qu'une forte poussée de la théologie chrétienne a tendance à faire. De plus, et surtout, la théologie mystagogique représente un caractère essentiel de la chrétienté orientale, l'orthodoxie, qui la fonde, sans doute influencée mais non proprement déterminée par le néo-platonisme, sur les saintes Écritures chrétiennes, en particulier sur le Nouveau Testament. Les *Catéchèses mystagogiques* de Cyrille de Jérusa-

lem (de 350) sont *un* exemple de cette théologie : Après avoir conduit les catéchumènes au baptême, Cyrille les prépare au « mystère » (terme grec rendu en latin par « sacramentum » du repas du Seigneur, l'eucharistie. Dans la ligne de la théologie mystagogique de l'orthodoxie pour qui les mystères sont ceux du Christ et de la participation de l'Église et des chrétiens à lui — mystères de la naissance, de la vie, de la mort et de la résurrection, de l'élévation du Christ —, une tendance de la théologie occidentale du 20^e siècle, tant catholique-romaine que protestante et anglicane, renouant avec l'usage néo-testamentaire du mot, accentue fortement le caractère de « mystère » du Christ et de tout ce qui a trait à lui, également, à cause de leur lien au Christ, de l'Église et de la foi. Cette tendance, certes, n'a jamais fait défaut dans les Églises occidentales, qu'elle ait été liée ou non à l'emploi du mot « mystère » mais c'est dans la première moitié du 20^e siècle qu'elle est devenue pour ainsi dire thématique comme une tendance œcuménique, au sens ecclésial de ce terme, c'est-à-dire commune à toutes les Églises. À notre manière, nous nous inscrivons dans cette orientation.

Il faut dire pourquoi et comment. Car un tel choix n'est jamais arbitraire. Il repose sur des bases qui doivent avoir une certaine force d'évidence et dont découle le reste.

La base, c'est l'ébranlement de la foi, de l'homme et du monde. Cette crise qui certes ne date pas d'aujourd'hui, prend dans notre temps une acuité manifeste. Crise des fondements, elle oblige l'homme à redécouvrir pour ainsi dire lui-même, le monde et la foi chrétienne ou, le cas échéant, une foi autre ou la non-foi, à découvrir les fondements qui sont au-delà des fondements ébranlés.

Cela ne va pas en se situant en dehors de cette crise qui touche tout. Les nouveaux fondements ne peuvent apparaître qu'à travers l'ébranlement enduré. Il faut par conséquent vivre cet ébranlement, non certes par choix, car on ne choisit pas l'ébranlement, mais parce que telle est la situation dans laquelle l'homme, le monde, la foi se trouvent, si on n'en détourne pas les yeux. Vivre la crise, l'assumer lucidement, cela ne va pas de soi, on doit y être contraint, on ne le fait qu'ainsi et lorsque toutes les échappatoires s'avèrent trompeuses. On est alors confronté à un mystère, le sien propre, celui d'autrui, du monde, celui aussi de la foi et de Dieu. Tout alors est à « inventer », à laisser venir à soi. Mais tout alors est un nouveau commencement, lorsque l'homme naît à lui-même, aux autres, au monde, à la foi, à Dieu, et lorsque du même coup les autres, le monde, la foi, Dieu naissent — pour l'homme — à eux-mêmes. La théologie mystagogique repose sur l'évidence de la crise des fondements et sur la reconnaissance de l'advenue à soi du mystère de tout. La théologie mystagogique est prise dans son sens le plus large : le mystère n'est pas le seul Christ rédempteur et ce qui est marqué par lui, l'Église

et la foi. Parce que le Christ rédempteur est déjà le créateur¹ tout est mystère, aussi la réalité de l'homme et du monde ; dans tout, pas seulement dans la foi, la foi chrétienne ou une foi autre ou la non-foi, mais aussi dans tout ce que la foi ou la non-foi éclaire et interprète, il y a ce que nous appellerons une dimension dernière, ultime, sa dimension de mystère précisément. La théologie mystagogique a trait au mystère qui non seulement se formule dans la foi ou la non-foi mais qui est présent et agissant en tout ce qui est. C'est ce mystère qui émerge de la crise des fondements. C'est lui, comme mystère de l'homme et du monde et comme mystère aussi de la foi qui est l'« objet », se manifestant à travers la crise endurée des fondements, de la théologie en tant que mystagogique.

C'est ici que le terme d'initiation prend son sens. Ni l'ébranlement des fondements ni le mystère des choses qui se révèle ainsi ne sont affaire de connaissance directe, rationnelle au sens de la science dominante, mais relèvent d'une perception qui tout à la fois échappe à la science ainsi entendue et que en même temps celle-ci, touchée elle-même par la crise des fondements, ne peut nier : il s'agit d'une perception en profondeur qui est d'un autre ordre que la science dans son acception courante actuelle, parce qu'elle est la perception de la dimension de profondeur des choses. Cette perception est celle, non seulement d'un aspect — l'aspect scientifique — des choses, mais de leur essence totale, non de leur apparence simplement mais de leur centre, on peut aussi dire de leur cœur. Et elle s'effectue, non avec la raison scientifique seulement qui est une réduction de la conscience de l'homme, mais avec la conscience en son centre qui est celle de l'homme en son humanité et partant dans sa « personnalité », son caractère de personne. C'est dans ce centre, ce cœur de lui-même que l'homme est affecté par l'ébranlement des fondements, et c'est là qu'il est touché par le mystère des choses qui se révèle à travers l'ébranlement enduré. Parler dans ce contexte de la théologie comme d'une mystagogie, comme d'une initiation au mystère, ne signifie pas d'abord que la théologie aurait pour tâche d'introduire à une réalité qui autrement serait inconnue aux hommes, mais signifie que cette réalité, ce mystère des choses dont parle la théologie ne peut être compris, dans la « monstration » qui en est donnée par la théologie mystagogique, que s'il y a une participation intérieure de l'homme, que s'il accompagne et effectue intérieurement cette monstration, découvre et vérifie en soi, dans les autres, dans le monde, dans la foi ou la non-foi, tant l'ébranlement des fondements que la manifestation du mystère porteur des choses. La théologie mystagogique est initiatique non dans le sens d'une doctrine sur quelque mystère caché peut-être sublime mais invérifiable, mais dans le sens d'une advenue de l'homme à soi, aux autres, au monde, à la foi et à Dieu, et d'une advenue — pour l'homme — des autres, du monde,

¹ Cf. notre article, *Introduction à une théologie chrétienne de la récapitulation*. In *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1981/3, pp. 259-278.

de la foi et de Dieu à eux-mêmes, et ce grâce à une monstration dans laquelle ce qui est montré est ce qui toujours déjà se montre à l'homme pour ce qui est de lui-même, des autres, du monde, de la foi, de Dieu, mais qui dans cette monstration est « élaboré », élargi. Il va de soi que la monstration doit se vérifier, s'avérer par la lumière éclairante qu'elle jette sur le montré ; c'est le montré qui contrôle la pertinence de la monstration : le dernier mot appartient donc dans l'effort de monstration au montré. Seul le lecteur peut juger, pour lui-même, du caractère adéquat de la monstration, sur la base de la capacité de celle-ci à lui faire reconnaître, effectuer, le montré comme le sien, celui du monde et de la foi. Le lecteur est invité à se considérer comme partie-prenante, c'est-à-dire comme partenaire dans l'effort de monstration du mystère des choses qui est tenté ici ; l'auteur, à chaque pas, l'a en vue comme celui qui est susceptible d'être aidé — ou non — par cette monstration dans sa propre élucidation du mystère des choses auquel, sans nul doute, il est lui-même inéluctablement confronté.

L'initiation au mystère des choses n'est pas ainsi d'abord le fait de quelqu'un ou de quelqu'instance, du mystagogue ou de la mystagogie, que bien plutôt le fait du mystère lui-même. C'est le mystère qui initie à lui-même ; la théologie mystagogique ne peut que « répéter », redupliquer dans une sorte de redoublement conceptuel, le caractère initiatique du mystère lui-même. En premier lieu, le mystère est mystagogique ; la théologie mystagogique ne l'est que secondement. Mais dans cette qualité elle peut avoir effectivement quelque chose de sacerdotal et le mystagogue peut être dit « prêtre », en ce sens qu'ils sont au service du caractère mystagogique du mystère et du même coup au service de l'advenue à soi de l'homme, du monde et de la foi. Le prêtre dans les religions à mystères et dans toutes les religions sacerdotales est très exactement cela : un serviteur de la rencontre entre le mystère des choses ou Dieu et l'homme, le monde et la foi. Les prophètes aussi sont prêtres dans ce sens-là. Les prêtres de l'Ancien Testament sont eux-mêmes ceux qui disent la Torah, la loi, et ils sont prophètes à ce titre, mais leur fonction sacerdotale ne s'épuise pas en cela, comme sans doute être prophète suppose plus que cela : le prêtre ne parle pas seulement de Dieu et au nom de Dieu à l'homme, au monde et à la foi, mais aussi de l'homme, du monde et de la foi et en leur nom à Dieu, et on peut admettre que nul n'est prophète au sens vrai qui n'est un intercesseur pour les hommes, le monde et la foi auprès de Dieu, plus généralement qui n'adresse à Dieu toutes sortes de prières : action de grâces, louange, adoration comme aussi supplication. Le sens du prêtre comme sacrificateur est qu'il prie pour les hommes, le monde et la foi : les sacrifices de toutes sortes peuvent tomber, comme c'est le cas dans le Nouveau Testament, ce sens essentiel ne tombe pas. Jésus est bien le prêtre de la nouvelle alliance, il constitue un peuple sacerdotal, à la suite d'Israël, et sa fonction est tout à la fois d'offrir des sacrifices spirituels à Dieu — c'est ce qui a lieu centralement dans

l'offrande de soi qui se fait dans la prière — et de proclamer les hauts-faits de Dieu (1 Pierre 2,4-10 ; cf. déjà Ex. 19, 4-8). Ce n'est pas parce que c'est tout le peuple, Israël et l'Église, qui est sacerdotal qu'il n'y a pas des formes ministérielles particulières dans ce sacerdoce général : ceux que saint Paul appelle les « didascales » ou docteurs, à savoir ceux que nous appelons les théologiens, sont eux-mêmes, s'ils sont théologiens au sens que nous avons indiqué en parlant de théologie systématique, des prêtres, si nous donnons à ce mot le sens mentionné de serviteurs de la rencontre entre le mystère des choses ou Dieu et l'homme, le monde et la foi. Ils ne sont pas les seuls prêtres ; tous les membres du peuple de Dieu le sont ; mais ils le sont de manière spécifique comme didascales, et cela signifie au sens plénier comme théologiens dans le sens de la théologie systématique. Et à ce titre ils sont, en tant que didascales, des mystagogues, comme d'autres peuvent être mystagogues autrement que par l'enseignement, soit essentiellement par leur vie de prière, soit par le témoignage ou le service, qu'ils soient « religieux » ou « laïcs » ou pasteurs (prêtres ministériels) ou chargés de tel autre ministère. Mystagogie et prêtrise, sacerdoce sont liés, tous les membres du peuple de Dieu — Israël et l'Église — sont, à leur manière que Dieu connaît, en tant que prêtres, aussi mystagogues, et les didascales au sens plénier du mot le sont de leur côté, pour autant qu'ils sont, par l'enseignement, au service du mystère des choses et de l'homme, du monde et de la foi dans leur être véritable.

Le mystère en tant que mystagogique agit comme une maïeutique, comme un « art de faire accoucher ». On sait que Socrate, fils de sage-femme, pratiquait cette méthode consistant à accoucher les esprits, c'est-à-dire à les amener à découvrir et à exprimer ce qu'ils savent sans le savoir. Le mystère est lui-même un accoucheur, de l'homme, du monde et de la foi dans leur vérité. Et la théologie mystagogique est accoucheur au deuxième degré, en tant qu'enseignement. Elle a une fonction de révéler, en *explorant* pour ainsi dire, mue par l'ébranlement des fondements, le mystère comme on explore un espace spirituel : c'est dans cet espace du mystère que la théologie mystagogique introduit conceptuellement, un espace dans lequel l'homme, le monde et la foi peuvent habiter et respirer en vérité, puisqu'ils y sont pris selon leur vérité.

Gérard SIEGWALT.