

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

BARTH-BALTHASAR

« **De l'analogie à l'œcuménisme** »

Il n'y a jamais eu de lecteur qui, ayant le texte sous les yeux, se soit borné à lire ce qui s'y trouve.

Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*

Car la grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler leur Auteur.

Sagesse 13,5

Couverture: Une vue des plus éminents participants à la rencontre œcuménique de Leuenberg, le mercredi des cendres 28 février 1968.
© Archiv Hans Urs von Balthasar, Basel.

Au centre, Karl Barth et Hans Urs von Balthasar encadrent Johannes Vonderach, évêque de ce dernier.

Sommaire

ÉDITORIAL

Serge LANDES et Philippe DOCKWILLER

7

THÈME

Thierry-Dominique HUMBRECHT : **L'analogie au travail. Son importance en théologie, lorsqu'elle est présente et aussi lorsqu'elle manque**

11 L'analogie se présente comme un instrument de compréhension du réel et d'exposition des degrés de l'être. Elle se trouve donc liée à une métaphysique. Si cette métaphysique est refusée, l'analogie disparaît. Par quoi est-elle remplacée ? La dialectique en tient lieu, avec une fonction équivalente mais radicalement autre dans son inspiration et sa structure. La première concilie, la seconde sépare.

Manfred LOCHBRUNNER : **L'incroyable histoire de la genèse du livre de Hans Urs von Balthasar sur Karl Barth**

23 Présentation de la très longue et complexe élaboration de l'ouvrage : pour tous ceux qui s'interrogent sur le dialogue œcuménique, la pré-histoire de ce livre majeur les aidera à mesurer toutes les implications du débat.

Denis MÜLLER : **« Forme de pensée protestante » et « forme de pensée catholique » ? – Le débat autour d'une théologie christocentrique intégrative et vraiment dialectique**

37 La notion de « forme de pensée » est un instrument méthodologique central de la discussion que Balthasar conduit au sujet de Barth. Il y a accord sur la « christocentrique », mais Balthasar critique l'interprétation moniste et idéaliste qu'en donne Barth. Or on peut aussi se demander, à l'inverse, si la source vive de la pensée de Barth ne provient pas davantage de l'Évangile.

Peter HENRICI : **Hans Balthasar et Hans Küng : deux interlocuteurs de Karl Barth**

47 Un autre livre, celui de Hans Küng, se proposait d'offrir une lecture catholique de la théologie de Karl Barth. L'intention de Küng était d'un œcuménisme porté à l'irénisme – au risque, par exemple, de ne pas mesurer exactement le degré de complexité du problème de la justification. Celle de Balthasar n'était pas de mettre en évidence des convergences entre la théologie barthienne et celle des catholiques, mais de comprendre Barth à fond pour pouvoir entrer en dialogue avec lui.

3

SOMMAIRE

Philippe DOCKWILLER : *Analogia entis* et « analogie théâtrale » à l'épreuve de la Dramatique divine

- 61** La lecture de *La Dramatique divine* de Hans Urs von Balthasar invite à utiliser le théâtre comme une ressource pour interpréter la Révélation dans les Écritures, la vie de l'Église et l'histoire du monde. Cette originalité du mode de connaissance promu par Balthasar a pu laisser entendre qu'il existerait une sorte « d'analogie théâtrale » : ce rapport entre la scène et le monde autorise-t-il une interprétation dramaturgique des réalités, et comment ?

Vincent HOLZER : Possibilités et limites d'une christologie « *a priori* » – Hans Urs von Balthasar lecteur de Karl Barth

- 75** Il semble que la christologie proposée par Karl Barth soit fondée sur un *a priori* spéculatif. Balthasar, qui refuse de remonter de la christologie réalisée à une christologie *a priori* montre que la régulation analogique permet de lire Barth au-delà de cette limite. L'analogie reçue en doctrine catholique pose que, quelle que soit la ressemblance entre le créateur et la créature, la dissemblance est toujours plus grande encore.

SIGNETS

Denise VINCENT : *Cana Samarie*, une pastorale pour couples engagés dans une nouvelle union après un divorce, ou une séparation

- 89** Dans l'assurance qu'aucune situation humaine n'est hors de la grâce de Dieu, *Cana Samarie* invite ceux qu'elle accueille à oser vivre leur situation, non comme une impasse, mais comme un chemin d'approfondissement de la relation au Christ, non pas seul, mais en Église. Il en résulte une approche nouvelle des sacrements, avec la découverte et le choix de vivre régulièrement, pour certains, la « communion de désir ».

Guy BEDOUELLE : Le manteau de l'ironie – Pour le 5^e centenaire de l'Éloge de la Folie, d'Érasme

- 96** Écrit par Érasme en une semaine et publié en 1511, *l'Éloge de la Folie* n'a rien perdu de son piquant et de son actualité. Dénonçant la folie de ce monde, ce petit ouvrage joue sur le paradoxe chrétien qui reconnaît la vraie sagesse dans la folie de la Croix du Christ.

Didier-Marie GOLAY : Edith Stein : « Le Carmel du Prophète Élie »

- 101** Edith Stein, par sa lecture pénétrante de la Règle du Carmel, perçoit la profonde cohérence qu'il y a entre le mode de vie proposé par la Règle et celui du saint prophète Élie. Elle établit ainsi un pont entre le prophète du IX^e siècle av. J-C, la Règle donnée au XII^e siècle ap. J-C et Thérèse d'Avila au XVI^e siècle. De l'un à l'autre, il s'agit d'une tradition vivante, d'un esprit commun, de la même « vérité ».

Jan-Heiner TÜCK : **Passion de l'Amour**

À propos du livre du pape, *Jésus de Nazareth*

112 Présentation qui montre que Joseph Ratzinger/Benoît XVI, ne négligeant aucun des types possibles d'interprétation herméneutique, nous mène, dans une enquête passionnante qui n'évite aucun sujet controversé, au cœur même de la foi chrétienne, en nous proposant une vision profonde, synthétique et argumentée de la Passion et de la Résurrection du Christ.

Vient de paraître dans la collection
Communio

Jean-Marie Lustiger
TÉMOIN DE JEAN-PAUL II

Le cardinal Lustiger, (1926-2007, archevêque de Paris de 1981 à 2005), avec son itinéraire et sa personnalité peu ordinaires, a parfois confié à des proches qu'il avait rarement été mieux compris que par le pape Jean-Paul II. Il est permis d'estimer que la réciproque est vraisemblable – en soulignant, du côté de l'archevêque de Paris, une admiration profonde et un attachement de plus en plus personnel au fil des ans.

La béatification de Jean-Paul II (1920-2005, élu pape en 1978) a incité à réunir différents témoignages du cardinal Lustiger. Ces réflexions à l'occasion de conférences, d'articles, d'entretiens et d'homélies entre 1980 et 2007 justifient et même annoncent cette reconnaissance. Elles invitent surtout à s'y associer et à mieux apprécier les fruits portés par un pontificat d'une longueur et d'une densité exceptionnelles au tournant du troisième millénaire de l'ère chrétienne.

Éditorial

Serge LANDES
Philippe DOCKWILLER

Parfois, un effort de lecture plus soutenu est requis pour aborder des thèmes fondamentaux. Le présent cahier aborde en effet une question décisive dans l'histoire de la théologie du XX^e siècle, au cœur du dialogue entre Karl Barth et Hans Urs von Balthasar, et tel qu'il a été initié par le lecteur catholique du grand penseur protestant.

Pour abstrait qu'il paraisse, ce débat est au cœur de leur confrontation œcuménique. Loin de tout compromis superficiel, il se noue dans la question la plus initiale qui soit en théologie : à quelles conditions la théologie peut-elle dire Dieu ? *Analogie, dialectique* sont-elles recevables ? Karl Barth, on le sait, usait du vocabulaire de la dialectique et avait répondu avec le tranchant qui était le sien : « Je tiens l'*analogia entis* pour l'invention par excellence de l'Antéchrist...¹ »

L'occasion proche d'un tel retour est la traduction (après une attente de plus d'un demi-siècle !) du livre d'Hans Urs von Balthasar *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*². Son importance méritait un colloque organisé par la revue *Communio*, tenu le samedi 3 octobre 2009 à l'Université catholique de Lyon, sous la présidence de Jean-Luc Marion et de Mgr Jean-Pierre Batut.

1. *Dogmatique ecclésiastique*, I/1/1, Labor & Fides, Genève, 1953, p. XII. Le professeur Denis Müller a précisé le contexte politique de cette phrase dont une bonne part de la virulence s'explique par la manière dont des théologiens allemands compromis avec le nazisme avaient pris à leur compte le terme d'*analogia entis*.

2. Paris, Cerf, 2008, traduction par Éric Iborra.

Au cœur du débat, le statut de l'analogie. Une situation générale est ici nécessaire qui pose les questions dans une perspective d'ensemble. Si l'on refuse la notion d'analogie, qu'est-ce qui en tient lieu? Comment comprendre l'analogie en théologie? Quelles notions Balthasar et Barth s'en formaient-ils? Comment comprendre *analogie de l'être* et *analogie de la foi*³?

Pareil retard dans la transmission culturelle explique aussi la remontée dans le temps, nécessaire aujourd'hui pour mesurer les questions soulevées par la confrontation de ces deux théologiens majeurs. La préhistoire⁴ du livre d'Hans Urs von Balthasar devait donc être retracée: voyage en d'autres univers théologique et ecclésiastique pour introduire à un ouvrage différent de ceux auquel le public francophone est habitué, car plus technique, plus commandé par la structuration théologique du langage.

D'entrée de jeu, est enfin requis un éclairage de la théologie protestante dans cette controverse, tout spécialement quand l'on s'interroge sur l'opposition de formes de pensée⁵. En quel sens entendre une théologie *dialectique* au sens barthien? Et la démarche d'une *christocentrique*?

Plusieurs confrontations majeures entre la pensée protestante de Karl Barth et ses lecteurs catholiques⁶ ont jalonné le dialogue: celle du jeune Hans Küng eut un fort écho historique. La bienveillance initiale avec laquelle Hans Urs von Balthasar accueillit la démarche d'Hans Küng fait contraste avec la différence dans la profondeur des lectures que l'un et l'autre pratiquèrent de Karl Barth⁷.

Hans Urs von Balthasar, dans ses travaux ultérieurs, a placé au centre de sa théodramatique ce qu'il est possible de désigner comme une analogie théâtrale. Quelle en est la portée⁸?

3. Voir, pour tous ces points initiaux, p. 11, l'article de Thierry-Dominique Humbrecht: «L'analogie au travail. Son importance en théologie, lorsqu'elle est présente et aussi lorsqu'elle manque».

4. Voir, p. 23, l'article de Manfred Lochbrunner: «L'incroyable histoire de la genèse du livre de H. U. von Balthasar sur K. Barth».

5. Voir, p. 37, l'article de Denis Müller: «Forme de pensée protestante» et «forme de pensée catholique»? Le débat autour d'une théologie christocentrique intégrative et vraiment dialectique.

6. L'une des lectures catholiques les plus importantes étant celle d'Henri Bouillard, dans son *Karl Barth*. 3 vol., Aubier, Col. Théologie, n° 38-39, 1957.

7. Voir, p. 47, l'article de Mgr Peter Henrici: «Hans Balthasar et Hans Küng: deux interlocuteurs de Karl Barth».

8. Voir, p. 61, l'article de Philippe Dockwiler: «*Analogia entis* et "analogie théâtrale" à l'épreuve de la *Dramatique divine*».

Éditorial

C'est finalement en christologie que la discussion porte particulièrement : en ce domaine, distinguer la forme de pensée – l'analogie en est une – et l'objet de pensée permet de mesurer la distance qu'il convient de garder en tout propos qui vise la vie divine manifestée aux hommes⁹.

Le délai avec lequel le lecteur francophone a plein accès au livre d'Hans Urs von Balthasar ouvre la possibilité d'entrer plus complètement dans sa pensée par l'analogie qui fonde la possibilité d'une recherche théologique attentive à la validité des mots lorsque nous parlons de Dieu. L'effort à faire est bien celui d'une intelligence de la foi.

9. Voir, p. 75, l'article de Vincent Holzer : « Possibilités et limites d'une christologie *a priori* – Hans Urs von Balthasar lecteur de Karl Barth ».

Prochain numéro

Juillet-août 2011

Art et créativité

Thierry-Dominique HUMBRECHT

L'analogie au travail Son importance en théologie, lorsqu'elle est présente et aussi lorsqu'elle manque

L'analogie est un instrument né en poétique, et qui reste marqué par cette origine. L'analogie sert à transposer une réalité dans une autre. Cette transposition est non seulement graduelle, affectée de plus et de moins, mais elle est aussi déclarée légitime ou illégitime, vraie ou imaginative : propre ou impropre. Le goût atavique de l'analogie pour la métaphore ne cesse de percer, malgré les efforts d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin pour l'infléchir définitivement, après Boèce et Augustin, vers le discours propre, transposition vraie, même si imparfaite. L'histoire de l'analogie reste marquée de ce combat d'influence entre métaphore (le discours impropre) et métaphysique (le discours propre).

Mais le problème qui nous occupe voudrait se situer ailleurs : l'analogie est-elle un instrument d'extension de sens ? Si oui, de quelle façon l'étend-elle ? Permet-elle de dire, au sommet de ses capacités et appuyée sur une métaphysique de la participation, beaucoup sur l'être et un peu sur Dieu, les deux fois en vérité ? Ou bien échoue-t-elle et, si c'est le cas, son repli sur son usage métaphorique n'est-il pas un constat d'échec ? D'autant qu'il semble y avoir des domaines flottants : Dieu est-il affecté, non seulement de l'être et de l'amour, mais aussi d'un coefficient d'érotisme, de faiblesse, de souffrance, d'humilité, d'anéantissement ? Sur quel pied danse-t-on quand on énonce tout cela ? Dit-on quelque chose de vrai, ou bien ce discours est-il seulement dû à notre manière de parler ?

L'analogie ne cesse d'être convoquée, même aujourd'hui où, lorsqu'on a pris ses distances avec Thomas d'Aquin, on semble avoir fait son deuil de ce qu'elle est et de ce qu'elle représente. La revendication du travail

de l'analogie comporte en effet une charge symbolique, celle d'une manière de parler, cohérente et nuancée tout à la fois, ni systématique, ni fracassée, bref, ni moderne ni post-moderne, et, surtout, à même d'articuler la philosophie à la théologie.

Bien sûr, l'histoire de la philosophie a depuis longtemps préféré à l'analogie d'autres sortes de correspondances du réel, entre Dieu, les noms qu'il porte et ce que nous disons de lui, mais il en reste toujours quelque chose. Un témoin inattendu de cette survivance, sorte de Denys l'Aréopagite botté et crotté, est le général de Montriveau. Il s'en va, au début de *La Duchesse de Langeais* de Balzac, trouver par surprise son ancienne maîtresse au fond d'un Carmel espagnol. Il pénètre dans l'église : « Là, le jour affaibli, le silence profond, les chants qui alternent avec le tonnerre des orgues, font à Dieu comme un voile à travers lequel rayonnent ses lumineux attributs. Toutes ces richesses sacrées semblèrent être jetées comme un grain d'encens sur le frêle autel de l'Amour à la face du trône éternel d'un Dieu jaloux et vengeur¹. » Ce qui apparaît à cet ancien général d'Empire modifié Restauration, ce sont les réminiscences de Denys : le silence, les chants, un voile, les lumineux attributs au cœur du jour affaibli (on note l'oxymore très dionysien), l'Amour, la jalousie et la vengeance divines, tous les atours de l'analogie appliquée à Dieu, à la limite de l'équivocité.

L'analogie semble donc toujours opératoire, même si congé lui a été donné, comme si l'on ne pouvait s'en passer. Dans le cadre d'une présence diffuse de l'analogie, mais cette fois en philosophie et en théologie, la question se pose de son importance : 1) Lorsqu'elle est présente, et des figures qu'elle prend ; 2) Lorsqu'elle manque, par quoi elle est remplacée ; 3) Son importance en théologie, et donc la nature de l'analogie au travail, ses prétentions aussi, légitimes ou illégitimes.

C'est ici que l'on rejoint la lecture de Barth par Balthasar. Trois problèmes se posent, qui introduisent trois parties.

Premier problème. Dans la mesure où Balthasar fait mention de l'analogie, selon Barth ou lui-même, sans parler de Przywara, à quelle figure de celle-ci leur débat renvoie-t-il ? D'où la première partie : l'analogie dite « de l'étant (*analogia entis*) » mentionnée par eux désigne-t-elle le modèle de toute analogie, celle que tout le monde entend lorsqu'on parle d'analogie et d'être, ou bien au contraire une figure particulière de l'analogie, historiquement située, qui n'a en outre que peu à voir avec celle de Thomas d'Aquin ? On peut en dire autant du problème de la « puissance obédientielle », disposition passive de la nature à recevoir la grâce, qui suppose une antériorité de la nature sur la grâce, la nature

1. Honoré de BALZAC, *La Duchesse de Langeais*, in *La Comédie humaine*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, t. V, 1977, p. 912-913.

pure. Or cela n'appartient pas à saint Thomas, augustinien sur ce point, mais à Cajetan².

Deuxième problème. Lorsque, en théologie autant qu'en philosophie, on entend se passer de l'analogie, quel type de remplacement promeut-on ? La dialectique hégélienne n'est-elle pas devenue l'alternative moderne et contemporaine de l'analogie ? Quelles conséquences l'emploi de la dialectique a-t-il en théologie ? D'où la deuxième partie : Analogie ou dialectique.

Troisième problème. S'il faut être concret et pratique, comment se présente le rapport entre analogie métaphysique et analogie de la foi ? S'agit-il de la même idée de l'analogie, ou non ? L'analogie étend-elle la connaissance ou bien se contente-t-elle de l'énoncer ? D'où la troisième partie : analogie de l'être et analogie de la foi, et leurs rapports en théologie : l'analogie au travail.

1. À quelle figure de l'analogie le débat entre Barth et Balthasar renvoie-t-il ?

Le refus de Barth de l'analogie, même évolutif après 1938, n'est pas sans atteindre un modèle de la théologie. Saint Thomas est-il concerné ? De même, l'analogie dont Balthasar accepte plus ou moins le principe est-elle celle de saint Thomas ?

Il semble que oui, mais, en fait, non. Non, quant à son origine et à sa constitution ; oui, peut-être et tout au plus, quant à son intention de signifier. Le nom que porte cette analogie met sur la piste : « *analogia entis* (analogie de l'étant) ». Or, cette expression ne se trouve jamais chez saint Thomas. Elle se trouve en revanche chez Cajetan, au XVI^e siècle, puis au début du XVII^e siècle chez Suarez, théologien de la Compagnie de Jésus³.

Le P. Bouillard a jadis montré que la critique de Barth adressée à saint Thomas ne porte pas, car l'objet s'est déplacé⁴. Quel est cet effet

2. Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*, Paris, Cerf, 2008, p. 251-254.

3. Voir Thierry-Dominique HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2006, p. 26, note 1. CAJETAN, *De Nominum analogia*, II, 9, p. 115 ; VI, 62, p. 130. FRANCISCO SUAREZ, *Disputationes Metaphysicæ*, par exemple, d. 28, Sectio III, n° 22 : « *At vero hæc analogia entis omnino fundatur* » ; d. 32, Sectio II, n° 1, n° 13 et n° 26. Eberhard JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*, Paris, Cerf, 1983, t. II, note 104, p. 63, signale que l'expression est connue « depuis la fin du XV^e siècle ». Cajetan correspond à cette périodisation.

4. Henri BOUILLARD, *Karl Barth*, Paris, Aubier, 1957, t. III, p. 65-217. Vincent HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, « *Cogitatio fidei* » n° 190, Paris, Cerf, 1995, p. 210-217.

de bougé? En un mot, *l'analogia entis* désigne l'analogie du concept d'être, alors que, chez saint Thomas, l'analogie est celle de la prédication des choses mêmes.

Que l'analogie soit celle d'un concept assure à l'être une unité trop forte, cette unité fût-elle proclamée analogique. Duns Scot et son concept univoque n'est pas réfuté par Cajetan et son concept analogique. Or, cette unité trop forte, univoque plus qu'analogue, est celle de l'esprit qui représente son concept de l'être, plus que de l'être lui-même. Tendence à l'univocité, primauté de l'esprit sur le réel, le concept analogue a en outre pour effet de maintenir sur un terrain trop égal Dieu et les créatures. Il semble donc ne pas respecter assez, selon la catégorisation de nos conceptions mentales, sinon d'intention, la transcendance divine. C'est ce que fait dire Balthasar à Barth: «Le concept d'être, aussi analogique qu'on puisse le concevoir, ne peut pas être autre chose que, précisément, un concept et, de ce fait, *un* schème régulateur qui englobe sur le même pied Dieu et la créature. Ce faisant, on n'a pas seulement un manque de vénération de la créature, qui subsume son Créateur sous une de ses possibilités de pensée, mais surtout une anticipation inconvenante de l'automanifestation de Dieu à qui seuls appartiennent le droit et la possibilité de dire qui il est et comment son essence parfaite et unique peut être nommée⁵». Même s'il est loisible de soutenir qu'un penseur protestant éprouve une crainte, théoriquement jugée excessive par un catholique, d'abolir la transcendance de Dieu par les œuvres de la connaissance philosophique, il faut constater que la pensée philosophique des catholiques de la deuxième partie du XX^e siècle a été marquée par le souci de cet écart.

Récapitulons: le concept d'analogie de l'étant englobe créature et créateur, sous un seul aspect de leur relation, et en réduisant par avance la révélation que Dieu fait de son identité. Il cristallise toutes les invasions possibles du domaine de la grâce par celui de la nature.

Conservons pour plus tard la question de l'extension de l'analogie au-delà de ses terres, et considérons sa mise en place logico-métaphysique: en effet, si son concept englobe Dieu, fût-ce avec l'élasticité proclamée de l'analogie, il y a danger d'univocité, de brouillage de transcendance, et aussi de l'origine de la nomination: qui nomme qui?

Si Karl Barth avait pu lire saint Thomas autrement qu'avec des lunettes (universelles à son époque, quoique plurielles) de la Scolastique, peut-être eût-il pensé plus tôt que l'analogie de l'être n'était pas l'Anté-Christ. La question est la même pour Balthasar: il n'est pas sûr que celui-ci ait eu à sa disposition autre chose que cette analogie-là, celle d'une scolastique particulière, tardive, et reprise sans recul historique. Est-ce parce que celle-ci lui paraissait à la fois lourde et fragile qu'il a

5. H. U. von BALTHASAR, *Karl Barth, op. cit.*, p. 247.

intégré dans son œuvre d'autres schèmes métaphysiques, comme celui de Hegel, qui transparait plusieurs fois ?

2. Lorsque l'analogie manque, par quoi est-elle remplacée ?

Après saint Thomas et au moins jusqu'à Descartes, une ligne évolutive s'est peu à peu affirmée d'un primat de l'univocité, dans sa phase positive (Duns Scot) ou bien au contraire négative (Guillaume d'Ockham la remplace par sa figure inversée, l'équivocité, où aucun universel pensé ne surplombe plus le réel).

Essayons de comparer deux formes d'esprit, qui se présentent comme incompatibles, l'esprit analogique et l'esprit dialectique.

L'esprit analogique constitue l'unité du réel à partir d'une réalité donnée, qui attire à elle toutes celles qui lui ressemblent plus ou moins ; l'unité reste graduée, imparfaite, parfois déclarée très imparfaite, au bord de la rupture, mais elle entend correspondre à la multiplicité des choses plutôt qu'au pouvoir unificateur de l'esprit. L'esprit dialectique, quant à lui, se présente peut-être comme la figure moderne de l'alternative à l'analogie qu'est l'univocité.

La dialectique reste univoque, dans la mesure où elle propose une primauté de l'esprit sur le réel, et une assomption de tous les aspects du réel par les lois de l'esprit. La différence de la dialectique avec la simple univocité, ou bien l'enrichissement, consiste en ceci qu'une telle assomption, ne pouvant être possible simultanément, le devient dialectiquement, un moment après l'autre, selon la nécessité liée à l'opposition de contradiction, l'esprit récapitulant tout à la fin, après tous les moments, après les négations et les sursomptions.

On ne saurait être plus loin de l'analogie, dans la double mesure où celle-ci, lorsqu'elle fait connaître les êtres, n'entend pas les embrasser sous les lois de l'esprit et du concept. Elle n'entend pas non plus les connaître à égal niveau de saturation ou d'intelligibilité, car elle énonce au contraire le plus ou le moins, dans la participation. Elle n'entend pas davantage faire tout connaître, surtout pas l'essence de Dieu, mais elle déclare au contraire que l'être divin reste aussi inconnu que son essence, mais que ce qu'elle énonce à son sujet, pour imparfait que cela soit, est vrai.

Outre ces différences d'intention et de construction, qu'est-ce que la dialectique, devenue souvent la remplaçante de l'analogie, propose comme problèmes théologiques nouveaux ? Il semble en effet que la dialectique ne se contente pas de résoudre à sa façon les problèmes, elle en pose, *ipso facto*, du fait de la fécondité de sa méthode. Elle pose certains problèmes autrement que l'analogie ou, plutôt, elle en pose, que l'analogie, sous réserve d'inventaire, ne peut pas se poser.

Les exemples qu'il convient de signaler sont ceux de l'impuissance de Dieu (opposée à sa toute-puissance), et de la kénose intra-trinitaire ou de la souffrance de Dieu. De tels problèmes ont partie liée. Ils s'appuient en effet sur l'architecture de la dialectique hegelienne et son moment central et nécessaire qu'est la négation. Y a-t-il un moment de négation en Dieu ? Si oui, ce moment sera notamment son impuissance, son anéantissement intra-trinitaire, sa souffrance, en somme sa kénose.

Pour qu'il en soit ainsi, il faut répondre à plusieurs réquisits : qu'il puisse y avoir en Dieu des moments dialectiques ; lesquels, par définition, se fondent sur une certaine succession et donc sur une certaine idée de l'éternité ; lesquels se fondent surtout sur le procès de l'opposition de contradiction, la plus radicale de toutes les sortes d'opposition, qui postule la destruction de l'un des termes par l'autre ; donc qu'il puisse se trouver en Dieu, dans son être, un moment de négation, sur lequel se greffe alors le thème de la mort de Dieu ; or « la mort de Dieu » est issue d'un cantique liturgique protestant du XVII^e siècle, de Johannes Rist. Le jour où nos successeurs tireront une métaphysique de nos cantiques actuels, ils vont bien s'amuser ! Si l'on admet la négation dans l'être divin, tout est alors facilité.

Ce qui paraît remarquable ici est la mise en dépendance de la vérité de la foi à la vérité de la théologie, et surtout de celle-ci à une métaphysique, par ailleurs typée. Cela pose, premièrement, une question d'articulation des méthodes, sauf si, comme le dit Hegel lui-même, la religion (et surtout la religion chrétienne) est le contenu de la vérité mais sous une forme imagée, pour les simples, et que la philosophie est la forme de cette même vérité, forme conceptuelle et absolue. Cela revient à soumettre en effet et théologie et dogme à la philosophie, mais reste cohérent... dans le cadre de cette philosophie-là. Si telle n'est pas l'intention, peut-être les théologiens n'ont-ils pas toujours assez pris garde à la puissance de cette philosophie, dès lors qu'ils la faisaient entrer en théologie. Il ne suffit pas d'adopter une philosophie pour la neutraliser. Et il n'est pas légitime de croire neutraliser une philosophie, sous prétexte de la faire entrer en théologie. Exemple inversé : la distinction reprise à Bultmann par les exégètes du Jésus historique et du Christ de la foi a-t-elle été assez attentive à son origine, non pas biblique mais kantienne, de la distinction entre noumène et phénomène ?

Cela pose aussi, deuxièmement, une question de fond. Y a-t-il, oui ou non, une négation en Dieu ? Si l'on se place dans une perspective non dialectique, il faudra énoncer les points suivants. Métaphysiquement, opposition de contradiction, procès de l'être et moment négatif ne sont pas considérés comme tenables. Dieu ne peut être affecté d'aucune imperfection, imperfection qui introduirait en lui une lésion d'être, une privation. Dieu ne serait plus Dieu. Si Dieu était imparfait, cela poserait une difficulté : il ne serait plus assez puissant pour devenir impuissant ;

ni plus assez miséricordieux pour se faire compatissant, s'il est vrai que la miséricorde consiste en la haine efficace du mal d'autrui, et la restauration non moins efficace du bien qui lui revient. En outre, si la kénose du Fils relève de la foi, selon sa nature humaine, jamais l'Écriture ne projette aucune kénose dans la nature divine du Verbe. Je reviendrai plus loin sur cette capacité d'extension : on pourrait en effet se poser quand même la question de sa possibilité.

Mais, en l'état, il convient de maintenir la distinction des deux natures de la personne du Verbe. En outre, il serait intéressant de considérer que le Verbe, théologiquement, ne se présente pas comme la négation du Père mais au contraire comme son « expression » et sa « manifestation », son rôle de Verbe, précisément. Or la profération d'un verbe par un intellect n'est pas un moment négatif, mais, au contraire, suprêmement positif. Sauf si l'on considère que ce passage à l'altérité, du Père vers le Fils, d'un terme vers l'autre, est un évidement de soi. Cela renvoie alors à une opposition de relation Père-Fils qui n'est pas une relation mais, en réalité, une contradiction. Toutes les formes d'opposition se ramènent-elles à la contradiction ? C'est le postulat hégélien, mais qui appauvrit les autres formes, plus douces, énoncées par Aristote : la contrariété, la privation ou possession, et la relation.

En résumé, la mort de Dieu, le Vendredi Saint spéculatif, la kénose intra-trinitaire, se situent en dépendance de la dialectique. Lorsque l'analogie est au travail, elle se garde bien de construire ainsi les questions. Elle se situe alors dans la dépendance de Dieu entendu comme acte d'être, et donc dans la perspective de l'élimination de toute trace d'incomplétude. Une telle incertitude marque, au contraire, selon elle, le monde des créatures.

Analogie et dialectique se montrent donc comme deux visions de l'être et, par voie de conséquence, deux types inconciliables de supports en théologie. Toutefois, et c'est la question qu'il convient de se poser maintenant, est-il envisageable de considérer l'analogie comme un instrument d'expansion, d'extension de la connaissance, comme tantôt la dialectique permettait de construire le problème de la négation de Dieu ?

3. Analogie de l'être et analogie de la foi

C'est ici que s'articulent ou se désarticulent l'analogie de l'être et l'analogie de la foi. Il n'est pas sûr que le terme d'analogie soit revêtu du même sens dans les deux cas. On retrouve aussi le modèle choisi d'analogie, avec ce qu'il implique ; également, la question du sens de l'expression, d'« analogie de la foi », qui apparaît flottante, elle-même analogue. Enfin, l'analogie est-elle un instrument d'énonciation ou bien aussi d'expansion ?

L'analogie de la foi peut être caractérisée de plusieurs façons. J'en énonce trois, sans doute y en a-t-il davantage :

1) *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 114 : « Par "analogie de la foi" nous entendons la cohésion des vérités de la foi entre elles et dans le projet total de la Révélation ».

2) Celle de Barth⁶ : cette analogie, « qu'il faut poser », et en laquelle, dit Balthasar, sont supprimés tous les « abus » et tous les « dangers » de *l'analogia entis*, à savoir, en symétrie de ces derniers. a – Toute la connaissance de Dieu repose sur une révélation de Dieu ; b – L'homme n'en prend connaissance que dans une attitude de réception de cette révélation ; réception qui prend alors le titre d'analogie. c – L'autorévélation de Dieu se prend du Christ.

3) Celle de Jacques Maritain, appelé par lui « suranalogie de la foi⁷ ». Il s'agit pour lui d'une « analogie révélée », « substitut de la vision » en notre situation terrestre. Le mode de connaître Dieu reste déficient, mais pas le signifié, « révélé c'est-à-dire dépouillé des voiles propres à notre connaissance naturelle mais livré ou montré sous d'autres voiles, – est cette fois la déité comme telle, Dieu comme il se voit, et qui se donne à nous – dans l'obscurité et sans que notre main le possède encore, puisque nous ne le voyons pas ».

Par exemple, la paternité et la filiation prennent un sens nouveau en Dieu. « Désignés par la révélation », « l'esprit s'aperçoit » qu'il peut les référer à Dieu, mais, faut-il le préciser, chez Maritain, selon l'« analogie de proportionnalité propre »⁸. Pour Maritain, la suranalogie de la foi est donc l'analogie issue de la philosophie, exhaussée en théologie, transformée par la révélation et à son service. Elle devient un instrument d'exploration, d'extension.

Le problème est donc le suivant : l'analogie de l'être et l'analogie de la foi peuvent-elles s'épauler par mode d'extension de la connaissance ? Une telle extension va plutôt dans un sens, le sens ascendant, de la philosophie à la théologie. C'est cette expansion que Barth dénonce comme une invasion. Elle peut aller aussi dans un sens descendant, de la théologie à elle-même par le truchement de l'instrument philosophique, afin d'étendre ses connaissances. Bref, cette extension est-elle légitime ? Le problème est délicat. Il l'est, premièrement, eu égard à la configuration choisie de l'analogie ; il l'est aussi, deuxièmement, en soi.

6. H. U. von BALTHASAR, *op. cit.*, p. 248.

7. Jacques MARITAIN, *Les Degrés du savoir*, in *Œuvres complètes*, Paris-Fribourg, t. IV, 1983, V, p. 697 sq.

8. *Id.* p. 700. Voir Charles JOURNET, *Connaissance et inconnissance de Dieu*, Paris, Luf-Egloff, 1943, in *Œuvres complètes*, t. X (1938-1943), Paris, Lethielleux-Groupe DDB, 2010, p. 237-330 ; « Analogie métaphysique et suranalogie de la foi », p. 288 sq.

Premièrement, il n'est pas inutile de dire que le modèle d'analogie présent à l'esprit de certains est celui dit «de proportionnalité», appelée «propre» par Cajetan par opposition à l'impropriété de la métaphore. Il reproduit le schéma aristotélicien de la poétique : le rapport d'une première chose à une deuxième est égal au rapport d'une troisième à une quatrième : les plumes de l'oiseau remplissent la même fonction que les écailles du poisson⁹. Cette figure compare des mises en rapports de choses hétérogènes : la ressemblance est dans leur proportion, pas dans leurs natures propres respectives. La plus grande partie de la Scolastique s'est construite sur ce modèle, que l'on a cru longtemps être celui employé par saint Thomas. À tort, puisque la thèse de référence du P. Bernard Montagnes (rééditée en 2008), a définitivement établi que Thomas ne s'était intéressé à cette figure qu'un court moment, au milieu de sa carrière¹⁰, pour revenir, dans ses grandes œuvres, à cette autre figure de l'analogie, qu'il reçoit d'Aristote (sauf son nom d'analogie), qui est l'analogie dite de rapport ou d'attribution. Cette figure-là, Thomas comme Aristote l'applique à l'être : elle rapporte des choses diverses à un centre unificateur, à un premier de série, qui, lui, possède parfaitement la nature possédée intégralement par les autres, et qui la leur confère par mode de causalité, plus ou moins, selon leur proximité ou leur distance, par participation. Deux exemples : la reine des abeilles pour la ruche ; tout dépend d'elle, tout revient à elle ; et le rôle de la haute couture pour tous les niveaux de la mode, rôle paradigmatique, causal, de mode, de comportement, d'imitation.

Or la première figure d'analogie, de proportionnalité, l'égalité de deux rapports, à quatre termes, se prête à l'expansion, alors que la seconde, de rapport ou d'attribution, s'y prête beaucoup moins et se contente d'énoncer. La première se prête à l'expansion de la façon suivante : par exemple, elle pose en hypothèse que la force humaine est à l'homme ce que la toute-puissance est à Dieu. C'est à partir de la considération de ce qu'on sait de l'homme que l'on postule ce qui doit se trouver en Dieu, selon la reprise de la «communication des idiomes», connue chez Moltmann. Voilà quelle pourrait être l'expansion : en serait-il de même de l'impuissance divine, voire de sa souffrance ? L'homme, et même l'homme Jésus, a souffert. Ce que la souffrance du Christ est à sa nature humaine, sa souffrance en Dieu ne pourrait-elle pas l'être à sa nature divine, antérieurement quant à l'être, postérieurement quant à notre connaître ?

Or Balthasar dans la *Dramatique divine* : 1) résume une négation quant à l'être en Dieu, à la manière de Hegel ; 2) établit une dépossession du

9. ARISTOTE, *Les parties des animaux*, I, 4, 644a21 et b12.

10. Bernard MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1963¹ ; Paris, Cerf, 2008².

Père entendue comme *surabondance* d'amour ; 3) s'inspire de Maritain. Il a puisé notamment dans Maritain lui-même cette idée d'une souffrance possible de Dieu en Dieu à partir de ce schéma de l'analogie¹¹.

Le cas emblématique devient alors celui de la kénose : la kénose du Christ dans sa nature humaine n'est-elle pas à l'image de la kénose du Verbe dans la Trinité ? Ici, il faut distinguer deux plans : l'ordre du connaître et l'ordre de l'être. L'expression de l'analogie s'opère selon l'ordre de notre connaissance, par le passage d'un rapport, a/b, celui qui est connu de nous, à l'autre rapport, que l'on suppose égal au premier, et qui nous est inconnu : c/d. On connaît c mais pas d, ou l'inverse. Trois termes connus permettent-ils de poser le quatrième ? Mathématiquement, oui, mais selon la vérité théologique de ce qu'on dit, peut-on passer de l'ordre de notre connaître à l'ordre de l'être en Dieu ? À supposer que cette analogie à quatre termes soit valide en métaphysique, pourrait-elle ainsi aider à étendre ce que l'on peut savoir de Dieu ? Par hypothèse, on part de ce qu'on sait de l'homme et on le pose, dans un égal rapport, en Dieu. Or le rapport est égal, mais pas les choses comparées. Comment sait-on que cela va réussir en Dieu ? C'est ici que le droit de l'expansion se montre contestable.

De deux choses l'une : ou bien ce procédé projeté en Dieu ce qui est cohérent selon l'ordre du connaître, mais sans assurance de vérité, ou bien il ne fait qu'explicitement ce qu'il savait déjà. Il le savait, parce que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Donc, ce que l'ordre du connaître nous permet d'atteindre est une remontée à Celui qui est à l'origine de ce que nous sommes. Mais cette remontée suppose de connaître le second rapport, c/d, avant le premier, a/b, ce qui, par hypothèse n'est pas le cas, ou alors il y a pétition de principe. À moins encore qu'en définitive, l'analogie de proportionnalité ne soit valide que si elle s'appuie, sans le savoir ou sans le reconnaître, sur l'analogie d'attribution : c'est parce qu'on sait que Dieu possède toutes les perfections que l'on peut ensuite lui attribuer en vérité chacune d'elles. En d'autres termes, si l'analogie de proportionnalité prétend prédiquer en vérité et étendre notre connaissance, c'est parce qu'elle postule la ressemblance des êtres à Dieu, ce qui revient pour elle à se fonder sur l'autre forme d'analogie. Par exemple, ou bien l'on transfèrera la kénose du Christ dans le Verbe, mais par projection et sans assurance de fondement ; ou bien l'on est assuré par avance de ce fondement en Dieu, mais comment le sait-on ? Le droit à l'expansion pose donc le problème de sa légitimité, tant en philosophie qu'en théologie.

Considérons à présent l'autre figure de l'analogie, dite de rapport. Celle-ci, pour faire court, ne se prête pas d'abord à l'expansion. Elle

11. H. U. VON BALTHASAR, *La Dramatique divine, IV. Le dénouement* (1993), Namur, Culture et Vérité, 1993, p. 221-224.

énonce, elle ne construit pas. Les liens de dépendance d'une chose à une autre, elle les voit ou ne les voit pas. Certes, ces liens s'étendent aux conséquences possibles des prémisses posées, mais ils demeurent soumis à un jugement d'existence. L'analogie est d'essence contemplative, puisqu'elle considère comment une perfection est de fait transmise d'un être supérieur à des êtres inférieurs. Certes, dira-t-on, on peut aussi passer des créatures à Dieu en posant en Dieu tout ce que, selon l'ordre de notre connaissance, nous avons constaté dans les créatures. Tout ce qu'il y a de perfections dans les créatures, ces imparfaites perfections doivent se trouver en Dieu qui est souverainement parfait.

En revanche, un tel basculement est plus périlleux s'il s'agit d'imperfections : impuissance, souffrance, négation. Ou alors, ce n'est que métaphore. De sorte que l'analogie selon ce modèle-là, qui est celui dont Thomas d'Aquin se sert, ne permet l'exploration que dans l'ordre des perfections d'être. Il la déclare impossible dans l'ordre des imperfections, ou alors seulement métaphorique. En outre, il n'explore rien. Dans la théologie de la Trinité par exemple, il ne jette pas de nouvelles terres sur l'océan, comme les polders de Hollande. Il se donne les moyens de décrire.

En définitive, l'analogie n'est pas d'abord un moyen de prospection métaphysique, elle commence par constater et elle termine également par un constat. Certes, elle permet d'assurer l'unité de la science métaphysique elle-même (à partir de ce noyau qu'est la substance, qui permet d'étendre l'étantité aux accidents, quoique de façon graduée et déclinante à mesure que ceux-ci perdent en importance). Mais elle n'empiète sur la théologie qu'avec précaution, et *a fortiori* sur le dogme ; bref, sur le domaine de l'analogie de la foi, au sens de Barth et au sens du *Catéchisme de l'Église Catholique*.

L'analogie au travail est donc importante en théologie, mais pas comme un moyen de substitution à la révélation divine. Elle se contente d'exploiter, dans son ordre propre, qui est l'explicitation, ce que la révélation et la théologie lui présentent.

Conclusion

L'analogie philosophique permet au théologien de rester rigoureux (par opposition aux approximations) et souple (par opposition à la rigidité structurelle de la dialectique).

La dialectique sépare les termes, l'analogie les concilie. De ce fait, elle sera peu sensible à la thématique contemporaine de la « rupture instauratrice », fille de la dialectique.

D'un autre point de vue, l'analogie reste un instrument, tant de la théologie que de la philosophie. Elle ne connaît rien qu'elle n'ait reçu.

THÈME _____ **Thierry-Dominique Humbrecht**

Elle s'étend aux conséquences de ce qu'elle traduit. Elle est soumise au dogme comme la nature à la grâce. Le contrôle et l'expansion sont donc, pour la philosophie et la théologie, réciproques, chaque domaine selon son ordre.

Frère Thierry-Dominique Humbrecht o.p., né à Paris en 1962, prêtre en 1991, docteur en philosophie médiévale en 2004 ; il enseigne en divers lieux, Institut catholique de Paris, Studium des Dominicains (Bordeaux et Toulouse). Publications : *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin* (thèse de philosophie), Vrin, 2006 ; *Lire saint Thomas d'Aquin*, Paris, Ellipses, 2^e éd. 2009 ; *Trinité et création au prisme de la voie négative chez saint Thomas d'Aquin* (thèse de théologie), « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, Parole et Silence, 2011 ; et aussi un roman : *Charlotte ou le Pont des Arts*, Lethielleux-Parole et Silence, 2010.

Manfred LOCHBRUNNER

L'incroyable histoire de la genèse du livre de Hans Urs von Balthasar sur Karl Barth

Le lecteur de l'étude sur Barth de Hans Urs von Balthasar, livre enfin accessible au public francophone¹ plus d'un demi-siècle après sa parution en allemand, a rencontré dans la préface de la première édition, en 1951, cette phrase étonnante : « L'auteur a médité son sujet depuis bientôt vingt ans² ». Moi aussi j'ai longuement médité cette phrase et j'y ai vu comme une indication montrant que Balthasar avait ruminé des années durant, dans sa tête et dans son cœur, ce qui allait être sa présentation et son interprétation de la théologie de Karl Barth. L'expression « méditer » donne à tout ce processus intellectuel d'assimilation une note résolument contemplative et fait penser à ce que l'évangéliste saint Luc a dit de Marie à la fin des récits de l'enfance : « Sa mère méditait toutes ses choses en son cœur » (*Luc* 2, 51b ; voir 2, 19). Et pourtant, les choses ne se sont pas passées aussi paisiblement.

1. Remarques préalables

1. Les étapes préliminaires du livre sur Barth

Si, partant de 1951, on remonte de vingt ans en arrière, on arrive à peu près à l'année où Balthasar a publié sa thèse de doctorat. On y trouve un chapitre intitulé « La théologie nouvelle » – l'expression n'a encore ici rien à voir avec l'idée de « Nouvelle Théologie » telle qu'elle sera développée ultérieurement. Dans ce chapitre, notre jeune

1. H. U. v. BALTHASAR, *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*. Traduit par Éric Iborra, Cerf, Paris, 2008, 571 p.

2. *Ibid.*, p. 8.

auteur retrace à grands traits l'évolution de la théologie protestante, et plus particulièrement de son eschatologie, et ce, de Schleiermacher à Barth³. De ces réflexions encore fragmentaires sur la théologie de Karl Barth est sorti, à la suite des études que Balthasar mena à la faculté de théologie de Lyon-Fourvière et pendant les vacances d'été passées à la maison des écrivains de la revue *Stimmen der Zeit* à Munich, au moment où il travaillait à sa monumentale *Apokalypse de l'âme allemande*, un chapitre dense qui se présente comme le premier fruit visible de sa lecture de Barth⁴. Dans l'architecture, on pourrait dire gothique, de cette trilogie qu'est *L'Apokalypse de l'âme allemande*, ce chapitre sur Barth fait fonction de clef de voûte. Comme il le dit lui-même : « C'est en ce lieu décisif que toute la problématique de ces études trouve son point culminant. C'est là avant tout que se rejoignent les questions clefs des deux parties de ce [troisième volume] : la problématique Nietzsche-Dostoïevski et la problématique Heidegger-Rilke. Ce point focal, finalement, met rétrospectivement en lumière la cohésion de l'ensemble⁵ ». Dans son bref résumé sur les étapes préliminaires du livre sur Barth⁶, Balthasar nomme en premier lieu ce chapitre de *L'Apokalypse de l'âme allemande*. En second lieu, il mentionne son compte rendu, paru dans *Stimmen der Zeit*⁷, de l'opuscule d'Helmut Thielicke, *La crise de la théologie. À propos de la discussion entre Barth et Gogarten sur Gericht oder Skepsis* (Leipzig, 1938). Il ne cite cependant pas l'article qu'il a donné à la revue viennoise *Theologie der Zeit* intitulé « Karl Barth et le catholicisme⁸ ». Cet article est en fait un résumé du chapitre de *L'Apokalypse de l'âme allemande*. En troisième lieu, il cite « un texte plus long duquel deux fragments sont

3. H. U. v. BALTHASAR, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur. Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich* [Histoire du problème eschatologique dans la littérature allemande moderne. Mémoire en vue de l'obtention du grade de docteur de la faculté de philosophie de l'Université de Zurich], Selbstverlag des Verfassers, Zürich, 1930, p. 151-160.

4. H. U. v. BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen* [L'Apokalypse de l'âme allemande. Études pour une doctrine des attitudes ultimes]. Bd. 3 : *Die Vergöttlichung des Todes* [La divinisation de la mort], Verlag Anton Pustet : Salzburg/Leipzig, 1939, p. 316-391.

5. *Ibid.*, p. 318.

6. H. U. v. BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 9.

7. H. U. v. BALTHASAR, « Die Krisis der protestantischen Theologie » [La crise de la théologie protestante], in : *Stimmen der Zeit* 134, 1938, p. 200-201. NB. La dernière phrase du compte-rendu fait savoir que le second tome de *L'Apokalypse de l'âme allemande* sera divisé en deux volumes.

8. H. U. v. BALTHASAR, « Karl Barth und der Katholizismus », in : *Theologie der Zeit* 3, 1939, p. 126-132.

— *L'incroyable histoire de la genèse du livre de H. U. v. Balthasar*

parus dans la revue *Divus Thomas*⁹ : « Analogie et dialectique » ainsi que « Analogie et nature. Éclaircissements sur l'axiomatique théologique de Karl Barth »¹⁰ ». Il remaniera ces deux articles pour la revue parisienne *Recherches de Science Religieuse* qui les publiera sous le titre « Deux notes sur Karl Barth »¹¹ ». En dernier lieu, il mentionne les dix conférences sur « Karl Barth et le catholicisme », prononcées pendant le semestre d'hiver 1948-1949 dans le cadre du *Basler Verein für christliche Kultur*, [l'Association bâloise pour la culture chrétienne]. « La publication de la présente étude a pour effet de rendre caducs ces travaux préliminaires », dira-t-il¹². Et, l'index dressé, il ajoute cet avertissement : « Que l'on n'espère pas régler en un tournemain les questions soulevées... Le fait d'avoir, à l'époque de la Réforme, pratiqué la théologie à coups de marteau n'a fait que rendre définitif le schisme. Travailler à sa résorption est un rude labeur, exige une prudence redoublée, de la douceur et beaucoup de patience¹³ ».

2. *Une découverte dans les archives*

Mais qu'est-ce qui se cache donc derrière ce « long texte » dont deux morceaux ont été publiés dans *Divus Thomas* ? Cette question se posa subitement à moi lorsque je commençai à travailler aux archives. Une conférence prononcée lors d'un colloque sur Balthasar en mai 2005 à Coire me donna l'occasion de jeter un coup d'œil sur le registre des *imprimatur* de l'évêché. On y trouvait en particulier les documents autorisant la publication du *Karl Barth* de 1951. Dans une lettre adressée au chancelier du diocèse, Johannes Vonderach (1916-1994), où pour la première fois il est question du livre sur Barth, Balthasar soumet le 18 mars 1950 – c'est-à-dire à peine un mois après sa sortie de la Compagnie – des propositions au sujet du censeur qui devra être nommé. En recommandant Johannes Feiner (1909-1985), professeur à Coire, et Karl Rahner (1904-1984), le dogmaticien d'Innsbruck, il fait en passant une remarque qui m'a fait dresser l'oreille. Il écrit en effet ceci : « J'aimerais bien cette fois ne pas retomber entre les mains d'un profane comme ce fut le cas il y a huit ans lorsqu'un dogmaticien de Rome a lu

9. H. U. v. BALTHASAR, « Analogie und Dialektik. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths », in : *Divus Thomas* Freiburg, Schweiz, 22, 1944, p. 171-216 ; H. U. v. BALTHASAR, « Analogie und Natur. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths », in : *Divus Thomas*, Freiburg, Schweiz 23, 1945, p. 3-56.

10. H. U. v. BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 9.

11. H. U. v. BALTHASAR, « Deux Notes sur Karl Barth », in : *Recherches de Science Religieuse* 35, 1948, p. 92-111.

12. H. U. v. BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 9.

13. *Ibid*, p. 9.

mon premier livre sur Barth sans avoir visiblement rien entendu ou lu de Barth lui-même¹⁴». « Mon premier livre sur Barth » ! L'expression m'a fait sursauter. Je venais d'être mis sur la piste : la question sur l'origine du livre venait de naître en moi. En décembre 2005 et en avril 2006, je travaillai aux archives provinciales des jésuites de Suisse à Zürich. L'énigmatique indice glané par hasard à Coire commença à s'éclaircir de plus en plus par l'étude systématique des archives de Zürich concernant Balthasar. Ces documents étant classés de manière très erratique, ce à quoi conduisait évidemment la négligence notoire de Balthasar dans la datation de ses lettres – dans bien des cas manque la mention de l'année ou même toute indication de date –, il m'a fallu encore bien des heures de travail pour parvenir finalement à ordonner ces nombreux documents en une séquence chronologique stricte. Ce n'est qu'ainsi qu'il devenait possible de créer la base nécessaire à la reconstruction de la genèse incroyable du livre sur Barth¹⁵. Enfin, il me fut possible en octobre 2007, aux Archives Barth de Bâle, de prendre connaissance de la correspondance entre Karl Barth et Hans Urs von Balthasar qui, en ce qui concerne les lettres du premier au second, reste très lacunaire¹⁶. Cette correspondance, en laquelle on peut voir un document émouvant d'amitié humaine et œcuménique entre les deux théologiens bâlois, apporte des détails supplémentaires. Elle fait d'abord comprendre que l'ouvrage a été précédé de nombreuses conversations et que le livre imprimé est en fait le fruit durable du dialogue oral. Telles sont les institutions qui m'ont fourni les sources à partir desquelles, en suivant la chronologie, j'exposerai, l'histoire de ce texte.

14. Lettre de Balthasar au chancelier de l'évêché de Coire : Zürich, Im Schilf 3, 18 mars [1950]. L'original se trouve aux Archives diocésaines de Coire, section registre des imprimatur (BACH).

15. Ce n'est qu'à l'occasion des *Mélanges* offerts par l'Académie Gustav Siewerth en l'honneur des 80 ans de Benoît XVI que j'ai pu publier cette enquête spéciale : « Die schwere Geburt des Barth-Buches von Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Werkgenese » [La difficile naissance du livre sur Barth de Hans Urs von Balthasar. Contribution à la genèse de l'œuvre], in : Comte Albrecht von Brandenstein-Zeppelin (édit.), « Die göttliche Vernunft und die inkarnierte Liebe », [La raison divine et l'amour incarné], Weilheim, 2007, p. 631-664.

16. J'ai publié un large choix de cette correspondance dans mon ouvrage *Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen. Sechs Beziehungsgeschichten* [Hans Urs von Balthasar et ses collègues théologiens. Six relations suivies], Würzburg, 2009, p. 259-403. On y trouve aussi une version retravaillée et amplifiée de l'enquête ci-dessus mentionnée : *ibid.*, p. 405-447.

2. Une histoire incroyable

Peu de temps après le début de ses fonctions d'aumônier des étudiants catholiques de l'Université de Bâle, en janvier 1940, Balthasar s'efforça d'entrer en contact avec Karl Barth. Comme il l'avouera dans une lettre postérieure, cela faisait déjà longtemps qu'il souhaitait rencontrer personnellement le théologien protestant, son aîné de plus de vingt ans. «Je ne vous cacherai pas qu'à Munich j'étais terriblement jaloux du P. Przywara¹⁷ car ayant lu la *Lettre aux Romains*¹⁸ et tout le reste, j'avais aussi conçu une telle envie de vous connaître, vous m'étiez devenu si cher (je savais qu'ici quelque chose de définitif s'était produit), et en même temps j'avais une telle envie de croiser le fer avec vous que je reconnus un signe de la Providence lorsque Bâle fut en vue¹⁹». Leur première rencontre eut lieu le lundi 29 avril 1940, au domicile de Barth, St. Albanring 186. Une très longue lettre, de cinq feuillets à la typographie serrée, nous renseigne sur les thèmes de leur premier entretien²⁰. Durant le semestre d'été de l'année suivante, en 1941, l'aumônier des étudiants catholiques prit part aux travaux du séminaire dirigé par Karl Barth sur la sacramentaire du concile de Trente. La présence de cet hôte inhabituel fut saluée par le professeur avec humour : «L'ennemi est aux écoutes²¹». C'est au cours des sessions de ce séminaire que doit avoir mûri en Balthasar la décision d'écrire un livre sur Barth.

1. *Le premier livre (non publié) sur Barth : Analogia entis. Dialogue avec Karl Barth*

a) La composition

Pendant les vacances d'été, qu'il passa dans le Valais, il se mit au travail. De Sion, il écrivit le 7 août 1941 à son ami Emil Lerch

17. Erich Przywara s'était déjà entretenu avec Barth à Münster (février 1929) et à Bonn (semestre d'hiver 1931/1932).

18. Le 7 juin 1934 Balthasar écrivait à son ami lucernois Emil Lerch : «J'ai beaucoup lu ces dernières semaines du Karl Barth. La dernière édition de la *Lettre aux Romains* [parue en 1922] atteint à la hauteur de Kierkegaard. Ce n'est pas seulement un livre "qui ébranle", c'est véritablement "bouleversant". Quant à la *Dogmatique* [le volume I/1 est paru en 1932], elle promet de devenir la plus authentique de toutes les dogmatiques protestantes» (lettre de Balthasar à Emil Lerch : Lyon, 7 juin 1934).

19. Lettre de Balthasar à Barth [Bâle], Leimenstr. 47, sans date [1^{er} septembre 1942]; KBA n° 9342.305.

20. Lettre de Balthasar à Barth : 4 mai 1940; KBA n° 9340.234. NB : cette lettre est reproduite dans mon ouvrage précité, note 16, p. 269-279.

21. Voir Eberhard BUSCH, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten* [La carrière de Karl Barth. D'après ses lettres et ses textes autobiographiques], Munich, 1975, p. 316.

(1903-1989)²²: «Barth ne cesse de m'accompagner. Je commence à écrire²³». À la mi-septembre il pouvait déjà annoncer à son supérieur, Richard Gutzwiller (1896-1958), à Zürich: «Le livre sur Barth est presque terminé. J'attends avec impatience sa réaction et votre réaction²⁴». Après un été studieux eut lieu le 29 octobre 1941 une nouvelle rencontre avec Barth où le manuscrit, qui avait été communiqué préalablement pour correction au professeur, fut discuté. À la mi-novembre le manuscrit était transmis au vice-provincial Gutzwiller, avec la demande pressante de «ne pas différer trop longtemps la censure du livre sur Barth. Car c'est toujours la même misère chez nous: il faut trois fois plus de temps pour lire un livre que pour l'écrire!²⁵» À Noël (1941) l'éditeur lucernois Räber attendait le manuscrit. Alors que l'auteur espérait encore que ce délai pourrait être tenu, les rapports des deux censeurs n'arrivèrent qu'après Noël. Le 14 janvier 1942 Gutzwiller envoyait le manuscrit et les deux rapports des censeurs à Bâle. Dans la lettre qui accompagnait l'envoi, il faisait part de ses préoccupations: «Nous y voilà enfin. Le résultat en tout cas n'est pas très satisfaisant [...]. Il ne nous reste que deux solutions: ou bien retravailler le texte et même le modifier, ou bien faire appel à une instance supérieure. Vous savez qu'il y a à Rome des super-censeurs auxquels l'auteur peut avoir accès s'il lui apparaît que la censure de son œuvre est injuste ou trop sévère. Faites-moi savoir en toute quiétude quelle voie vous semble la plus appropriée²⁶».

b) Les rapports des censeurs

Voyons maintenant qui étaient les deux censeurs et à quel résultat ils étaient parvenus. Le premier était Mario von Galli (1904-1987), collaborateur à l'Institut d'apologétique de Zurich et qui se trouvait donc, localement, à la disposition du vice-provincial. Le second était le dogmaticien Franz Lakner (1900-1974) qui, après la fermeture par les nazis de la faculté de théologie d'Innsbruck avait mis sur pied, avec d'autres collègues comme lui exilés en Suisse, une activité limitée d'enseignement à Sion. Les censeurs se contredisaient dans leur appréciation

22. L'amitié durable de Balthasar pour Lerch remonte à leurs années d'études à Zürich. Voir Manfred LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde. Neun Korrespondenzen* [Hans Urs von Balthasar et ses amis littéraires. Neuf correspondances], Würzburg, 2007, pp. 58-61 (Le «cercle d'amis zürichoïses»).

23. Carte postale de Balthasar à Emil Lerch: sans lieu ni date; cachet de la poste: Sion, 7 août 1941.

24. Lettre de Balthasar à Richard Gutzwiller: Sion, 22 septembre 1941 (PAZ = Archives provinciales de Zürich).

25. Lettre de Balthasar à Richard Gutzwiller: Bâle, 20 novembre 1941, PAZ.

26. Lettre de Richard Gutzwiller à Balthasar: sans lieu, 14 janvier 1942, PAZ.

— *L'incroyable histoire de la genèse du livre de H. U. v. Balthasar*

d'ensemble. En disant « *censeo illum [librum] in lucem edi posse, factis emeliorationibus indicatis*²⁷ », Mario von Galli donnait en fait son feu vert à la publication. Il indiquait sur un feuillet annexé six points qui lui semblaient devoir être améliorés. Le point central était le deuxième : « l'accès à la connaissance de Dieu par la *ratio naturalis* me semble être indispensable pour les catholiques sinon on ne peut plus tenir la rationalité de la foi. Le livre garantit cet accès en particulier dans le chapitre apologétique. D'après moi on ne saurait y trouver des points contredisant la doctrine définitive de l'Église. Cependant la position de l'auteur ne recouvre pas la position universellement tenue par l'Église. Il s'agit en fait de la tentative de définition d'une position-limite qui peut être tenue par un théologien catholique²⁸ ». Von Galli mettait surtout en garde l'auteur pour ses attaques violentes envers la théologie d'école dans la partie introductive du manuscrit : « Des expressions comme « gribouillage catholique », etc. doivent être évitées et l'on doit accorder au consensus des théologiens, qui ne tire pas son autorité de lui-même mais de la relation de ces théologiens avec le magistère ecclésiastique, le respect qui lui est dû²⁹ ». À la différence de Mario von Galli, Franz Lakner, après en avoir discuté avec ses collègues Franz Dander (1901-1991) et Dominikus Thalhammer (1902-1965), parvenait à un autre résultat : « Comme jugement définitif, je dirais plutôt ceci : *“Scriptum edi non potest; existimo tamen adhibitis correctionibus et novae revisioni subiciendum illud probabiliter approbandum fore*³⁰ ». Il y a beaucoup de bonnes choses dans ce travail mais l'on ferait un mal considérable au Père si on lui accordait la permission d'imprimer. Car je pense que le livre serait presque sûrement mis à l'index. [...]. Ma décision s'appuie en dernière analyse sur le fait que l'auteur s'écarte de la position commune sur un point de doctrine très important et qu'il la contredit³¹ ». En conclusion, il se prononçait pour la soumission du manuscrit à la décision des super-censeurs de Rome.

Autour de Pâques 1942 apparurent deux nouveaux rapports des censeurs dont je crois pouvoir expliquer l'existence par le fait que Balthasar, suivant les conseils de Gutzwiller, avait modifié le manuscrit et l'avait à nouveau soumis à la censure. Le 2 avril 1942 Franz Lakner, qui

27. « Je suis d'avis que ce livre peut être édité » (formulaire signé et daté par Mario von Galli, PAZ).

28. Feuillet d'accompagnement de Mario von Galli, PAZ.

29. *Ibid.*

30. « Cet écrit ne peut pas être publié ; je suis cependant d'avis qu'après les corrections souhaitées, il puisse être soumis à une nouvelle censure qui lui sera probablement favorable. »

31. Lettre de Franz Lakner au Provincial : Sion, 2 janvier 1941 (il s'agirait plutôt de 1942!).

dirigeait maintenant les opérations, avait envoyé les nouveaux rapports de censure à Zürich. Ils émanaient de Dominikus Thalhammer et de Johannes B. Umberg (1875-1950). Les deux censeurs parvenaient à la même conclusion: «*Ideo censeo: Scriptum edi quidem posse, quasdam tamen correctiones adeo necessarias esse ut sine illis librum edi non posse iudicem; alias tantum utiles fore ad opus perpoliendum; quae correctiones priores et posteriores notatae sunt in folio separato*³²». Umberg réunit dans son annexe un dossier de points tirés du Denzinger tandis que Thalhammer recensait cinq «*condiciones sine qua non*». Dans le mémoire qui les accompagnait, dû à la plume de Franz Lakner, on insistait plus simplement sur la question de la connaissance naturelle de Dieu par la raison humaine au sens que le premier concile du Vatican avait défini³³ mais surtout sur l'opportunité qu'il y avait à publier le texte: «Est-il opportun pour la Compagnie [de Jésus] en Suisse³⁴ de faire paraître un ouvrage sur et «contre» un professeur protestant lui-même fortement contesté dans son propre camp, ouvrage dans lequel on s'efforce, en s'écartant de l'enseignement commun des théologiens, d'établir des contacts et des ponts même si c'est de manière recevable?³⁵»

c) La censure romaine

À côté des questions doctrinales, il y avait donc aussi des questions concernant l'opportunité de la publication, ce dont le conseil de la vice-province de Suisse devait aussi s'occuper. Le compte-rendu du 17 avril 1942 fait observer que «le livre du P. Balthasar sur Barth a rencontré des difficultés à la censure et doit être à nouveau examiné, cette fois-ci par un censeur de Rome³⁶». Le super-censeur romain écrivit son rapport

32. «C'est pourquoi je m'accorde à dire ceci: l'écrit peut être publié quoique certaines corrections soient très nécessaires, sans lesquelles le livre ne pourra pas être publié; d'autres corrections [d'ordre stylistique] ne sont utiles que pour en polir la forme; les unes et les autres sont indiquées sur feuillet séparé» (formulaire daté et signé par Dominikus Thalhammer et par Johannes B. Umberg, PAZ).

33. «Est-il opportun dans la situation intellectuelle d'aujourd'hui et de plus dans l'aire culturelle germanophone, de laisser paraître un ouvrage philosophico-théologique où l'on s'en tient au minimum doctrinalement possible en ce qui concerne les capacités naturelles de la raison humaine? Il faut réfléchir au fait que dans les cercles théologiques actuels on est enclin à considérer cette doctrine qui sous-évalue nature et raison, comme la dernière ramification du fidéisme et du modernisme» (Lettre de Franz Lakner au provincial: Sion, 2 avril 1942, PAZ).

34. Lakner fait allusion au paragraphe concernant les jésuites dans la Constitution fédérale (article 51), daté de 1874, qui a interdit à la Compagnie toute activité publique. Ce n'est que par referendum du 20 mai 1973 que cette interdiction a été levée.

35. Lettre de Franz Lakner au Provincial: Sion, 2 avril 1942, PAZ.

36. Compte-rendu du conseil de la Missio Helvetica, fascicule 1936-1945, p. 84, PAZ.

— *L'incroyable histoire de la genèse du livre de H. U. v. Balthasar*

en août et le vice-provincial l'avait en main le 9 septembre 1942. Le rapport, rédigé en latin, cite une série de phrases allemandes tirées du manuscrit qui permettent de tirer une conclusion sur son ampleur³⁷. En ce qui concerne les points critiqués, le super-censeur se range à l'avis des censeurs provinciaux et résume ainsi son jugement : « *Liber uti nunc est facilius damnum lectori catholico offerre potest quam utilitatem ; et ipse Barth fortasse iudicabit opus esse vere "iesuiticum"* »³⁸. L'Assistant du Général, le P. Karl Brust (1890-1949), auquel Balthasar avait fait appel après avoir reçu la censure romaine, intervint et déclara que la question de l'opportunité devait être laissée à la décision de la province suisse. La décision définitive tomba le 24 novembre 1942. Le compte-rendu s'exprime ainsi : « Le livre du P. Balthasar sur l'*analogia entis* a été examiné à Rome par un super-censeur qui a formulé de nombreuses critiques. À une lettre de Balthasar au P. Brust, le super-censeur répondit que se faisait jour dans le livre la tendance à suivre Karl Barth jusqu'à l'extrême limite, en outre sans que cela soit clairement dit. Ces messieurs de Sion renoncèrent à demander un nouvel examen. Le danger réside dans le fait que l'éditeur [l'auteur !] soit attaqué et désavoué du côté catholique et peut-être même par Rome. Il doit renoncer à son entreprise car elle est inopportune aussi bien dans la perspective d'une controverse avec les protestants qu'eu égard aux difficultés qu'il pourrait rencontrer dans son propre camp³⁹. »

d) La publication en articles

Le destin du livre sur Barth semblait donc définitivement scellé. Pendant des mois on n'en trouve plus trace dans la correspondance de Balthasar avec ses supérieurs. Pourtant, peu avant Noël 1943, le Père fait état d'une visite chez les dominicains de Fribourg et il rapporte « qu'ils ont été si passionnés par mon Barth qu'ils me pressent de leur confier l'ensemble du manuscrit pour leur nouvelle collection d'études thomistes. Je leur ai montré mon hésitation ; ils ne voulurent rien entendre. Cela leur paraissait si thomiste, etc. ! Je n'osais rien leur dire de Rome [...]. Bel embarras !⁴⁰ » Le P. Gutzwiller répondit le 23 décembre et prit une décision claire, liée à sa fonction : « Je sais que vous avez plus ou moins l'impression que je suis un frein. Mais c'est parce que j'ai

37. La page la plus avancée qui est citée est la p. 321.

38. « Le livre tel qu'il se présente peut davantage nuire au lecteur catholique que lui servir. Et Barth lui-même pourrait très bien juger cet ouvrage vraiment "jésuistique" » (*Iudicium Superrevisoris* [jugement du super-censeur], Rome, 20 août 1942, PAZ).

39. Compte-rendu du conseil de la Missio Helvetica, fascicule 1936-1945, p. 97, PAZ.

40. Lettre de Balthasar à Richard Gutzwiller, Lucerne : Im *Zöppli* 3, sans date (avant le 23 décembre 1943), PAZ.

toujours en vue le bien du tout dont j'ai la responsabilité⁴¹». Gutzwiller qui était très conscient des dons intellectuels de Balthasar et qui appréciait beaucoup son travail auprès des étudiants, s'efforça de trouver un compromis. Au lieu d'éditer le livre dans la série des *Études thomistes*, on pourrait le diviser en fascicules à paraître dans une revue. «De cette façon nous allons au devant des désirs de Rome. Car la parution de petits opuscules présente un tout autre aspect que la publication en règle d'un gros ouvrage de dogmatique⁴².» L'auteur commença par montrer son embarras puis se rallia bientôt au compromis. C'est ainsi que parurent dans la revue *Divus Thomas* des dominicains de Fribourg les deux articles mentionnés au début⁴³. Le projet a dû s'arrêter là car le troisième article prévu, qui traitait de la question controversée de la connaissance naturelle de Dieu, ne fut pas publié. Le livre disparut alors complètement de cette scène agitée. D'autres questions et des difficultés à vrai dire beaucoup plus grandes occupent alors la correspondance car dès l'été 1946 commence à apparaître ce qui sera au centre, «le cas Balthasar», c'est-à-dire la question de son relèvement des vœux perpétuels et la constitution, complexe, avec Adrienne Kaegi-von Speyr, de son Institut séculier, la *Johannes Gemeinschaft*.

2. La série de conférences «Karl Barth et le catholicisme», hiver 1948-1949

Ce n'est qu'en 1948 que la question de Barth réapparaît, à l'occasion d'une série de dix conférences que Balthasar, comme il en avait l'habitude depuis maintenant des années⁴⁴, allait tenir dans le cadre des manifestations de «l'Association pour la culture chrétienne» à la salle Bernouillianum de Bâle. Le sujet, «Karl Barth et le catholicisme», éveilla l'attention tant de l'évêque de Bâle, Franziskus von Streng (1884-1970) que du vice-provincial. Celui-ci avait d'ailleurs changé. Depuis le 4 mars 1947 c'était le P. Karl Thüer (1904-1984), un ancien missionnaire populaire, qui occupait ce poste. Du fait que ces conférences, qu'en règle générale Barth suivait du premier rang avec le plus grand intérêt, n'ont qu'un rapport ténu avec la genèse du livre, je ne développerai pas davantage ce point et je passerai tout de suite au dernier.

41. Lettre de Richard Gutzwiller à Balthasar : sans lieu, 23 décembre 1943, PAZ.

42. *Ibid.*

43. Voir plus haut la note 9.

44. On trouve la liste des sujets (à corriger et lacunaire) de ces séries de conférences dans : «Hans Urs von Balthasar, Unser Auftrag. Bericht und Weisung» [Notre mission. Rapport et directive], Freiburg, 2004, p. 72.

— *L'incroyable histoire de la genèse du livre de H. U. v. Balthasar*

3. *Le second livre (publié) sur Barth* : Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie

La décision la plus difficile qu'eut à connaître Balthasar, sa sortie de la Compagnie de Jésus (11 février 1950) fut en même temps le point de départ d'une nouvelle tentative de publication du livre sur Barth.

a) La composition

Peu après son retour d'une grande tournée de conférences en Allemagne qui avait aussi pour but, avec les honoraires reçus, de contribuer à son entretien, Balthasar adressa une lettre au chancelier du diocèse de Coire. Celui-ci lui avait proposé une charge d'assistant à St. Moritz, dans les Grisons. Le théologien renvoya à son projet « qui traîne déjà depuis dix ans d'écrire un livre sur Barth – avant de passer aux Pères⁴⁵. Je suis en plein travail, j'ai besoin d'une grande bibliothèque et de rester en contact avec Barth lui-même. Si j'ai quelques semaines, ou même trois mois de quiétude, le livre sera fini. J'ai un accord avec Hegner qui le publiera à l'automne [1950], si la relecture en est faite d'ici-là⁴⁶ ». Le manuscrit doit avoir été achevé en juin parce que l'on parle déjà de relecture.

b) Les compte-rendus

Karl Rahner ne pouvant assurer la censure pour cause de surcharge de travail, Balthasar prit langue avec Robert Grosche (1888-1967), doyen de la ville de Cologne. À la demande de l'évêché de Coire, Grosche produisit un rapport (non daté) qui s'achève par cette affirmation : « Je n'ai aucune objection théologique à formuler contre cet écrit pris dans son ensemble⁴⁷ ». Le censeur fait marque de son approbation pour l'approche historico-théologique et pour le haut niveau de l'œuvre, il célèbre la présentation soignée de la théologie de Barth, particulièrement précieuse pour ceux qui ne connaissent pas encore les tomes de la *Dogmatique théologique*. Cela s'applique à l'Allemagne où,

45. Le projet sur les Pères de l'Église ne fut pas réalisé. Voir Manfred LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasars Plan einer neuen Bibliothek der Kirchenväter. Rekonstruktionsversuch eines nicht verwirklichten patristischen Grossprojektes (um 1950)* [Le projet de Balthasar « d'une nouvelle bibliothèque des Pères de l'Église ». Essai de reconstruction d'un grand projet patristique qui ne fut pas réalisé (autour de 1950)], in : id., *Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger. Fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942-1967)*, [Hans Urs von Balthasar, auteur, éditeur et libraire-éditeur. Cinq études sur ses collections], Würzburg 2002, pp. 257-301.

46. Lettre de Balthasar au chancelier Vonderach : Zürich, Im Schilf 3, 18 mars [1950] (voir note 14), BACH.

47. Expertise de Robert Grosche, BACH.

à cause des restrictions causées par la guerre, ces volumes n'avaient pu être diffusés. S'arrêtant sur la deuxième partie de l'ouvrage, il relève ceci : « On montre en particulier que le problème de la dialectique entre jugement et grâce a également été abordé par la théologie catholique et qu'une solution rendant possible le dialogue a été trouvée, solution qui a pour elle non seulement la patristique mais aussi la haute scolastique, solution encore qui ne doit pas être considérée comme extrinsèque du point de vue partiel de la scolastique tardive. On pose la question décisive de savoir si lorsque la question de la nature et de la grâce, ou pour parler comme Barth la question de la création et de l'alliance, est moins abordée à partir d'un concept hypothétique de nature qu'à partir de la christologie, il reste encore des différences qui justifient la division entre confessions. La valeur du livre tient avant tout à ce que cette question, une fois posée, apparaît inéluctable⁴⁸ ».

À la différence du second censeur – Grosche –, le premier – Johannes Feiner – qui a remis son texte le 14 novembre en ayant eu connaissance de celui de Grosche, insiste davantage sur la situation de politique ecclésiastique. En connaisseur de la scène théologique suisse, il est conscient des dangers qui pourraient menacer l'ouvrage et recommande de faire paraître le livre en Allemagne avec l'imprimatur de l'archevêché de Cologne⁴⁹.

Un nouvel élément allait retarder l'impression du manuscrit.

c) Le feu rouge de la « Civitas »

L'encyclique *Humani generis* venait de paraître en août 1950. Dans la livraison de novembre 1950 de la revue *Civitas* de l'Association des étudiants suisses, le dominicain Pius Künzle (1915-1979) se lançait dans une polémique contre la « Nouvelle Théologie » et justifiait sa condamnation⁵⁰. Balthasar fut d'autant plus choqué qu'il avait déjà fait revenir de chez l'éditeur de Cologne les épreuves pour les retravailler en conformité avec les points de doctrine que Pie XII venait de réaffirmer. Lorsque Barth l'apprit, il dit avec humour : « Si vous devez rajouter de l'eau dans la deuxième partie, mettez au moins de l'eau gazeuse, que

48. *Ibid.*

49. On ne trouve dans les « Archives historiques de l'archevêché de Cologne » aucune mention d'une demande d'imprimatur faite à l'archevêché. On s'est donc satisfait de l'imprimatur de Coire en se contentant de la formule *Mit kirchlicher Druckerlaubnis* [avec l'autorisation d'imprimer de l'Église].

50. Pius KÜNZLE, *Zur Enzyklika « Humani generis »*. *Geschichte und Verurteilung der « Neuen Theologie »* [De l'encyclique « *Humani generis* ». Histoire et condamnation de la « Nouvelle Théologie »], in : *Civitas* 6, 1950-1951, p. 74-86.

— *L'incroyable histoire de la genèse du livre de H. U. v. Balthasar*

cela fasse au moins quelques petites bulles!⁵¹» Balthasar se plaignit au chancelier de Coire : « À cause du nouveau numéro de *Civitas*, j'ai dû encore faire revenir le manuscrit de Cologne et j'ai dû encore le remanier et l'édulcorer. Ces OP décortiquent la parole du Pape d'une manière si étroite, si partisane et si injuste qu'on peut se demander avec terreur s'il s'agit encore de théologiens ou de chasseurs de scalps. Et comme je tiens à ma tignasse, je préfère éviter. La théologie traverse une bien triste situation!⁵²»

d) La publication en octobre 1951

Le livre fut enfin publié en octobre 1951. La dédicace de l'exemplaire envoyé par Balthasar à Barth est datée du 9 du mois⁵³. Lorsque le théologien, à l'occasion d'un voyage à Rome en mai 1952, remit un exemplaire du livre au Pape Pie XII lors d'une audience⁵⁴, s'achevait ainsi, en heureux épilogue, la genèse difficile du livre, une histoire qui pour lui avait été particulièrement dramatique et sans doute bien douloureuse.

III – Remarque conclusive

Je me suis limité à retracer le processus dramatique d'édition du livre. Une autre perspective, très intéressante, aurait été de comparer le second livre, celui qui fut publié, et le premier, celui qui resta à l'état de manuscrit. Celui-ci est en effet déposé aux Archives Balthasar de Bâle. La demande courtoise que j'avais faite pour jeter un coup d'œil sur le manuscrit sous embargo depuis plus de 67 ans – ce qui n'a plus guère de sens – fut rejetée au motif que les Archives n'étaient pas encore ouvertes au public. Une telle comparaison aurait permis de voir si l'auteur a repris ou non des parties plus ou moins importantes de son premier manuscrit ou bien si le livre publié, qui passe en revue les nouveaux tomes de la *Dogmatique théologique* (jusqu'au III/3 inclus) a

51. Lettre de Barth à Balthasar : Bâle, 20 octobre 1950, KBA n° 9250.216.

52. Lettre de Balthasar au chancelier Vonderach : sans date ni lieu [après le 15 novembre 1950].

53. Dédicace manuscrite : « Pour Karl Barth/Hans Urs von Balthasar/en la fête de Saint Denis/9 octobre 1951 ».

54. J'ai pu lire dans une circulaire (du 20 mars 1949) envoyée par Mme Charlotte Bergengruen une relation de la manière dont se déroulaient ces audiences : les invités se retrouvaient dans une salle du Palais Apostolique et devaient s'aligner le long des murs, puis le Pape les passait en revue et saluait chacun. Au terme, il donnait sa bénédiction apostolique. Voir : *Über Werner Bergengruen (1892-1964), lettres de Rome 1948-1949* (Baden-Badener Symposien III), Baden-Baden, 2009, p. 90-93.

THÈME _____ **Manfred Lochbrunner**

complètement été réécrit⁵⁵. Il reste à espérer que cette comparaison ne soit pas renvoyée aux calendes grecques !

Je ne peux m'empêcher de penser que le livre sur Barth, avec sa difficile genèse, constitue un livre décisif quant à l'œcuménisme. On peut bien sûr se poser des questions oiseuses : une parution pendant les années de guerre aurait-elle eu grand retentissement ? Souvenons-nous que les volumes de *L'Apocalypse de l'âme allemande* parus à cette époque n'ont pas trouvé une audience très large. Aurait-elle influencé le mouvement œcuménique alors en train de se former ? Il faut se rappeler que le livre n'a vu le jour qu'après avoir surmonté la censure infligée par la Compagnie. Derrière ces censeurs, il y avait des théologiens, formés par la néoscholastique, qui pensaient plus en termes de théologie de controverse qu'en termes de théologie œcuménique. Le manuscrit eut la chance, à Coire, de tomber entre les mains de théologiens qui avaient déjà fait un mémoire sur la néoscholastique et qui étaient sensibles à l'œcuménisme : c'est ce qui lui conféra sa chance et lui permit de devenir un moteur œcuménique dans la réflexion théologique de haut niveau. Avec sa monographie sur Barth, Balthasar a donné un étalon auquel ont pu se mesurer les autres interprètes de Barth⁵⁶. Cette monographie constitue une œuvre de pionnier, de théologie œcuménique « avant la lettre ».

Manfred Lochbrunner, né en 1945, prêtre, docteur en théologie, enseigne la dogmatique et l'histoire des dogmes à la Gustav-Siewerth-Akademie, à Weilheim-Bierbronnen, et est en charge de la paroisse St. Stephan à Bonstetten. Dernière publication : *Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen : sechs Beziehungsgeschichten, Echter Würzburg 2009*.

55. Dans une lettre adressée à son ami philosophe Alois Dempf (1891-1982) (Bâle, 12 avril [1954]), Balthasar présente ses excuses pour le manque d'unité du livre en disant qu'il « n'avait tout simplement pas eu le courage de le reprendre de fond en comble ». Voir Manfred LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelporträts* [Hans Urs von Balthasar et ses amis philosophes. Cinq portraits croisés], Würzburg, 2005, p. 135.

56. Voir par exemple le témoignage de Hans KÜNG dans son autobiographie, (cité dans l'article de Henrici p. 47).

Denis MÜLLER

« Forme de pensée protestante » et « forme de pensée catholique » ?

Le débat autour d'une théologie christocentrique intégrative
et vraiment dialectique

1. Sens et visée de la notion de *Denkform*

Je suis heureux et honoré d'être convié, comme protestant et comme Suisse, à un dialogue au sujet du très grand livre de Balthasar sur Barth, ces deux géants de la théologie suisse !

Je le suis d'autant plus que mon initiateur à ce dialogue fut mon professeur de dogmatique et de morale à Neuchâtel le pasteur Jean-Louis Leuba, qui fut étudiant de Barth à Bâle en 1936-1937, puis pasteur de l'Église française de Bâle de 1940 à 1954 et ne cessa de discuter avec Barth et Balthasar comme on en trouve des traces directes dans le *Barthbuch* de Balthasar et indirectes dans *L'humanité de Dieu* en 1956 (il n'est pas bon d'inverser l'ordre de l'événement et de l'institution, y affirme Barth contre la thèse de Leuba de 1950)¹.

*

Mon questionnement initial, lorsque j'ai annoncé cette contribution « protestante » au sujet du livre de Balthasar sur Barth, était le suivant : en quel sens Balthasar parle-t-il de *Denkform* (forme de pensée) au sujet de Barth ? Et quelles sont les retombées dans son dialogue avec son illustre ami protestant – retombées non seulement pour la comparaison entre différents types de *Denkformen* (catholique ou protestante, philosophique

1. Voir à ce propos Denis MÜLLER, « Jean-Louis Leuba : Transcendance et dialectique », in Stephan LEIMGRUBER et Max SCHOCH (éds.), *Gegen die Gottesvergessenheit* (Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert), Basel-Freiburg-Wien, Herder, 1990, 546-560.

ou théologique, substantielle ou formelle)², mais, plus largement, pour une reprise et une reconstruction chrétienne, œcuménique et fondamentale, par delà les rideaux et les murs qui balisent et parfois clôturent le territoire des confessions et les exclusivismes confessionnels ?

Ma question, à la lecture plus serrée du chef-d'œuvre balthasarien, n'en est devenue que plus complexe et plus ardue, au point que mon intervention doit garder la marque d'une fragile esquisse en attente de différenciations plus fines et plus ciblées.

La question fondamentale, en effet, n'est pas tant celle de la différence confessionnelle des formes de pensée que celle, plus dense, de la compréhension même d'une théologie originale et responsable, devant le forum de la culture contemporaine, compte tenu des trajectoires de la Tradition plurielle, certes, mais aussi de l'exigence d'une pensée libre. Balthasar et Barth, par delà tout ce qui les sépare, se comprennent, à cette époque au moins, comme des *hétérodoxes* et non comme des paléo- ou des néo-orthodoxes. Il ne s'agit pas pour eux de retourner à la vérité traditionnelle, mais de s'ouvrir, *hic et nunc*, à la vérité agissante de la révélation évangélique.

Au chapitre XII de la traduction française (257ss), Balthasar effectue un tournant particulièrement important. L'intention, *das Anliegen* (181), voilà ce qui est en jeu dans cet éclairage, un éclairage latéral par lequel l'auteur va se situer face à Barth, le questionner, en se décentrant par rapport à lui. Il le précise : ce n'est pas d'abord une critique, mais un éclairage.

La différence qui justifie ce déplacement, ce décalage, est celle de la matérialité et de la forme. Balthasar, soulignons-le, lie étroitement l'idée de forme à celle de l'intention, *Absicht*. Atteindre à la forme, et, spécifiquement, comme il va le développer plus avant à la forme de pensée, ce n'est pas quitter le sol solide du contenu en faveur de considérations formelles de méthode, c'est, tout au contraire, s'intéresser à la visée la plus profonde de Barth.

2. Sur la notion de *Denkform* et ses différents sens possibles, voir l'étude de Son-Tae KIM, *Christliche Denkform : Theozentrik oder Anthropozentrik ? Die Frage nach dem Subjekt der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar und Johann Baptist Metz*, Fribourg, Universitätsverlag, 1999 et les remarques de Vincent HOLZER, « La réception de la théologie de Hans Urs von Balthasar », 8 mai 2002, www.catho-theo.net/spip.php?article35, 3-4 (consulté le 9 septembre 2009). Pour un exposé approfondi de la pensée de Balthasar en comparaison avec Rahner, voir Vincent HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris, Cerf, 1995. L'étude la plus approfondie au sujet de la réception catholique de Barth est désormais celle de Benjamin DAHLKE, *Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Tübingen, Mohr Siebek, 2010 ; voir ma présentation de cet ouvrage ; « De Przywara à Balthasar : La réception catholique de Karl Barth en perspective germanophone. Étude critique », RETM 263, 2011, 97-109.

À peine a-t-il annoncé ce programme – la reconstruction, en somme, du projet fondamental de Barth – que Balthasar recourt immédiatement à une comparaison musicale, celle-là même qui, nous semble-t-il, va constituer le leitmotiv de sa lecture. Du *Römerbrief* à la *Dogmatique ecclésiastique*, nous passerons en effet du « coup de cloche retentissant » à la symphonie. Le son du *Römerbrief* est littéralement un *Klang*, un coup. Un coup prophétique qui se laisse définir comme un zèle dévorant de Dieu, une jalousie et une envie du vrai Dieu. La « différence qualitative infinie », concept célèbre s'il en est, repris de Kierkegaard, pourra bien être retirée vu son évident raccourci théologique, elle continuera cependant à donner le ton, on pourrait dire comme une basse continue (métaphore que Balthasar n'emploie pas comme telle)³.

Avant même d'exposer la *Denkform* de Barth, puis de la comparer et de la confronter à la *Denkform* catholique (qu'il y en ait une ou plusieurs [283], mais on verra que Balthasar, fondamentalement, pense qu'il n'y en a qu'une) – Balthasar fait un détour essentiel, qui permet de saisir sa compréhension profonde de la notion de forme de pensée, et de toucher du doigt qu'il ne s'agit en rien ici d'une formalité de type méthodologique ou néo-kantien : le chapitre XIII sur la *praedestinatio gemina* est probablement la clef fondamentale, à la fois méthodologique et substantielle du livre, en ce qu'il établit cette prédestination double, ou plus exactement cette prédestination jumelle et dialectique de type moniste, comme nous verrons, en clef herméneutique et dogmatique de la pensée de Barth.

L'interprétation de Balthasar est d'une audace et d'une originalité extrêmement remarquables : il soutient en effet que la manière dont Barth, dans son traité de l'élection (II/2), renverse la doctrine calvinienne de la double prédestination, relève d'un monisme hétérodoxe, d'une réduction christocentrique sans précédent, puisque, comme on sait, chez Barth le sauvé et le réprouvé se croisent complètement et uniquement en la personne de Jésus-Christ.

Relevons ici tout ce qui, dans l'analyse de Balthasar, tend à appuyer l'accentuation du *monos*, au double sens du singulier et de l'unique, de l'incarné et de l'exclusif. *La dialectique de Barth est un monisme christocentrique radical et irréductible. C'est la version moniste de la christocentrique qui est contestée par Balthasar, non la christocentrique comme telle, dont il partage l'intentionnalité avec Barth.*

Une des difficultés de la réception protestante et de Barth et du livre de Balthasar sur Barth est ainsi balisée avec perspicacité et puissance ; car de deux choses l'une : ou bien ce radicalisme barthien exprime la *Denkform* structurelle et centrale de toute forme de pensée protestante,

3. Sur la dimension esthétique chez Balthasar, voir Jean-Louis SOULETIE, « "Raison esthétique" et herméneutique christologique chez Balthasar », 15 juillet 2009, www.catho-theo.net/spip.php?article238, 1-5 (consulté le 9 septembre 2009).

et alors la comparaison et l'opposition entre forme de pensée protestante et forme de pensée catholique n'en deviennent que plus antithétiques. Mais alors on ne comprendrait plus rien à l'attraction qu'éprouve de toute évidence « l'ami de l'autre bord » (Barth, *L'humanité de Dieu*) pour la christocentrique barthienne ; ou bien la forme de pensée barthienne n'est qu'une forme possible, parmi d'autres, au sein du pluralisme protestant, et l'affinité élective paradoxale de Balthasar envers Barth n'est pas seulement une marque de leur commune hostilité au libéralisme et au rationalisme théologiques, mais elle est du même coup la signature d'une connivence entre eux en faveur d'un christianisme de rupture, hétérodoxe et provocateur, hors de toute orthodoxie conventionnelle, mais ouvrant peut-être, dès lors, les vannes d'une nouvelle orthodoxie, plus radicale encore que la plus *radical orthodoxy* qui soit !

Une autre métaphore dirige Balthasar dans sa compréhension critique de Barth : celle du point (voir 300ss). Signature du monisme hétérodoxe voire hérétique de Barth, le point exprime et concentre la radicalité de sa position théologique, son perspectivisme absolu. De même que la révélation de Dieu est ramenée à l'absoluité d'une stricte et d'une pure révélation de soi, en sa posture transcendantale et originaire, de même l'élaboration transcendantale de la théologie nous réduit à un point d'attaque unique et tout-puissant, auto-suffisant et auto-référentiel. Le point, comme chez Schleiermacher, est unique, originaire et transcendantal, mais tant s'en faut que la formalité centrale du point de vue revienne à une identité de contenu. Dans la différence abyssale entre Schleiermacher et Barth, telle que tente de la reconstruire Balthasar, la convergence formelle, comme retour à l'origine, se décline en antithèse matérielle : l'auto-révélation *objective* de Dieu – comme Sujet infini – prend la place du simple sentiment humain de dépendance absolue.

Il y a donc un « point absolu du système » (304), chez Barth, comme dans tout idéalisme, qu'il soit objectif (Hegel) ou subjectif (Schleiermacher). C'est sur cette thèse que Balthasar commence à émettre des doutes. Car Balthasar soupçonne Barth, aussi bien celui de la *Dogmatique* que celui du *Römerbrief* II, de succomber, comme Schleiermacher, à une *méthode idéaliste* fondée sur une *philosophie de l'identité* (306). Il voit ce danger déjà dans le fait que le point absolu du système, où se nouent la Parole de Dieu et la foi de l'homme, s'exprime dans l'Esprit Saint compris comme « réalité subjective de la révélation ». Dans l'Esprit se réalise la fusion de Dieu et de l'homme, de même que, sur la croix, se réalise l'identification de la grâce et du péché – en fait, la dissolution du péché dans la grâce – et se comble le fossé entre le réprouvé et le sauvé.

Tel est le paradoxe où, par cercles concentriques et recours à des variations métaphoriques (le point, la musique, l'esthétique), Balthasar

nous conduit, en acculant pour ainsi dire Karl Barth à sa solitude radicale, lieu de son originalité la plus grande et de sa possible « hérésie » ou « hétérodoxie » : d'une part, Barth dénonce le « délayage idéaliste » (304 ; texte allemand, p. 216) du christianisme (ou de la christianité) par les Lumières – et d'une autre part, non moins radicale, par un geste tout aussi originaire, il interprète et subvertit le Christ et le christianisme en termes d'identité, d'origine unique, de monisme radical. À l'idéalisme rationaliste des Lumières, Barth oppose en somme un idéalisme transcendantal de la Révélation et de la Subjectivité infinie de Dieu. On remarquera à quel point, par-delà ce langage anti-moderne et anti-idéaliste, Balthasar annonce et anticipe la reconstruction de la pensée barthienne aussi bien par Trutz Rendtorff que par Wolfhart Pannenberg : ensuite, il appartiendra à chacun de se situer envers la modernité et la raison, et il ne fait pas de doute à mes yeux que Rendtorff est le seul des trois à plaider ici pour une réception théologique positive de la modernité et de la raison.

2. *Denkform* catholique et *Denkform* protestante, ou deux manières de faire la synthèse entre théologie et philosophie

Balthasar, lui, semble vouloir construire une critique théologique radicale de la modernité, qui échappe aux retours de manivelle idéaliste et moderne de la critique barthienne des Lumières. Balthasar oppose sans partage la forme de pensée catholique, comme forme de pensée anti-moderne parce que pré-moderne, à la forme de pensée protestante moderne, qu'elle prenne la forme d'un libéralisme chez les libéraux ou d'un gnosticisme chez Barth.

Il nous faut serrer néanmoins encore de plus près l'opposition construite par Balthasar entre la *Denkform* catholique (telle que du moins il la comprend) et la *Denkform* protestante mais singulière de Barth, interprétée comme un monisme idéaliste et gnosticisme.

Dans le chapitre XV décisif sur l'origine, Balthasar se demande, une fois de plus, s'il n'y aurait pas une continuité entre le Barth de l'analogie et celui de la dialectique, alors même que toute sa propre lecture de Barth semble reposer sur la distinction entre ces deux périodes (lecture affinée et contestée depuis, notamment par McCormack, Lohmann, Chalamet et Heitmann). Il creuse même davantage dans les écrits pré-dialectiques du jeune Barth (*Moderne Theologie und Reichgottesarbeit*, de 1909, puis la conférence intitulée « *Der christliche Glaube und die Geschichte* » – Neuchâtel, 1910 – et celle de Lenzburg en 1913 sur « *Der Glaube an den persönlichen Gott* »). Avec sa perspicacité pointue, Balthasar

détecte et décode dans ces écrits de jeunesse un leitmotiv puissant : le « radicalisme du caractère inobjectivable et de l'impossible réification du religieux » (311 = 221 : « *Radikalismus der Ungegenständlichkeit und Nicht-Objektivierbarkeit des Religiösen* ») (texte de 1909), le caractère historique non déductible de l'événement Christ comme avènement de l'individuel (texte de 1910), la personnalité humaine constituée à partir de la divinité du Christ (texte de 1913).

Dans ces trois exemples, à la conceptualité incertaine et flottante, s'impose une ligne directrice d'interprétation, une ligne à la fois platonicienne et transcendantale, tendant à réduire la pluralité à l'Un et à l'Unique. La marque concomitante de Schleiermacher et de Hegel y est frappante.

Balthasar insiste sans ambages sur cette dominante idéaliste de la forme de pensée barthienne. Tout est organisé dans le sens de l'identité et de l'unicité. Le fait que le Christ soit érigé en centre critique et en noyau dur de la théologie (ce que Balthasar va louer et recevoir très positivement, au point de paraître comme le plus barthien des critiques catholiques de Barth !) n'empêche pas que cette figure du Christ ne soit la simple traduction de la victoire transcendantale de l'Origine et de l'Unité comme principes d'identité. Barth ne serait ainsi, selon Balthasar, que le traducteur théologique hyper-moderne de la gnose hégélienne et du *pathos* de Schleiermacher en faveur de l'individualisme et de l'immédiateté.

C'est cela même qui fait la continuité de l'œuvre de Barth selon Balthasar : le *contenant idéaliste* (319) ne cesse de l'emporter sur le contenu réformé et « évangelique » (au sens étymologique). En fait, la forme de pensée barthienne est une construction culturelle mixte, fondée sur le mode de pensée triple de Paul, Luther et Schleiermacher, et non pas simplement sur les deux premiers comme le comprenait généralement la vulgate barthienne : à la fin, c'est une image du monde préfabriquée, celle de l'idéalisme allemand, qui conditionne le sens même du contenu christologique et théologique de la pensée (320).

On croirait entendre Barth critiquant Bultmann ou Pannenberg ! Balthasar semble en effet penser, comme le vieux Barth, qu'une théologie chrétienne, pour être vraiment chrétienne, devrait se passer *en toute autonomie* d'une quelconque *Weltanschauung* préalable.

Or la *Denkform* que récuse Balthasar, et à laquelle il croit pouvoir opposer quasi directement la forme de pensée catholique, n'est pas une forme de pensée protestante, mais une *forme de pensée philosophique*, ou plus exactement : il conteste que cette forme de pensée (platonicienne et idéaliste) soit plus adéquate pour interpréter le christianisme que la forme de pensée aristotélicienne ou aristotélo-thomiste.

En arrière-fond, on sent bien le *schéma idéal-typique et dualiste* qui domine la lecture balthasarienne de Barth : la forme de pensée

protestante serait platonicienne – et le fait est que Schleiermacher est le plus grand platonicien de tous les Réformés avant Barth! –, la forme de pensée catholique serait aristotélicienne.

Or une telle réduction a l'inconvénient majeur de limiter le sens de la notion technique de « forme de pensée » à un « emprunt » philosophique. Je crois pour ma part que Balthasar entend davantage avec la notion de forme de pensée. Une forme de pensée, en théologie, n'est pas seulement un type de philosophie emprunté et converti par la théologie, mais une *relation structurelle ou une cohérence à la fois substantielle et formelle* entre une philosophie et une théologie, une *corrélation systématique* du contenu et de la forme, de la pensée et du croire, de la religion et du discours.

Pourtant, Balthasar emploie aussi la notion de forme de pensée pour « la forme de pensée idéaliste à l'intérieur de (sa = Barth) pensée théologique » (p. 322). Il y aurait donc en fait deux niveaux de forme de pensée, une forme de pensée idéaliste (platonicienne-hégélienne) et une forme de pensée proprement théologique, de constitution et de consistance protestantes, spécifique du geste barthien.

On voit donc bien les limites d'une approche qui consisterait à comparer forme de pensée protestante et forme de pensée catholique, ainsi que semblait l'indiquer le titre annoncé de cet exposé. La question est beaucoup plus complexe parce que beaucoup plus différenciée : l'intrication, chez Barth, entre ses emprunts philosophiques et sa pensée théologique, donne lieu, à juste titre, à une critique de la part de Balthasar, et c'est sur ce point que l'approche de Balthasar peut nous faire penser à un autre type de critique, plus récent, au sein même du protestantisme : c'est de la même manière en effet que Trutz Rendtorff mettra en question, chez Barth, une radicalisation christologique de l'autonomie remontant de fait à une conception moderne inconsciente et non pleinement assumée de l'autonomie et de la modernité ; et c'est de la même façon que Wolfhart Pannenberg contestera le subjectivisme transcendantal de Barth, transférant sur Dieu les attributs d'un sujet idéaliste moderne insuffisamment dialectisé.

D'un autre côté, on le voit bien, le principal ralliement de Balthasar envers Barth porte sur sa concentration christologique et sur son dépassement de la dialectique par une analogie de la foi. Qu'ensuite, la comparaison entre la vision barthienne de l'analogie et la vision plus classique et plus complète de l'analogie dans la tradition thomiste conduise Balthasar à déployer une interprétation moins christocentrique et moins réductrice de la christologie semble évident.

3. Différence œcuménique et reconstruction hétérodoxe

C'est cette apparente évidence que nous aimerions encore brièvement interroger en nous focalisant sur la manière dont, à la fin de son ouvrage, Balthasar exprime sa vision du renouvellement de la théologie et de la christologie, en continuité critique et en dette différenciée avec son ami protestant.

Si le recentrement christologique à la théologie trouve grâce à ses yeux, c'est au prix d'un déplacement des articulations. Balthasar ne cesse de concéder que la théologie catholique elle-même, et toute théologie nécessairement, opère des emprunts, mais l'emprunt platonicien et idéaliste, de type transcendantal, effectué par Barth (voir le chapitre final de l'exposé sur Barth, « Idéalisme et révélation »), s'avère moins convaincant que le type de synthèse qui caractérise le catholicisme selon Balthasar.

Dans sa propre présentation de la forme de pensée catholique, cette fois, Balthasar commence significativement par un long et dense chapitre sur *le thème de la nature*, où se joue, on le devine, la différence majeure entre les deux types de théologie. Manière de revenir sur le débat de Barth avec l'analogie de l'être, dont le lien avec l'analogie de la foi, pour Balthasar, bénéficie de l'harmonie dialectique et ascendante conduisant de la nature à la grâce.

Balthasar revient alors sur le christocentrisme ou plus exactement, comme dit le texte original, sur la *Christozentrik*. (471-521, chapitre intitulé « Christocentrisme » en français ; texte allemand, 335-372).

Puis il conclut par les relations de la nature et de la grâce, c'est dans ce *locus* classique que se montre, se noue et se joue la différence fondamentale.

On ne saurait manquer de noter, par delà une traduction française bonne dans l'ensemble, mais imprécise sur quelques détails (si on laisse de côté quelques coquilles, celle notamment faisant du jeune Barth le *curé* de Safenwil ! (310), à quel point l'usage du terme technique de christocentrisme, en général réservé à la critique scolaire du barthisme, manque complètement la visée proprement christocentrique et théocentrique de la *Christozentrik*, commune aux deux amis de Bâle !

Il y a bientôt trois décennies, le grand théologien et éthicien presbytérien nord-américain James Gustafson (directeur de thèse de Hauerwas et très influent du côté catholique) a conçu une brillante *Ethics in a Theocentric Perspective* (Chicago, Chicago University Press, 1981-1984), qui soutient de même une théologie calvinienne et réformée profondément christologique et trinitaire !

Un pas trop hardi dans la lumière !

Proche de Jean-Louis Leuba dans leurs échanges à Bâle, Balthasar partage pour une part les doutes de mon maître neuchâtelois : Barth est plus un prophète qu'un systématicien, et il donne la priorité à l'événement sur l'institution (la thèse de Leuba est parue en 1950 en français et en 1956 en allemand). Barth est un dogmaticien génial, dont Balthasar, beaucoup plus que Leuba, partage les intuitions créatrices et la grandiose « christocentrique », mais c'est sur ses positions *en théologie fondamentale* que Balthasar questionne radicalement Barth, rejoignant d'une autre manière inversée les critiques de Leuba ; là où Leuba déplore le manque de systématisme de Barth, Balthasar s'inquiète de *l'esprit de système* qui conduit Barth, dans sa *Denkform* la plus intime et la plus centrale, à domestiquer en quelque sorte le mystère ⁴.

Ce sont l'idéalisme et la gnose qui sont visés ici par Balthasar : « Karl Barth [...] est allé un pas trop loin (*zu tief*) dans la lumière, si bien que ses affirmations ne pouvaient plus être que systématiques » (514).

Le désaccord de Balthasar, on le sent bien, porte sur la compréhension de la christocentrique et de la justification (même s'il laissera ce thème dogmatique à Küng, comme Balthasar le souligne dans la préface à la 2^e édition de 1961), sur leur caractère ontologique d'événement qui agit de manière réelle, présente et spirituelle sur l'homme et le monde, et pas seulement de manière noétique et forensique (525). On le voit, c'est la *scission* entre la *Denkform* et le contenu christocentrique que Balthasar reproche à Barth, non pas au sens trivial d'une subordination du contenu théologique à un formalisme anthropologique transcendantal, mais au sens d'un manque de conséquence positive et synthétique de la christocentrique sur l'ontologie.

En définitive, Balthasar en appelle à une synthèse de la théologie et de la philosophie, comme si la révélation, en sa forme christologique, devait signifier le triomphe de l'harmonie sur le décrochage ; il en résulte une option préférentielle pour le passé. À l'inverse, Barth articule un autre type de synthèse, qui, pour privilégier l'analogie, ne la pense pas moins sur fond de dialectique et de décalage radical ; il en résulte un choix en faveur de la transformation prospective du présent en advenir de Dieu. La forme de pensée catholique, pour Balthasar, penche nettement du côté de la synthèse thomiste, contre toute forme de platonisme et d'actualisme. Son débat approfondi avec les différentes positions catholiques allemandes et françaises montre bien que le type de *Denkform* dominant chez Barth est tout autant une tentation catholique, alors même que Balthasar se sent plus proche des positions plus équilibrées de Bonhoeffer (*Akt und Sein*) et de Brunner (*Natur und Gnade*).

4. LEUBA a dirigé, à Neuchâtel, la thèse d'Aldo Moda, *Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero*, Bari, Ecumenica, 1976.

THÈME _____ **Denis Müller**

Balthasar admire chez Barth le geste de la christocentrique, mais c'est sa mise en musique, sa strette, au sens de l'art de la fugue, qui lui paraît manquer d'équilibre et d'harmonie. On peut se demander, en sens contraire, si la strette barthienne, en son excès, en ses déséquilibres, en ses décalages volontaires, ne correspond pas mieux à la dynamique libératrice de l'Évangile, et, finalement, à l'hétérodoxie visée par le geste balthasarien.

Denis Müller (né en 1947), théologien et éthicien protestant, professeur d'éthique fondamentale et appliquée à l'Université de Lausanne (Faculté de théologie et de sciences des religions) depuis 1988, et à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève depuis 2009, dirige l'École doctorale en théologie des facultés de Fribourg, Genève, Lausanne et Neuchâtel (CUSO). Parmi ses publications récentes : *Karl Barth*, Paris, Cerf, 2005 ; *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, en co-direction avec Jean-Daniel Causse, Genève, Labor et Fides, 2009.

Peter HENRICI

Hans Balthasar et Hans Küng : deux interlocuteurs de Karl Barth

Un colloque sur le livre de Hans Balthasar sur Karl Barth ne peut manquer de mentionner aussi celui de Hans Küng. En effet, dans la «Wirkungsgeschichte» de l'œuvre balthasarienne, le livre de Küng sur la justification selon Karl Barth marque un moment important, sinon le plus important. Le jeune Hans Küng renvoie plusieurs fois à l'étude de Balthasar, qu'il qualifie de «magistrale». Il se dispense ainsi de développements plus étendus, surtout en ce qui concerne l'évolution de la pensée de Barth. Küng avait lu le livre de Balthasar dès 1952, c'est-à-dire tout au début de ses études sur Barth. Dans ses Mémoires, il le décrit comme un «Schlüsselwerk bisheriger katholischer Barth-Rezeption» (une œuvre-clef de la réception catholique de Karl Barth)¹, «sans lequel mon propre travail sur Barth aurait été à peine pensable².» Deux ans plus tard, encore étudiant au Collège Germanique à Rome, Küng raconte pour la première fois Balthasar à Bâle, qui l'encourage à continuer et approfondir l'étude de Barth. Quand Küng, en 1957, aura défendu sa Thèse à l'Institut Catholique de Paris, ce sera Balthasar qui publiera le volume de Küng dans son «Johannes Verlag». Il l'aidera même à obtenir l'«Imprimatur», en qualifiant l'ouvrage de Küng «une performance étonnante d'un débutant»³ et qui plus est, le volume de Küng était destiné à donner du poids à une nouvelle collection, dénommée «Horizonte» (Horizons)⁴.

1. Hans KÜNG, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*. München: Piper, 2002, p. 162. Trad. fr.: *Mon combat pour la liberté: Mémoires*, Novalis/Cerf, 2006.

2. *Ibid.*, p. 168.

3. *Ibid.*, p. 185.

4. Dans cette collection le livre de Küng était précédé d'un livre de l'historien autrichien Friedrich HEER, *Quellgrund dieser Zeit*, et suivi d'un volume du philosophe Gustav SIEWERTH, *Metaphysik der Kindheit*, ouvrages très estimés par Balthasar.

Dans ses Mémoires, Küng confesse ce qu'il doit à Balthasar :

« Du volume de Balthasar sur Barth, sans lequel mon propre travail sur Barth n'aurait pas été possible, j'apprends ceci : ce qui est catholique et ce qui est évangélique-réformé peuvent se rencontrer et se réconcilier surtout s'ils restent le plus inébranlablement fidèles à leur propre inspiration. Je puis être d'accord avec Balthasar quand il dit que Barth, parce qu'il incarne la plus conséquente réalisation de la théologie protestante, se rapproche, par cela même, le plus de la théologie catholique : radicalement orienté, comme protestant, sur le Christ comme centre de tout, il promeut par cela même un universalisme catholique⁵. En cette affirmation, j'entrevois la possibilité d'une nouvelle théologie œcuménique, fidèle aussi bien à l'Écriture Sainte qu'aux exigences du temps présent⁶. »

La rencontre de Küng avec Balthasar n'était pas fortuite. J'aurais pu intituler ma conférence « Deux Lucernois en discussion avec un Argovien ». Hans Küng et Hans Balthasar sont tous deux originaires du canton de Lucerne, Balthasar d'une vieille famille patricienne de la ville même de Lucerne, Hans Küng d'une famille de commerçants de la petite ville de Sursee. Balthasar, comme Karl Barth, résidait à Bâle, dans le diocèse même où Küng reste incardiné. Mais il y a, à mon avis, quelque chose de plus « suisse » encore dans ce trio : une certaine liberté d'esprit et de parole, qui se soucie peu des opinions « officielles », et une cohabitation, pacifique depuis des siècles, entre les confessions chrétiennes, dont les diversités sont pourtant clairement reconnues. Ceci dit, il faut ajouter que cette insouciance œcuménique semble être due, au moins en partie, au fait que Küng, encore plus que Balthasar, n'a vécu dès son enfance que dans un milieu traditionnellement catholique. Qui vit habituellement en milieu interconfessionnel développe d'ordinaire le réflexe d'affirmer son identité confessionnelle, associé à la tendance de souligner surtout les différences de pratique et de doctrine. Néanmoins une civile convivialité, au jour le jour, va de soi. Il serait intéressant d'analyser sous cet aspect les conditions spécifiquement suisses de l'œcuménisme.

5. Voir l'article de Hans Urs von BALTHASAR, « Christlicher Universalismus » in : *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag 10. Mai 1956*, Zollikon-Zürich : Evangelischer Verlag, 1956, p. 237-248, et in : *Verbum Caro*. « Skizzen zur Theologie » Einsiedeln : Johannes Verlag, 1960, p. 260-275.

6. Hans KÜNG, *Erkämpfte Freiheit*, op. cit. (Note 1), p. 168.

La préparation des deux ouvrages

Venons-en enfin aux deux livres qui nous intéressent ici. Ils sont, tous les deux, le fruit d'une assez longue préparation, plus longue et plus approfondie chez Balthasar que chez Küng⁷.

A. En 1928 déjà, dans sa Thèse de doctorat en Littérature allemande, Balthasar avait mentionné le nom de Barth bien douze fois. Il n'en citait pourtant aucun texte, et il associait le nom de Barth toujours à d'autres, surtout ceux de Kierkegaard et de Heidegger. Pour la relecture de sa Thèse, la monumentale *Apocalypse de l'âme allemande* de 1939, Balthasar aura étudié la pensée de Karl Barth de manière plus approfondie. Il lui consacre même le chapitre final de cette analyse des auteurs de langue allemande depuis le Moyen âge jusqu'à Heidegger et Rilke et des idées qu'ils se font de la fin dernière de l'homme. Dans le chapitre sur Barth, Balthasar insiste sur la « Umkehrung », le renversement de perspective, qu'opère la théologie chrétienne par rapport aux considérations d'ordre philosophique et littéraire, qui avaient rempli les 1500 pages précédentes. C'est pourquoi Balthasar confie à Barth la tâche délicate de tirer la somme critique de tout son ouvrage et de représenter de manière anonyme la position de Balthasar lui-même. Pourquoi Karl Barth ? Chez lui se réunissent, dit Balthasar, les deux lignées de problèmes que Balthasar avait identifiées dans son analyse : le problème de Nietzsche-Dostoïevski du désir humain inassouvi, et le problème de Heidegger-Rilke de la mort comme frontière-limite de toute vie.⁸ Or, le renversement théologique des perspectives opéré par Barth met en évidence que l'être humain et son achèvement eschatologique ne sont concevables que comme un don entièrement gratuit, qui descend d'en haut, de Dieu et de sa liberté créatrice. De la sorte, chez Barth, la théologie toute entière se transforme en eschatologie.⁹ Sans doute, c'est cette perspective eschatologique qui a fasciné Balthasar, de même que la proximité entre la pensée barthienne et celle de l'idéalisme allemand. À la fin des trois volumes de l'*Apocalypse*, c'est Barth qui suggère au lecteur que Balthasar lui-même n'a pu écrire sa gigantesque étude que d'un point de vue déjà théologique.

Néanmoins, en présentant de manière sympathique et extensive d'abord la théologie dialectique du *Römerbrief* (en la caractérisant comme une « théologie dionysiaque ») et puis le christocentrisme radical

7. Pour ce qui suit, voir chez Manfred LOCHBRUNNER les indications plus développées et documentées.

8. Hans Urs von BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*. III. Die Vergöttlichung des Todes. Salzburg: Pustet, 1939 (=Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1998), p. 318.

9. *Ibid.*, p. 326.

des œuvres de la maturité, Balthasar indique, ici déjà, ses réserves et les corrections qu'il juge nécessaires. Elles concernent surtout et fondamentalement le rapport entre la nature (non seulement humaine) et le don surnaturel.¹⁰ Cette focalisation de sa discussion avec Barth trahit l'influence des deux maîtres de Balthasar, le P. Erich Przywara (avec qui il vivait et travaillait alors dans la même communauté des «*Stimmen der Zeit*») et le P. Henri de Lubac.

Quand Balthasar en 1940, l'année après la publication de l'*Apocalypse*, dut se transférer à Bâle à cause de la guerre, il entra en contact personnel et amical avec Barth et tiendra même des séminaires en commun avec lui. Ceci l'amena à préciser et à approfondir sa position face à la théologie barthienne. Il le fit dès 1941 dans une première version de son livre sur Barth. Puisque celui-ci ne trouva pas grâce auprès des censeurs, il en publia l'essentiel dans deux longs articles¹¹ qui entreront, légèrement modifiés, dans le volume dont nous nous occupons dans ce colloque.

B. Hans Küng, d'une bonne vingtaine d'années plus jeune que Balthasar, ne goûtait pas tellement ce qu'on lui enseignait à l'Université Grégorienne de Rome, où il fit ses études de philosophie et de théologie de 1948-1955. Il cessa bientôt de fréquenter régulièrement les cours pour étudier en privé, et avec application, d'abord l'interprétation historique du Décret du Concile de Trente sur la justification, et ensuite la conception que se faisait la «*théologie nouvelle*» du rapport entre nature et surnaturel. Il devint ainsi le meneur d'un groupe de séminaristes qu'on nommait au Collège avec une pointe d'humour les «*supranaturalistes*», parce qu'ils niaient la possibilité d'une «*nature pure*» – thème alors brûlant d'actualité, parce qu'il semblait aller à l'encontre de l'encyclique *Humani Generis*, parue en 1952.

C'est en cette même année que Hans Küng, en deuxième année de théologie, commence l'étude des œuvres de Karl Barth. À la fin de son séjour à Rome il les aura lues presque en entier. Ces lectures l'amènèrent à consacrer sa dissertation pour la Licence en Théologie à la doctrine de son compatriote suisse sur la justification. Cette dissertation, amplifiée et corrigée en quelques points deviendra plus tard sa Thèse de doctorat à Paris. L'orthodoxie de sa dissertation de Licence fut vivement contestée au Collège Germanique par le «*répétiteur*» de théologie, le P. Peter Gumpel, tandis que les professeurs de la Grégorienne, à cause de l'immense travail qui s'y manifeste, lui décernèrent un «*Summa*

10. *Ibid.*, p. 333-338.

11. Hans Urs von BALTHASAR, «*Analogie und Dialektik. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths*», in: *Divus Thomas* (Freiburg) 22 (1944) 171-216; «*Analogie und Natur. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths*», in: *Divus Thomas* (Freiburg) 23 (1945) 3-56.

cum laude». Situation analogue après les deux années d'étude à Paris, à l'occasion de son doctorat à l'Institut Catholique. La Thèse, retravaillée et corrigée en plusieurs points, fut approuvée comme orthodoxe par la majorité des censeurs, notamment les PP. de Broglie et Bouyer, mais contestée par le P. Henri Bouillard¹². Le P. Balthasar, ami du P. Bouillard, décida néanmoins de publier cette Thèse, munie d'une lettre-préface de Karl Barth comme d'un bouclier.

Deux intentions et deux méthodes

Dès lors les deux livres existent l'un à côté de l'autre, celui de Hans Küng bientôt plus fameux et surtout plus vendu et plus lu que celui de Balthasar. Cette différence s'explique par la divergence profonde de ces deux ouvrages qui de prime abord semblent traiter le même sujet presque sous le même jour : la théologie de Karl Barth, vue et lue par des yeux catholiques.

A. Examinons d'abord le livre de Hans Küng. Son intention est nettement œcuménique, voire irénique. Küng veut promouvoir l'unité entre catholiques et protestants ; c'est pourquoi il s'attaque à ce qui est considéré par les protestants comme l'« *articulus stantis et cadentis Ecclesiae* », la doctrine de la justification des pécheurs. Il la discute avec Karl Barth, qu'il juge la personnalité la plus représentative du protestantisme contemporain, aussi bien réformé que luthérien. Küng s'attache à montrer que la conception barthienne de la justification est compatible avec la doctrine du Concile de Trente, telle qu'elle est interprétée dans la théologie catholique contemporaine. Ou disons plus exactement : il veut montrer que la doctrine du Concile de Trente est compatible avec celle de Karl Barth. Celui-ci a bien remarqué ce renversement inattendu des perspectives, tandis que Küng lui-même semble ne pas avoir perçu la subtile ironie de la lettre-préface de Karl Barth :

« Ma prise de position ne peut être que la suivante : Si ce que vous développez dans votre seconde partie comme étant la doctrine de l'Église catholique romaine est de fait sa doctrine, alors je dois admettre que ma doctrine sur la justification concorde avec la sienne. Et je dois bien l'admettre puisqu'alors – et d'une manière certes tout à fait surprenante – la doctrine catholique romaine est d'accord avec la mienne !... »

12. Il est remarquable que Küng ne cite jamais Bouillard dans son livre sur Barth, mais qu'il critiqua son livre dans un article : Hans Küng, in : Dokumente. « Zeitschrift für internationale Zusammenarbeit » – critique à laquelle le P. Henri de Lubac répondit à la place du P. Bouillard, en critiquant à son tour la conception de Hans Küng dans un article de la même revue : Henri de Lubac, « Zum katholischen Dialog mit Karl Barth, » in : Dokumente 14 (1958) 446-454.

Si ce que vous tirez de la sainte Écriture, de la théologie catholique romaine d’hier et d’aujourd’hui et encore de “Denzinger” même, et donc aussi des textes du concile de Trente, est réellement la doctrine de votre Église et que cela soit vérifié (peut-être sera-ce vérifié par un consensus que rencontrera votre livre), alors je veux bien, après avoir été par deux fois déjà en l’église Santa Maria Maggiore à Trente pour dialoguer avec le genius loci, m’y rendre en hâte une troisième fois, et cette fois pour y confesser, contrit : patres peccavi!... Une question tout à fait confidentielle, par laquelle je ne nuirai certainement pas à votre livre dans l’esprit d’aucun lecteur sérieux, mais que je voudrais bien vous chuchoter pour mon propre salut : Vous-même, avez-vous découvert tout cela avant, pendant ou bien plutôt après votre lecture si profonde de ma “Dogmatique”¹³ ?»

Ces remarques de Karl Barth disent déjà presque tout sur la méthode et le contenu du volume de Küng. Celui-ci, en effet, expose d’abord la doctrine de Karl Barth sur la justification pour mentionner et citer, dans une deuxième partie, plus longue que la première, pour chaque aspect de la doctrine barthienne grand nombre d’auteurs catholiques («une nuée de témoins» dira-t-il) qui peuvent être interprétés comme convergents avec les vues de Karl Barth. Le prix de l’étude de Küng réside à mon avis surtout dans sa première partie, où Küng présente de manière sympathique, exacte et nuancée la pensée de Karl Barth, qu’il réussit à exposer dans un langage simple et accessible. Cette élégance et cette clarté de l’exposé seront la marque de tous les œuvres de Küng. Chez un lecteur critique cela pourrait éveiller le soupçon que parfois ce ne soit une fausse clarté. Pour le livre dont nous parlons ici, Barth a pourtant attesté lui-même la fidélité essentielle de l’exposé de Küng. Le livre de Küng peut donc servir d’introduction à la pensée barthienne, dont il montre la cohérence en insistant sur le christocentrisme de Barth et sur le réalisme de son anthropologie.

S’il me fallait formuler des réserves, elles regarderaient plutôt la deuxième partie du livre de Küng et la méthode qui s’y manifeste. À la fin de la première partie, Küng a recueilli une longue série de «Questions ouvertes», qui du point de vue de Karl Barth seraient à adresser à la doctrine catholique et qui regardent surtout la place que Dieu tient dans la théologie de la justification, mais aussi la conception du péché, de la grâce, de la justification elle-même, de la justice, de la foi, et du rôle de Jésus Christ – en tout pas moins de 37 points d’interrogation. À ces questions, Küng ajoute onze autres que la théologie catholique aurait à adresser à Karl Barth. Ce catalogue de questions, tout en favorisant la clarté de l’exposé, risque pourtant d’effriter la

13. Karl BARTH, Lettre à l’auteur, in: Hans KÜNG, *Justification. La doctrine de Karl Barth et une réflexion catholique* (trad. fr. DDB, 1991) p. 12-13.

discussion en une multitude d'aspects particuliers et de cacher les perspectives unitaires et plus profondes de la conception barthienne. Ce sont pourtant ces perspectives de fond qui creusent le fossé qui sépare Barth de la théologie catholique. Je serais tenté de voir en cette méthode trop analytique (qui se retrouvera d'une manière ou d'une autre dans presque toutes les publications de Küng) l'empreinte d'un mauvais « scolasticisme », héritage malencontreux de ses études à Rome. Là, on divisait chaque Traité en une série non pas de Questions, mais de Thèses, thèses que l'on prouvait ensuite en accumulant des textes scripturaires, patristiques et surtout du Magistère, qui semblent parler en faveur de cette thèse.

De manière assez semblable, Küng accumule un grand nombre de textes et de témoignages en réponse à chaque question que Karl Barth aurait adressée à la théologie catholique. L'érudition théologique de Hans Küng (à vrai dire un peu sélective) et sa capacité de travail et de lecture restent toujours stupéfiantes. Toutefois, ici encore, les arbres risquent parfois de cacher la forêt, et le lecteur se demande si Küng ne s'est pas laissé prendre au piège signalé par Méphistophélès : « Dann hält er die Teile in seiner Hand, fehlt leider nur das geistige Band » (Il tient dans sa main les parts, mais leur lien spirituel lui échappe).

Küng, en effet, se meut toujours pour ainsi dire à la surface des textes, en les acceptant dans leur sens obvie, sans sonder leur contexte, leurs présuppositions et l'intention de l'auteur qui s'y manifeste. Son herméneutique se présente donc de premier abord comme assez simple. Toutefois, au début de son exposé de la doctrine de Barth, Küng avait averti le lecteur que Barth parle un autre langage que celui de la théologie catholique et qu'il part toujours du concret et non pas de principes généraux. Puis, il avait situé la doctrine sur la justification dans le contexte de la « Dogmatique » barthienne, pour ne présenter qu'ensuite les textes à discuter. De manière analogue, la deuxième partie du livre commence avec un avertissement sur le développement du dogme et de la théologie catholiques, dont Küng esquisse ensuite le cadre général. Il le fait en alléguant déjà nombre de textes recueillis des plus divers auteurs. Après cette présentation générale, Küng passe aux questions particulières qui sont à discuter avec Karl Barth – discussion qui consiste de nouveau surtout en un recueil de textes et de renvois bibliographiques.

Cette méthode, qui présente des textes sans les éplucher, pourrait donner des résultats appréciables, s'il s'agissait des textes d'un même auteur et concernant le même sujet. C'était le cas dans la présentation de la conception barthienne de la justification. Pour sa réponse à Barth, Küng, par contre, a recueilli des textes çà et là, chez des auteurs les plus divers et d'époque diverse, et que d'ailleurs souvent il ne cite pas textuellement mais ne fait que mentionner. De la sorte, les textes

perdent beaucoup de leur valeur probante. Nous connaissons, hélas, l'effet délétère de pareilles collections de textes épars par certaines censures romaines, par exemple par la condamnation posthume de Rosmini, maintenant révoquée. Küng, lui, ne veut pas condamner, mais affirmer et prouver, et il faut avouer que, malgré sa méthode un peu douteuse, les témoignages qu'il a recueillis sont assez nombreux et assez convergents pour créer une certaine évidence. Fort de cette évidence au moins plausible, Küng peut affirmer à la fin de son étude que les différences entre la doctrine catholique sur la justification et la conception barthienne ne sont pas telles qu'elles justifieraient encore la division des Églises. Cette conclusion, que des études postérieures et plus approfondies ont confirmée, avait du révolutionnaire à l'époque où Küng a publié sa Thèse.

Comme nous l'avons vu, Karl Barth n'acceptait cette conclusion qu'avec un certain scepticisme. Il semble avoir soupçonné que le jeune théologien Hans Küng n'avait pas saisi combien, malgré toutes les ressemblances, sa conception de la justification différait de la doctrine catholique. Je ne mentionnerai que les deux aspects les plus saillants. Un des piliers inébranlables de la théologie de Barth est la doctrine du Jugement, que Küng ne mentionne qu'à peine. Pour lui, l'aspect « forensique » de la justification semble se réduire au fait qu'elle reste purement extérieure à l'homme pécheur. En ce sens, il peut dire à bon droit que Barth a abandonné cet aspect. Pourtant, une des questions les plus critiques que Barth en 1966, à l'occasion de sa « Visite ad limina », adressait à la théologie du Concile, regardait précisément l'idée du Jugement dernier :

« *Où se trouve, nous disait-il, dans les allusions à la dimension eschatologique de l'Église le retour du Christ pour le jugement ? Où se trouve "la nouvelle Jérusalem", la Cité sainte, qui de Dieu descend du ciel – qui ne monte pas vers lui ?*¹⁴ »

Cette question sur le jugement était la dernière, et visiblement la plus décisive pour lui, qu'il adressait aux théologiens de la Grégorienne dans son entretien avec eux sur la terrasse de notre Université – question qui ne reçut pas de réponse.

Un autre aspect fondamental de la théologie barthienne, que Küng à mon avis n'a pas assez examiné, est sa conception de la double prédestination, la *praedestinatio gemina*, que Barth interprète, de façon difficilement compréhensible, comme une prédestination *en même temps* à la condamnation et au salut, grâce au Christ qui, sur la croix, serait en même temps juge et jugé. Ce thème central de la théologie dialectique se retrouve aussi dans la *Kirchliche Dogmatik*. Balthasar, lui, discute ce

14. Voir KARL BARTH, *Ad Limina Apostolorum*, Zürich : EVZ, 1967, p. 27.

thème longuement et à deux reprises dans son livre sur Barth¹⁵. C'est sous cet aspect qu'il critique la « christologische Einführung » la réduction christologique de Barth et son excès de clarté systémique.

Küng, d'ailleurs et peut-être sans s'en apercevoir, a indiqué lui-même le fossé qui le sépare de Karl Barth dans une anecdote qu'il raconte dans ses Mémoires. En discutant avec Barth sur la papauté, Küng conclut : « Toutefois, je vous accorde que vous êtes de bonne foi. » Sur quoi, Barth, devenu du coup très sérieux, répondit :

« De **bonne foi** ? Celle-là je ne me l'accorderai jamais. Et quand je serai appelé devant mon Dieu et Seigneur, je ne me présenterai certainement pas avec au dos une corbeille remplie de toutes mes œuvres théologiques ; les anges en riraient. Je ne dirai pas non plus pour me justifier : toutefois j'ai toujours agi avec une bonne intention, de bonne foi. Non, je m'y présenterai les mains vides et je ne tiendrai pour approprié qu'une seule parole : "**Mon Dieu, ayez pitié de moi, pauvre pécheur !**"¹⁶ »

Voici une expression existentielle et pour cela même très authentique de la conception barthienne de la justification. Mais Küng n'en tire que la conclusion qu'il devrait acquérir, lui aussi, le même « Grundvertrauen » (la même confiance fondamentale), et il ne semble même pas s'apercevoir que pour Barth la chose la plus importante, c'est sa conscience de n'être devant Dieu qu'un pauvre pécheur.

B. Après ces aperçus critiques sur le livre de Küng, revenons à celui de Balthasar. Son intention, assez différente de celle de Küng, n'était pas de mettre en évidence des convergences entre la théologie barthienne et celle des catholiques, mais de comprendre Barth à fond pour pouvoir entrer en dialogue avec lui. C'était déjà ce que Balthasar avait fait avec la pléiade d'auteurs qu'il avait examinés dans l'*Apocalypse*. Là, Balthasar avait demandé à Barth, comme à tous les autres, quel était sa « Letzthaltung », son attitude profonde face à la fin dernière de l'être humain. Ce faisant, il s'était défendu explicitement d'avoir fait de la théologie controversiste¹⁷. Dans son livre sur Barth, par contre, Balthasar concentre son attention sur la « Denkform », la « manière de penser » qui sous-tend toute l'évolution de la théologie barthienne, afin de la comparer avec la « Denkform » du catholicisme. Par cette approche, un dialogue œcuménique s'engage qui ne s'arrête pas aux déclarations explicites. En mettant en évidence les différences quasi souterraines qui condi-

15. HANS URS VON BALTHASAR, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 1951, Olten : Summa ; Köln : Hegner ; 1976, Einsiedeln : Johannes Verlag, p. 186-201, 367-372.

16. Hans KÜNG, *op. cit.* (Note 1), p. 200.

17. Hans Urs von BALTHASAR, *Apokalypse, op. cit.* (Note 7), p. 383.

tionnent les déclarations explicites, Balthasar entend montrer que ces conditionnements ne sont peut-être pas insurmontables. Avec quelques corrections, dit Balthasar, que Barth et que la théologie catholique sont d'ailleurs déjà en train de faire, ils pourraient coexister sans se contredire. Cette contribution de Balthasar à l'œcuménisme est sans doute moins spectaculaire que celle de Küng, mais certainement tout aussi importante.

La différence d'intention entre Balthasar et Küng comporte aussi un maniement différent des textes. Balthasar s'intéresse en premier lieu à ce qui se cache sous la surface des textes, à ce qu'ils peuvent manifester de l'intention de leur auteur et de sa manière de voir et de traiter les problèmes. C'est pourquoi quand Balthasar cite, lui aussi, beaucoup de textes, il le fait normalement de façon fragmentaire, comme indices ou symptômes de l'intention et de la perspective profondes qui s'y manifestent. C'est évident surtout quand Balthasar compose, comme son maître Przywara, une mosaïque de textes, qui constitue un nouveau texte, plus synthétique et, partant, plus clair. Cette méthode peut paraître assez convaincante, mais pour vérifier ses résultats, il ne suffit plus d'aller voir les textes originaux ; il faut examiner toute la reconstruction de la pensée de leur auteur que Balthasar présente. Plus encore qu'à Küng, il faut donc faire confiance à Balthasar et lui accorder la bonne foi. Ce même type d'herméneutique se retrouve d'ailleurs dans tout l'œuvre de Balthasar, de ses débuts jusqu'à la fin. Contrairement à celle de Küng, cette herméneutique a l'avantage de faire voir l'unité profonde de la pensée de chaque auteur – ce que Balthasar avait appelé dans l'*Apocalypse* son « mythe » et que plus tard il qualifiera de sa « Gestalt ».

Pour le moment, nous pouvons en rester là, car au cours de ce Colloque le contenu et les résultats du livre de Balthasar seront exposés plus en détail. Laissez-moi seulement ajouter encore un mot sur la place que le livre sur Barth tient dans l'ensemble de l'œuvre de Balthasar, pour voir ensuite la même chose pour l'œuvre de Küng.

Les livres sur Barth dans l'ensemble de l'œuvre de Balthasar et de Küng

B. Il serait difficile de surestimer l'importance que tient le livre sur Barth pour l'ensemble de la théologie de Balthasar. Presque toute son œuvre paraît être une réponse à des problèmes théologiques soulevés par Barth. Cela devient plus évident encore, si nous nous adressons d'abord au chapitre sur Barth dans l'*Apocalypse*. Ce chapitre présente l'avantage qu'il fut écrit avant que Balthasar ne connût Adrienne von Speyr et son expérience mystique. En relisant ces pages (dont tout l'essentiel se retrouve d'ailleurs dans le livre sur Barth) on en vient à se demander, si toutes les œuvres théologiques de Balthasar (à part ses

études patristiques et hagiographiques) ne seraient pas à lire comme des réponses à des questions soulevées par Barth.

Une première question est la constitution du temps historique et de l'histoire par l'incarnation du Fils de Dieu. Déjà, avant son volume sur Barth, Balthasar a traité ce thème en 1950 dans sa *Théologie de l'Histoire*, et il l'a repris plusieurs fois jusqu'à *Das Ganze im Fragment* (qui en français porte le titre *De l'intégration*). Plus décisive est la question du rapport entre la liberté divine et la liberté humaine. Elle occupera la place centrale dans la *Théodramatique*, en commandant le reste de cette partie centrale et décisive de la Trilogie, qui fut en effet celle qui donna naissance à toute la Trilogie, comme j'ai essayé de le montrer en une autre occasion¹⁸. Cela dit, la question surgit de savoir si l'Esthétique théologique (c'est-à-dire *La Gloire et la Croix*) ne serait pas, elle aussi, à lire comme une réponse à Karl Barth et à sa préférence un peu unilatérale pour la *Parole* divine. L'insistance de cette Esthétique sur la *visibilité* de la gloire et de l'amour divins à la Croix pourrait l'indiquer – même si cette Esthétique se présente plus immédiatement comme une réponse à Kierkegaard et à sa critique théologique de la dimension esthétique de l'existence humaine. Quelques articles précurseurs de *La Gloire et la Croix*, recueillis dans le volume *Verbum Caro*, semblent confirmer notre interprétation. Dans la dernière partie de la Trilogie enfin, la *Théologique*, Karl Barth restera un des auteurs les plus cités et presque toujours en sens affirmatif pour confirmer les vues de Balthasar.

Revenons de ces conjectures sur la visée barthienne de la Trilogie sur un terrain plus assuré. Balthasar comme Barth a lutté pendant toute sa vie avec le problème eschatologique du salut final du genre humain. Plus énergiquement encore que Barth, Balthasar rejette l'hypothèse d'une apocatastase, pour affirmer avec d'autant plus d'insistance que, vu la valeur universelle de la mort rédemptrice du Christ, nous devons *espérer* que finalement tous les êtres humains seront sauvés. Il s'agit donc moins d'une discussion avec Barth que d'une pensée parallèle à la sienne, en y apportant quelques retouches. Des retouches plus importantes encore, Balthasar en apporte à un autre thème, tout aussi central pour lui que pour Karl Barth : le lien intime, voire l'unité entre l'abaissement, la mort, et l'exaltation, la résurrection du Fils de Dieu. En insistant, plus que Barth et sous l'influence d'Adrienne von Speyr, sur la descente du Christ aux enfers, Balthasar réussit mieux que Barth à distinguer les deux moments, tout en les tenant unis d'une manière non dialectique. Cette vue, sous-jacente à toute la théologie balthasarienne, a trouvé son expression la plus claire et la plus accessible dans le

18. Peter HENRICI, «La structure de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar», in: *Transversalités* 63 (juillet-septembre 1997) 15-22.

chapitre sur « Le Mystère pascal » que Balthasar a écrit pour le manuel *Mysterium Salutis*, en substitution à un autre auteur. Ces indications, sans doute trop rapides, voudraient montrer combien il pourrait être éclairant de relire toute la théologie de Balthasar du point de vue de son livre sur Barth.

A. Pour Hans Küng, lui aussi, le livre sur Barth est devenu décisif pour le reste de sa production théologique. Le succès de son premier-né l'a incité à continuer sa recherche dans la même ligne irénique et œcuménique – en entendant pourtant « œcuménique » et « irénique » en un sens spécifiquement küngien. Küng s'applique de préférence à montrer la convergence de la position catholique avec des positions à première vue assez divergentes. Ses volumes, souvent gros, montrent les mêmes qualités, mais aussi les mêmes faiblesses que son étude sur Barth : une vaste érudition bibliographique, une immense capacité de lecture et de travail, combinée avec une facilité d'exposition claire et transparente de sujets non certes des plus accessibles. Cette clarté semble aller parfois au prix des nuances qu'on aurait aimé mises en évidence et d'un examen plus approfondi des problèmes. La méthode, en effet, est restée à peu près la même que dans le livre sur Barth : Küng s'appuie de préférence sur de nombreux textes qu'il a recueillis.

Ce qui guide Küng dans ces recherches, c'est toujours, comme dans le livre sur Barth, une sympathie très sincère pour ses interlocuteurs : une sympathie pour la pensée de Hegel dans le volume sur la « Menschwerdung Gottes » (L'Incarnation), volume qu'il considère comme complémentaire du livre sur Barth, puis une sympathie pour les positions protestantes dans ses écrits sur le Concile, sur les Structures de l'Église et sur l'Infaillibilité du Pape. Sympathie ensuite, dans un cadre plus large, pour les religions non chrétiennes et notamment l'Islam. De la sorte, Küng a toujours fait siennes les tendances théologiques les plus actuelles, en se présentant comme le héraut d'une réconciliation la plus universelle possible. Il le fait par un souci pastoral d'approcher ceux-là aussi qui sont les plus éloignés de notre foi catholique et de dire quelque chose d'intelligible et de valable pour eux aussi. Ce souci se manifeste surtout dans ses écrits ouvertement pastoraux, comme *Christ sein (Être chrétien)* et *Existiert Gott? (Dieu, existe-t-il?)*. Ce souci pourtant et sa sympathie l'ont incliné parfois à défendre des positions difficilement conciliables avec la théologie catholique, positions qui lui ont valu ses déboires bien connus avec le Magistère.

L'effet le plus visible du livre de Küng sur Barth est pourtant à chercher dans les pourparlers entre catholiques et luthériens sur la justification. Ils ont repris, bien après le Concile et de manière plus approfondie et plus nuancée, la discussion que Hans Küng avait menée avec Karl Barth une dizaine d'années avant le Concile. Ces pourparlers sont arrivés à la même conclusion que Hans Küng : les divergences théologiques dans

Hans Balthasar et Hans Küng

la doctrine sur la justification ne sont pas telles qu'elles justifieraient, elles seules et aujourd'hui encore, la division des Églises. Il n'est pas évident de savoir quel rôle a joué, dans ces discussions, le livre de Küng, mais il est permis de supposer qu'il a agi au moins comme «removens prohibens» pour abolir certains obstacles surtout psychologiques, et peut-être même comme catalyseur. Ce qui est sûr, par contre, c'est que le problème de la justification est bien plus complexe que le jeune Küng ne l'avait soupçonné, et qu'il était plus difficile encore d'obtenir un consensus non seulement de quelques théologiens, mais des communautés ecclésiales elles-mêmes. On connaît les résistances que la Déclaration Commune sur la Doctrine de la Justification a rencontrées en 1997 dans certaines Églises luthériennes, pour ne rien dire des autres communautés protestantes. D'autre part, j'ai pu constater, dans la petite communauté luthérienne de Zurich qui m'avait invité à leur expliquer la Déclaration Commune, que la doctrine de la justification n'intéressait guère la plupart des fidèles, qui ne savaient même pas de quoi il s'agissait. De la sorte, des controverses œcuméniques, autrefois brûlantes, peuvent se résoudre parfois par simple obsolescence.

Pourtant, les livres de Balthasar et de Küng sur Karl Barth sont là pour remédier à une telle perte de mémoire historique et d'identité confessionnelle. Elle serait théologiquement aussi déplorable que ne l'étaient et le sont les guerres de religion.

Peter Henrici, s.j., né en 1928, professeur honoraire à l'université pontificale grégorienne, fut évêque auxiliaire de Coire (Zürich) de 1993 à 2007. Il assiste actuellement le cardinal Angelo Scola, patriarche de Venise, dans sa tâche de coordinateur de la revue catholique internationale *Communio*.

Collection *Communio*/Parole et silence
Titres parus

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008

Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009

Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009

Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009

Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010

Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010

Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010

Michel Sales, *Le corps de l'Église. Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010

Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011

Jean-Marie Lustiger, témoin de Jean-Paul II, 2011

Philippe DOCKWILLER

Analogia entis
et « analogie théâtrale »
à l'épreuve
de *La Dramatique divine*

L'analogie entre l'action divine et le jeu du monde n'est pas une simple métaphore, elle est fondée dans l'être : entre les deux drames règne non une simple discontinuité, mais un enchaînement intime.

Hans Urs von Balthasar¹

Cet extrait des « Prolégomènes » de *La Dramatique divine* comporte les éléments qui autorisent une recherche sur le rapport éventuel entre l'*analogia entis* et ce qu'il est possible d'appeler une *analogie théâtrale*. L'action divine et le jeu du monde, catégories d'histoire du salut et de scène ; la discontinuité et l'enchaînement, à rapprocher de la similitude et de la dissemblance conjointes qui forment l'analogie ; une fondation dans l'être ; chacun de ces points rappelle qu'« entre l'action divine et le jeu du monde », il y aurait bien plus à entendre qu'une simple « métaphore », une juxtaposition évocatrice, une comparaison frappante et poétique. Le théâtre permettrait de montrer une analogie fondée dans l'être.

Pourtant *La Dramatique divine* ne présente aucune utilisation directe de l'expression « analogie théâtrale », pas plus qu'elle ne livre une théorie construite de la *théâtralité*². Si le théologien de Lucerne

1. Hans Urs VON BALTHASAR, *Theodramatik I*, Prolegomena, 1973, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1973. Trad. française par R. Givord et J. Servais : *La Dramatique divine (DD)*, I, *Prolégomènes*, Lethielleux/Culture et Vérité, coll. « Le Sycomore », Paris Namur, 1984, p. 16.

2. L'expression « analogie théâtrale » est ici empruntée à Jean GREISCH qui la proposait en son article « un tournant phénoménologique de la théologie ? » in *Transversalités* 63, Paris, 1997, p. 87. « Balthasar ne parle pas de "théâtralité" mais

considère bien le théâtre comme un instrument en vue d'une théologie – et c'est le projet théodramatique inauguré dans les « Prolégomènes »³ – d'où cela vient-il et comment cela s'explique-t-il ?

Il ne s'agit pas dans cette étude de dire comment le théâtre est devenu une médiation utile à la théologie selon Balthasar⁴. Il s'agit d'indiquer seulement quelques traits éclairants pour comprendre en quoi l'usage du théâtre est inscrit par Balthasar dans une approche où la voie analogique est reconnue comme essentielle à la théologie. En formulant un rapport possible entre ce qu'il est courant d'appeler *analogia entis* dans le cadre du débat qui occupe Balthasar et Barth d'une part et d'autre part une *analogie théâtrale*, il est postulé ceci : l'intelligence du projet théodramatique de Balthasar trouve certaines de ses articulations dans l'interprétation qu'il propose du parcours et de la théologie de Karl Barth. Trois moments permettent d'examiner les fondements de la qualification du théâtre comme voie analogique pour la théologie.

D'abord, rappeler succinctement l'enjeu du débat dont les acteurs sont Barth et Przywara.

Ensuite, souligner qu'en reconnaissant dans le Christ-Jésus la conciliation possible des horizons de ces deux auteurs, Balthasar reconduit ses lecteurs à une problématique ancienne : comment une personne est un principe.

Enfin, eu égard aux implications de cette affirmation du principe dans une personne, faire apparaître la médiation du théâtre comme convenue en théologie. Sa proposition dans l'œuvre de Balthasar peut même s'autoriser alors de l'expérience spirituelle des *Exercices*.

À terme, il sera possible de savoir quel statut accorder à l'analogie théâtrale.

1. Le rôle débattu de l'*analogia entis*

Ce que recouvre exactement l'expression *analogia entis* est sujet à débat bien avant la réaction barthienne⁵. Un des points importants concerne

plutôt de "dramatique" et de "théâtral" comme d'une catégorie fondamentale de l'histoire de la révélation chrétienne. » A. M. HAAS, « Prinzip Theatralität bei Hans Urs von Balthasar » in *Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*, V. KAPP, H. KIESEL, K. LUBBERS (dir.), Schriften zur Literaturwissenschaft, Band 14, Duncker&Humblot, Berlin, 2000, p. 21-22.

3. Voir *DD I*, Prolégomènes, p. 9.

4. « La parabole du théâtre est un point de départ plus heureux pour une dramatique divine que le comportement social des hommes dans le monde. » *DD I*, p. 9.

5. Voir B. PINCHARD, *Métaphysique et Sémantique autour de Cajetan, étude et traduction du De Nominum Analogia*, Vrin, Paris, 1987, p. 144. B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas*, Louvain, Nauwelaerts,

Analogia entis et « analogie théâtrale »

le rôle de cette analogie dans l'édifice théologico-philosophique tel qu'il se dégage de l'histoire de la théologie. Derrière cette enquête se profilent des questions décisives : la juste conception du rapport créature-Créateur, et la capacité autonome de l'esprit humain à accéder à une certaine connaissance de Dieu. À l'encontre de la doctrine catholique affirmée par le premier concile du Vatican statuant sur la capacité de « la lumière naturelle de la raison humaine » à connaître l'existence de Dieu⁶, le mot de Barth en sa *Dogmatique ecclésiastique* reste célèbre : « Je tiens l'*analogia entis* pour l'invention par excellence de l'Antéchrist⁷... »

Balthasar prend au sérieux la protestation de Barth et la resitue. Barth reproche à l'*analogia entis* d'être comme le principe formel de la pensée catholique, soupçonnée de prétendre atteindre à la connaissance de Dieu sans Dieu, par un instrument simplement philosophique⁸. Dans la pensée de Karl Barth, le principe de connaissance authentique de Dieu est en fin de compte Jésus-Christ. En lisant Barth, Balthasar s'efforce d'intégrer ce en quoi la critique barthienne peut consonner avec la théologie catholique : reconnaître notamment que l'*analogia entis* se comprend dans le cadre de la révélation sous l'appellation scripturaire repérée en Romains 12,6, et reconnue par les deux auteurs comme *analogia fidei*⁹. À partir de là, quel rôle peut être reconnu à

1963. Ph. Secrétan, « L'analogie selon G. Siewerth et E. Przywara » in *Revue Philosophique de Louvain*, 95, 1997/1, 298-318.

6. Constitution dogmatique *Dei Filius*, 24 avril 1870, DS 3004.

7. *Kirchliche Dogmatik (KD)* I/1, p. VIII-IX/*Dogmatique (D)*, I/1/1, Labor&Fides, Genève, 1953, p. XII. Cf. aussi « la grande doctrine fallacieuse de l'*analogia entis*. » *KD* II/1, p. 660/*D* II/1/2, Labor&Fides, Genève, 1957, p. 338.

8. « La mystérieuse structure formelle de fond du catholicisme, structure qui selon [Barth] envahit tout, détermine tout, infecte tout... [...] ce principe a été baptisé du nom d'*analogia entis*, pour reprendre une création verbale d'Erich Przywara qui s'est diffusée très rapidement [...] en reprenant la valeur à laquelle le seul Przywara l'a élevée, dans ses écrits, à savoir expressément comme principe formel. » *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Jakob Hegner Verlag, Köln, (1951); Johannes Verlag, Einsiedeln, 2^e 1962. Traduction par É. Iborra, Cerf, Paris, 2008 (*KB*, 2008), p. 70. C'est contre ce principe formel, et ce qu'il sous-entend d'*hubris* concernant l'emprise que l'homme aurait sur Dieu, que le combat de Barth est mené.

9. « On ne doit pas oublier non plus que la théologie catholique en général avait trouvé sa forme essentielle bien avant que le problème de la "théologie naturelle" apparaisse dans la forme classique, radicale, que la scolastique tardive (après Baïus) lui a conférée, et donc que ce n'est pas ce problème, – en tant que problème de l'*analogia entis* – qui a donné à la théologie catholique sa forme structurelle. Toute la patristique jusqu'au haut Moyen Âge – et même Thomas dans sa plus grande partie – pense à l'intérieur de l'*unicus ordo realis supernaturalis*, et donc à l'intérieur de l'*analogia fidei* (l'*analogia entis* constituant un moment de cet ensemble.) » *KB*, 2008, p. 378-379.

l'analogie? Quelle question est posée ensuite dans la reconnaissance de Jésus Christ comme principe?

a. *Quel rôle pour quelle analogie?*

Deux registres se superposent dans ce débat. D'une part, la fonction spéculative d'un principe formel pour la connaissance théologique. D'autre part, le fondement théologique de ce principe. Balthasar envisage les deux registres et les restitue chacun selon sa logique propre. Du point de vue de la fonction de l'analogie dans la théologie catholique, Balthasar écarte d'emblée la possibilité qu'un principe philosophique ou un mode de raisonnement puissent devenir le principe de la théologie dans son ensemble :

Une Église qui comme l'Église catholique affirme devoir garder la totalité de la révélation en tant que *depositum fidei*, ne pourra précisément jamais en tant qu'Église s'arrêter à un système définitif et achevé. [...] Aussi définitive et irréfutable que soit une définition ecclésiale, son objet relève pourtant toujours uniquement de la révélation et non d'un système philosophique auquel elle emprunte un concept ou un principe pour donner à son opinion une expression appropriée¹⁰.

Dès lors, pour Balthasar, le fait que Barth ait pu lire dans l'œuvre de Pzrywara la manifestation d'une assomption de la totalité de la théologie catholique sous l'*analogia entis* provient d'un malentendu. En effet, l'article de 1940 commis par Pzrywara, « Portée de l'analogie en tant que forme fondamentale catholique » affirme que la forme dernière de tout le réel se résume à ceci : « Dieu en Christ dans l'Église¹¹ ». Cette formule consonne particulièrement avec la tonalité de la *Dogmatique ecclésiale*, où Barth propose d'examiner le rôle et la nécessité des prolégomènes à la dogmatique¹². Barth y affirme :

C'est de Jésus-Christ, qui est l'être même de l'Église, que nous devons attendre la libre décision personnelle, qui fixera le contenu juste et véritable de toute parole chrétienne, et qui donc déterminera les voies d'accès à la connaissance du dogme. Toute volonté de connaître le dogme en soi, et aussi tout jugement préalable sur la direction que doit prendre cette volonté, ne peuvent être qu'une forme de l'attente, appuyée sur la promesse, de cette décision qui appartient au Seigneur de l'Église¹³.

Que Jésus-Christ soit le principe de la connaissance de Dieu conduit à réfléchir à la forme de l'analogie que Barth combat réellement.

10. *KB*, 2008, p. 367&368.

11. Cité par Balthasar en son *KB*, p. 273.

12. *Dogmatique (D) I/1/1*, p. 23-42.

13. *D I/1/1*, p. 40.

b. Jésus-Christ comme principe ?

Selon Balthasar, la réaction barthienne à l'*analogia entis* catholique visait en définitive la forme d'analogie la moins recevable en théologie, celle du rapport à un *tertium quid* – le concept d'être, autonome – posé en plus de Dieu et de Sa créature¹⁴. Balthasar fut le disciple de Przywara lors des années d'études à Pullach¹⁵. Il lave son mentor du soupçon que Barth fait peser sur lui et prouve par les textes que la forme ultime de la relation grâce-nature, être et histoire, est pour Przywara « la grâce de la rédemption dans le Christ, » qui conserve à la création sa forme naturelle¹⁶. Ainsi et pour le dire autrement, ce qui chez le réformé Barth fait l'objet d'une réhabilitation – la nature et son ordre propre –, est d'emblée reconnu par le catholique Przywara. Et encore : ce qui chez le réformé Barth est la forme première et dernière de la théologie¹⁷, l'expression historique concrète de Dieu en Jésus-Christ, Sauveur – posant le problème de l'ordre naturel de la création voulu par Dieu –, est l'horizon de compréhension de l'*analogia entis* chez le catholique Przywara. Balthasar cite Przywara comme suit :

« Il n'existe aucune religion purement naturelle, aucune morale purement naturelle, aucune politique purement naturelle, mais tout, sans exception (parce que tout appartient à cet unique homme ordonné de fait à Dieu) porte explicitement ou implicitement, qu'il le sache ou non, de manière plus ou moins marquée, "Dieu en Christ dans l'Église" comme forme ultime. La seule chose réellement existante est sans exception aucune, l'alternative du oui ou du non à cet ordre unique¹⁸. »

14. « Le concept d'être, aussi analogique qu'on puisse le concevoir, ne peut pas être autre chose que, précisément, un concept et, de ce fait, un schème régulateur qui englobe sur le même pied Dieu et la créature. » *KB*, 2008, p. 247. Dans le passage inaugural de la *Disputatio II*, Suarez affirme « l'univocité du concept commun de l'*ens ut nomen* sous lequel "tombe" Dieu. » Voir J.-F. COURTINE, *Inventio Analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris, 2005, p. 291.

15. Voir P. HENRICI, *Hans Urs von Balthasar. Aspekte seiner Sendung*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg (D), 2008, p. 16.

16. *KB*, 2008, p. 371-372.

17. « Dans la *Dogmatique ecclésiastique* s'accomplit de manière insensible mais irrésistible le remplacement du concept central de "parole de Dieu" par celui de "Jésus-Christ, homme et Dieu". [...] Parce qu'il est devenu, en tant que Rédempteur, homme dans le temps, la création entière est *a priori* bonne, *a priori* justifiée : il est donc *a priori* juste que Dieu ait l'homme pour partenaire. [...] Dans la mesure où le Christ est la mesure de toutes choses, aucune contradiction entre Dieu et le monde ne peut plus porter atteinte à la profondeur de cette compatibilité. » *KB*, 2008, p. 179.

18. *KB*, 2008, p. 373.

Ainsi d'après Balthasar, « on ne peut pas du tout trouver chez [Pzrywara] cet épouvantail d'*analogia entis* que Barth en a tiré¹⁹ ». Du point de vue mis en valeur par les lectures de Balthasar, Barth et Pzrywara partagent des formes de pensée qu'il est possible de rapprocher en cette formule empruntée à Pzrywara : « "Dieu en Christ dans l'Église"²⁰ ». Balthasar entend donc harmoniser les deux auteurs par la désignation de l'horizon en lesquels ils se rejoignent. Le procédé se laisse comprendre en référence au souci œcuménique inaugural de l'ouvrage sur Karl Barth :

« La mystérieuse déchirure qui partage l'Église depuis quatre cents ans » ne peut pas uniquement être ressentie par celui qui connaît l'essence de cette Église comme une blessure qui chaque jour se réveille, mais aussi comme une honte qui chaque jour lui brûle au visage²¹.

2. Connaître le principe quand il s'agit d'une personne ?

Cette réconciliation par le haut, par le *proton* et l'*eschaton*, de la pensée lorsqu'elle est chrétienne, Jésus-Christ, reconduit la pensée à un problème aussi ancien que le Prologue du quatrième évangile. En effet, reconnaître le principe dans une personne n'est pas une voie vraiment neuve. Mais c'est une voie ouverte avant tout en théologie. Du point de vue des principes que la philosophie est habilitée à traiter, l'analogie reste un concept régulateur. Et il est légitime de se demander, en théologie, si elle doit n'être que cela, ou bien si elle doit être plus qu'un principe de régulation. Dans cette deuxième partie, il devient nécessaire de souligner la différence entre l'analogie comme concept formel et ce qu'induit un regard porté sur Jésus-Christ, Verbe dans la chair. Car référer le principe à une personne produit une extension de sens et d'application de l'analogie, qui se décline alors en analogie de relation et d'opération chez Barth et aboutit chez Balthasar à une analogie de liberté²².

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem*.

21. *KB*, 2008, p. 27.

22. *L'analogia libertatis* se laisse comprendre chez Balthasar comme « ce désintéressement (des Personnes divines) fond[ant] une première forme de kénose, qui se réalise dans la création (surtout celle de l'homme libre), puisque le Créateur cède pour ainsi dire une part de sa liberté à la créature, mais ne peut finalement risquer cette aventure qu'en vertu de la prévision et de l'acceptation de la kénose seconde et proprement dite, celle de la croix, dans laquelle le Créateur rejoint et dépasse les conséquences les plus extrêmes de la liberté créée. » *La Gloire et la Croix, les aspects*

Analogia entis et « analogie théâtrale »

a. L'analogie, un principe formel ?

En tant que principe formel, l'analogie est modélisable, et lorsqu'elle est dite de l'étant, elle connaît des formules assez accessibles à l'entendement. On parlera d'analogie de proportionnalité et d'analogie de rapport, ou d'attribution.

L'analogie de proportionnalité est fondée sur une ressemblance de rapports dont les membres sont séparés : *a* est à *b* ce que *c* est à *d* (*le chef est à la cité ce que le pilote est au navire*). Il s'agit d'une similitude de rapports distincts.

L'analogie de rapport est fondée sur un dénominateur commun, *a* et *b* ont un rapport différencié mais réel à *c* : *l'animal humain* et *le caillou* participent tous deux à *l'étant*, de manière différente certes mais *c*'est le même *il y a* de l'humain, *il y a* du caillou. Il s'agit d'un rapport différencié à un même tiers. Ici, comment l'être peut-il être dit de l'homme et du caillou ?

Barth en posant le principe en Jésus-Christ obéit à l'écriture johannique. Cependant à l'endroit où l'Évangile laissait la possibilité d'interpréter le logos à la fois comme personne historique et comme principe cosmologique, Barth infléchit les données en précisant : « C'est de Jésus-Christ, qui est l'être même de l'Église, que nous devons attendre la libre décision personnelle²³ ». Autrement dit, quand il s'agit de l'être de l'Église, qui est un être créé, la question du principe, la question de ce qui tient l'être et l'ouvre, revient à envisager quelqu'un : Jésus-Christ.

b. L'être en dépendance de quelqu'un ?

Ni la philosophie, ni une métaphysique détachée du donné de foi, n'ont par elles-mêmes la capacité d'entrer dans cette considération. Ce choix de recentrer l'être sur le Christ, Verbe de Dieu dans la chair et l'Église, commande une approche de l'*analogia entis* intégrée au domaine de la foi. La doctrine de la création et de l'incarnation sont alors les fondamentaux nécessaires à un réajustement de ce que vise vraiment l'*analogia entis*. C'est dans cette mesure qu'une doctrine de l'*analogia entis* est forcément assujettie à l'*analogia fidei* et contenue en elle. Cette analogie de la foi, Barth en donne la portée lorsque reprenant les études du théologien catholique Gottlieb Söhngen²⁴, il reformule ainsi le passage de la Première Épître aux Corinthiens en son chapitre 15, 12-14²⁵ :

*esthétiques de la Révélation, III, Théologie***, Nouvelle Alliance, Aubier-Montaigne, coll. « Théologie » 83, Paris, 1975, p. 185.

23. *D I/1/1*, p. 40.

24. *Analogia fidei*, Catholica 1934, cahiers 3 et 4.

25. *Si l'on proclame que Christ est ressuscité des morts, comment certains d'entre vous disent-ils qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? S'il n'y a pas de résurrection des morts, Christ non plus n'est pas ressuscité.*

« Si l'on prêche que la Parole de Dieu participe réellement à notre humanité, comment quelques-uns parmi vous disent-ils que nous ne participons pas nous-mêmes à son être ? Si nous ne participons pas réellement au Christ, le Christ non plus n'a pas réellement participé à notre humanité. » L'appel de Dieu a en effet pour conséquence de faire de nous les enfants de Dieu. La *participatio fidei* ne saurait donc être opposée à la *participatio entis* : elle est au contraire participation réelle à l'être de Dieu – « non pas en vertu d'une aptitude naturelle de l'homme mais en vertu de la seule grâce de Dieu »²⁶.

L'*analogia entis* est ainsi élevée en une qualité christologique par la reprise d'un de ses moments constitutifs en théologie : le thème de la participation.

c. Quelqu'un : un être en relation et capable d'agir

Une fois repérée la qualité christologique de l'*analogia entis*, resituée dans la doctrine de l'Incarnation, Balthasar relit Barth dans les développements que le théologien réformé avait lui-même proposés sur l'analogie de relation et d'opération quand il élaborait sa théologie de la création :

Parce qu'orienté vers l'ordre de l'Incarnation, [l']ordre de la création est disposé vers lui : il contient par conséquent des images, on pourrait dire des analogies, des matériaux qui sont, en un sens véritable, présupposés à l'Incarnation. Ainsi, par exemple, l'altérité humaine, le vis-à-vis entre l'homme et la femme, est un authentique présupposé pour que Jésus puisse devenir notre frère. Ou encore : par sa subjectivité et sa nature sociale, l'homme est « capable d'alliance », et ainsi d'entrer dans l'alliance projetée par Dieu. Et de son côté l'ordre de la nature n'est possible que sur la base d'un vis-à-vis en Dieu, que sur la base de son être trinitaire, dont l'homme est une image authentique. [...] on pourrait aussi parler d'une *analogia operationis*, mais l'agir aussi est une forme de l'être, cette forme même en laquelle il parvient à sa plénitude²⁷.

Les deux formes d'analogie, l'analogie de relation et l'analogie d'opération, sont ici comprises sous l'aspect formel de l'analogie de proportionnalité²⁸. Sous l'analogie de relation, il est possible de repérer ce que Balthasar transposera ensuite dans les « Prolégomènes » sous le

26. D II/1/1, § 26, *La cognoscibilité de Dieu*. 1. *La disponibilité de Dieu*, Labor&Fides, Genève, 1956, p. 81.

27. KB, 2008, p. 248-249.

28. Dans l'analogie de relation, Barth développe le modèle analogique de la proportionnalité : l'être humain en relation avec l'être humain ressemble à Dieu en relation à Dieu, sans qu'il soit question d'autre chose que d'une similitude de rapports. Voir D III/2/1, § 45. *L'homme destiné à être l'allié de Dieu*. 1. *Jésus, l'homme pour le prochain*, Labor&Fides, Genève, 1961, p. 237-239.

Analogia entis et « analogie théâtrale »

thème théodramatique de la *dimension dialogale* du mystère chrétien²⁹. Barth l'avait déjà développé : « L'analogie entre Dieu et l'homme est très simplement l'existence comprise comme une relation entre un "je" et un "tu" qui se font face. Cette existence analogique est tout d'abord constitutive de Dieu ; et elle l'est ensuite aussi de l'homme, créé par Dieu³⁰. » L'analogie d'opération est formulée chez Barth pour comprendre la similitude qui peut exister entre l'homme et Dieu en tant qu'ils sont tous deux causes d'effets. Les deux activités, créaturelle et divine, diffèrent en ce que l'activité divine est un commencement absolu, mais elles se ressemblent en ce que chacune est capable de déterminer et modifier quelque chose qui existe déjà³¹. À cette capacité d'agir, correspondra la *dimension historique et événementielle*³² du mystère chrétien, telle qu'elle sera traitée en théodramatique.

d. *Esse sequitur operari* : l'être est à cause de l'acte

Dans la logique de la subordination de l'*analogia entis* au registre de la foi, Barth soumet aussi l'être à l'action, au rebours de l'acception classique. En effet, Dieu se révèle par son action. Pour Barth, l'événement de la révélation qu'est Jésus-Christ est la mesure de toute la création et donc de tout ce qui sera jamais résumé dans une approche du réel par les essences. Pour Barth, la nature est mesurée à son point d'intensité et de réalisation maximales dans le Christ, et cette réalité est révélée dans l'histoire. Balthasar relève ainsi que si Barth ne cesse de combattre l'adage scolastique *operari sequitur esse*³³, « et lui oppose un "*esse sequitur operari*", tout à fait impossible en scolastique, il ne veut nullement signifier par là la dissolution des natures en moments événementiels ponctuels, mais plutôt indiquer une direction de pensée qui, partant de la réalisation maximale comme échelle de sens et de signification, remonte aux conditions de possibilité³⁴ ». Pour Barth, la nature est en puissance par rapport à l'acte représenté par le point d'intensité et de réalisation maximales : « le *concretissimum* de la relation dans lequel l'homme devient ce qu'il doit être devant Dieu et à la face de l'éternité, ce pour

29. *DD I*, p. 27-29.

30. *D III/1*, § 41, *Création et Alliance*, 2. *La création fondement externe de l'alliance*, Labor&Fides, Genève, 1960, p. 197-198. « L'homme est pour l'homme ce que Dieu est pour lui, en sorte que l'*analogia relationis*, sens de cette ressemblance, ne saurait être confondue avec quelque *analogia entis*. » *Op. cit.*, § 41, p. 208.

31. *D III/3/1*, § 49, *Dieu le Père, Seigneur de la création*. 2. *Dieu accompagne sa création*, Labor&Fides, Genève, 1962, p. 100.

32. *DD I*, p. 20-25.

33. La formule classique *agere sequitur esse* ne se trouve pas directement dans le texte de Barth à cet endroit.

34. Voir *D III/2/1*, p. 241-242, cité in *KB*, 2008, p. 288.

quoi il a été créé et existe, ce pour quoi il a une nature et une histoire sur terre, est pour [Barth] en puissance par rapport à cet acte: l'acte de la rencontre de l'homme avec la parole de la révélation³⁵.» *L'actus purus* de la théologie est ainsi non pas transformé et aboli mais explicité en *actio pura*: «Mais l'acte duquel la théologie doit partir n'est pas n'importe quel acte: il ne fait pas nombre avec les autres événements. C'est la Révélation en tant qu'action de Dieu, qui en tant qu'action précisément dit quelque chose d'essentiel de l'être de Dieu: cet être est toujours aussi, dans tous les cas, événement absolu, acte absolu³⁶.» Une fois encore l'intensité maximale de l'être créé advient pour Barth dans le Christ-Jésus. Balthasar partage aussi ce point de vue. Barth retourne sciemment les concepts classiques et Balthasar reconnaît ce retournement: sous la lumière de la révélation, la relation devient dialogue, l'acte pur action. Et les conséquences de ces retournements pour l'analogie en tant que principe formel consistent en ceci: d'abord instrument conceptuel régulateur, l'analogie connaît une extension christologique en rapport avec les situations décrites dans la révélation biblique et devient ainsi extrêmement expressive, au risque cependant de perdre son acuité conceptuelle.

3. Proposer la scène comme médiation

À la suite de Barth, Balthasar reconnaît un retour au centre, une sorte de détermination christologique du principe de connaissance de Dieu en théologie. Le principe n'est plus abstrait, mais absolument concret et il se laisse connaître dans l'histoire, celle de Jésus-Christ, aussi présent qu'une personne dans la vie d'une autre personne. Cette extension de la signification analogique va connaître chez Balthasar une traduction en scène. Si Jésus-Christ est le principe de l'être, si l'être se laisse reconnaître par son opération, si cette opération advient en relations, en dialogue, et que toutes ces qualités sont à la fois repérables dans l'ordre créé humain et dans ce qui est pensable de Dieu, parce qu'Il l'a révélé, alors où trouver une manifestation de toutes ces dimensions conjointes, une manifestation accessible et sujette à une réflexion formelle? L'objet le plus direct d'une telle recherche serait l'existence elle-même. Mais il est impossible de l'objectiver sans médiation. Devant le développement de l'analogie sous les diverses dimensions qui se conjugent et

35. *KB*, 2008, p. 288.

36. *KB*, 2008, p. 289. «La dogmatique actuelle s'habitue donc à comprendre Dieu non seulement comme *actus purus*, mais aussi comme *actio pura*, sans pour autant nier ou négliger sa "nature" divine. "L'être de Dieu est réalité active, absolue puissance d'existence, "être agissant, actif, la réalité active la plus intense, un agir existant et un être agissant. En lui, il n'y a pas de zone qui ne soit activité suprême, activité permanente".» Balthasar citant Hermann SCHELL in *KB*, 2008, p. 493.

Analogia entis et « analogie théâtrale »

interagissent, le coup de génie de Balthasar sera de considérer le théâtre comme un complexe, c'est-à-dire plus qu'un genre littéraire, un lieu de forte expressivité pour les différents aspects de l'analogie : relations, opérations, dimensions, et libertés. La qualité historique et narrative de la révélation autorise ce déplacement. Mais comment considérer ensuite les aspects qui semblaient des catégories spéculatives, relations, opérations, dimensions, si elles sont dorénavant aussi pensées comme des aspects concrets, existentiels, dans la considération d'une personne comme Jésus-Christ ? C'est ici que les notions d'action de Dieu et de jeu du monde pourraient devenir opérantes.

a. Le discernement jésuite orienté vers une dramatique

Le caractère dramatique, c'est-à-dire requérant une réponse de l'homme en consentement ou en refus à la proposition que Dieu lui fait en son Verbe dans la chair, était déjà présent chez Przywara lorsqu'il précisait en 1940 que, pour tout ce qui existe, « Dieu en Christ dans l'Église » est la pierre de touche, et la forme ultime. Et Przywara avait soin d'ajouter à cette fondation : « La seule chose réellement existante est sans exception aucune, l'alternative du oui ou du non à cet ordre unique³⁷. » La formule barthienne selon laquelle l'être de l'Église attend la décision personnelle de son Seigneur rejoint cette affirmation. Quand il s'agit de discerner cette volonté, Balthasar peut faire appel à la tradition spirituelle à laquelle il appartient. Il a lui-même donné les *Exercices*, après y avoir trouvé son propre chemin en 1927³⁸. En 1955, on peut lire sous sa plume dans le « petit guide » pour la lecture de ses livres :

Le chrétien qui arrive à maturité, et qui doit décider [I] de sa vie, est conduit par Ignace à la rencontre personnelle [II/1] avec le Christ [II/2] : dans la contemplation de la situation évangélique concrète [III] (*applicatio sensuum, compositio loci*, etc.) qui est définie par l'« appel » – comme concept dans le cadre duquel s'inscrit la vie de Jésus – et par l'« élection » comme l'acte central de la rencontre³⁹.

37. KB, 2008, p. 373.

38. Voir BALTHASAR, « Pourquoi je me suis fait prêtre » Éditions du Centre Diocésain de Documentation, Tournai, 1961, p. 19-22. « Balthasar n'a pas donné un commentaire théologique du livret ignatien comparable aux ouvrages plus systématiques d'un Przywara, d'un Fessard ou d'un K. Rahner. Néanmoins il a consacré aux *Exercices* une part non négligeable de sa production littéraire, en particulier *Christlicher Stand (L'État de vie chrétien)* Johannes Verlag, Einsiedeln, 1977. » J. SERVAIS, « Une théologie de l'obéissance ignatienne » in *Nouvelle Revue Théologique* 116, (1994), note 3, p. 354.

39. Hans Urs von Balthasar. *À propos de mon œuvre. Traversée*, Lessius, coll. « Ouvertures » 22, Bruxelles, 2002, p. 18. Nous signalons entre crochets les correspondances avec le plan de *La Dramatique divine*.

La Dramatique divine tend à transposer dans le plan de la théologie fondamentale et dogmatique un mouvement qui ressemble à celui promu par les *Exercices* et qui vise l'intelligence personnelle concrète de la rencontre en acte de Dieu, «en vue de sa louange et de son service⁴⁰». L'outillage dramatique, exposé dans les «Prolégomènes», cherche à clarifier les moyens de connaître l'action de Dieu en faveur de l'homme : Balthasar y décline les catégories utiles à cette reconnaissance de l'action divine. Le thème de ce qui est *décisif* donne ainsi forme à *La Dramatique divine* dans son ensemble, en tant qu'elle projette une certaine lumière sur la rencontre entre la liberté créée finie et la liberté infinie de Dieu. La composition de la vue imaginative des *Exercices* n'a cependant que la légitimité d'une tradition spirituelle parmi d'autres. Balthasar, en choisissant le complexe théâtre comme instrument de connaissance, désigne dans un genre littéraire et un phénomène social, le lieu d'une forme de connaissance concrète plus accessible.

b. La scène comme médiation analogique

À la tradition spirituelle, Balthasar ajoute donc la littérature. Il choisit le théâtre à cause de sa puissance de représentation, réalisée en scène, qui dépasse ce que les *Exercices* proposent : la convergence matérielle simultanée des significations. Cette convergence peut être assumée simultanément en raison de l'empilement des signes que mettent en œuvre la scène comme décor et le jeu des acteurs comme performance en discours et en évocations. Après avoir enregistré les variations sur l'analogie, quand elle est analogie de relation, d'opération, de dimension, et de liberté, la matière à partir de laquelle comprendre les relations, les opérations, les dimensions, les libertés va être la représentation théâtrale.

L'empilement vertical des signes simultanés dans la représentation (signes verbal, gestuel, auditif, etc.) permet un jeu particulièrement souple sur les deux axes paradigmatique et syntagmatique : d'où la possibilité pour le théâtre de dire plusieurs choses en même temps, de construire plusieurs récits simultanés ou entrelacés⁴¹.

La représentation théâtrale donne à voir et à entendre les actions de la vie réelle. Mais l'empilement des signes en scène rejoint les conditions élémentaires où nous évoluons : d'une part les faits que nous pouvons interpréter grâce au langage, d'autre part les situations corporelles

40. «Principe et Fondement. L'homme est créé pour louer, révéler et servir Dieu...» *Exercices Spirituels*, 23, trad. française, P. Jennesseau, De Gigord, Paris, 1948, p. 15.

41. Anne UBERSFELD, «Remarques sur le signe théâtral» in *Lire le théâtre I*, Belin, Paris, 1996, p. 25.

Analogia entis et « analogie théâtrale »

assumées en présence réelle. Sur la scène, les relations, les opérations, les dimensions, et finalement les libertés sont montrées, souvent sous le jour le plus intense. Ce qui est décisif est précisément l'objet de la mise en scène qui convoque et attire les spectateurs. En fait de médiation, la scène permet de comprendre ce qui est en jeu dans n'importe quelle rencontre décisive et donc dans la rencontre avec le Christ. À la croisée de l'expérience en scène et de la spiritualité ignatienne, il existe ce qu'il devient possible d'appeler un *experiment théâtral*. Lorsqu'il est question d'analogie théâtrale sous la plume de Jean Greisch, la question du déplacement de l'analogie sous la force de la narration ou de la mise en intrigue est précisée et clarifiée ainsi :

Il me paraît très intéressant, compte tenu des développements récents de la philosophie de la narrativité, de relire les catégories constitutives de la Dramatique pour vérifier en quel sens l'analogie théâtrale, dominée par la notion de « mise en intrigue » (*mythos*) – sans pour autant se réduire à celle-ci – permet de mieux comprendre le « tragique de l'action » humaine et divine sous toutes ces formes⁴².

Si la constitution et la pertinence de l'expression « analogie théâtrale » est désormais plus claire, l'analogie désignée sous cette formule innovante est-elle un concept opérant ou seulement l'indication d'une intuition féconde ?

Analogia entis et analogie théâtrale

« L'analogie entre l'action divine et le jeu du monde n'est pas une simple métaphore, elle est fondée dans l'être : entre les deux drames règne non une simple discontinuité, mais un enchaînement intime⁴³. » En remontant la proposition de Balthasar, il est possible de dire que l'analogie théâtrale est susceptible d'être fondée dans l'*analogia entis*. Le passage du concept régulateur du discours théologique qu'est l'*analogia entis* à l'instrument de connaissance adapté qu'est la scène comme espace de manifestation des relations, des opérations, des libertés obéit à une extension christologique et à une sorte d'intensification existentielle du sens de l'analogie. Pour être tentant, et justifié par une interprétation christologique de l'*analogia entis*, un tel saut ne conserve pas à l'analogie sa rigueur spéculative. Un tel glissement – dont les raisons sont peut-être désormais plus sensibles – reste difficile à justifier

42. « Un tournant phénoménologique de la théologie ? » in *Transversalités* 63, Paris, 1997, p. 87.

43. *DD I*, p. 16.

conceptuellement. En effet, les analogies de relations, d'opérations, de libertés, et l'analogie théâtrale semblent des extensions expressives de l'*analogia entis*. Mais l'expressivité ne revêt pas forcément la force du concept. Même l'*analogia fidei*, qui a pourtant pour elle d'être lexicale dans l'écriture sainte, ne peut prétendre à être comparée à ce que recouvre spéculativement l'*analogia entis*. En théologie, il reste pourtant incontestable que l'*analogia entis* se laisse authentiquement comprendre en référence à la doctrine de foi relative à la création et à l'incarnation. Et c'est ce que désigne en fait la reconnaissance d'une inclusion de l'*analogia entis* dans l'*analogia fidei* dès qu'il s'agit d'en interpréter la légitimité théologique⁴⁴. Sous la même raison interprétative, qui est moins précise que le concept mais en donne la condition de possibilité, l'analogie théâtrale est une expression forgée comme une extension de sens. Elle indique alors simplement ceci : le complexe théâtre donne à comprendre analogiquement les relations, les opérations, les enjeux de la liberté. Balthasar n'a pas fait la théorie du théâtre. Balthasar n'a pas fait la théorie d'une analogie théâtrale. Il a proposé ce genre littéraire et son implication sociale comme médiation pour reconnaître l'action divine. L'*analogie théâtrale*, si elle existe de fait dans *La Dramatique divine*, procède plutôt d'une tonalité herméneutique que d'un concept précis. Autrement dit, son opérativité est plus herméneutique que spéculative.

Philippe Dockwiler, dominicain, né en 1971, enseignant à la faculté des lettres et à la faculté de théologie de l'Université Catholique de Lyon. A soutenu sa thèse sur «Le temps du Christ, cœur et fin de la théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar», à paraître aux éditions du Cerf.

44. «Barth n'a aucune difficulté à reconnaître et à approuver une telle *analogia entis*, de fait inévitable, et émergeant à l'intérieur de l'*analogia fidei* qui l'englobe.» *KB*, 2008, p. 249.

Vincent HOLZER

Possibilités et limites d'une christologie « *a priori* » Hans Urs von Balthasar lecteur de Karl Barth

Introduction.

Qu'est-ce qu'une « christologie *a priori* » ?

La monographie que Hans Urs von Balthasar a consacrée à Karl Barth est assurément l'un des ouvrages les plus intéressants, voire les plus fascinants de la littérature théologique contemporaine. On y trouve exposée une méthodologie de la théologie œcuménique dont la force hospitalière permet à l'œuvre analysée de se déployer selon son génie propre : « C'est seulement lorsque nous serons sûrs de ce que l'autre aura voulu dire et de la manière dont il l'aura conçu, autrement dit c'est seulement lorsque nous maîtriserons cette langue étrangère, que nous pourrons attendre quelque chose de fructueux d'un dialogue¹ ». Que Balthasar considère cette œuvre comme une *Fremdsprache* n'en oblige que davantage l'interprète critique. L'analogie retenue – une œuvre en langue étrangère – est à la mesure de la grande œuvre que Balthasar voulait honorer et dont il a tant reçu pour la constitution de sa christologie de la « Figure », version balthasarienne du *concretissimum* barthien. Pourtant, l'empathie dont témoigne Balthasar à l'endroit de cette œuvre hors du commun ne saurait vaincre l'impression que s'y dissimule un résidu de transcendantalisme, dont Barth ne parviendrait guère à se dégager.

Je me suis intéressé à deux points fondamentaux. Le premier concerne précisément ce que Balthasar appelle la « christologie *a priori* » et les

1. *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*, Paris, Cerf, 2008, traduction par Éric Iborra, p. 286.

raisons pour lesquelles il assimile la christologie barthienne à une forme non totalement expurgée de « transcendantalisme » ; le second touche à l'effort qui consiste à réintégrer l'actualisme de Barth dans la question fondamentale de l'analogie, telle une contribution singulière au dit problème. On connaît non seulement les réticences, mais aussi les oppositions franches que le théologien de Lucerne a exprimées à l'endroit des possibilités qui s'offrent à la « christologie réalisée », c'est-à-dire historique, de se muer en une « christologie *a priori* », celle-ci assumant progressivement, voire subrepticement, le statut de principe à l'endroit de celle-là. Le kantisme se serait logé dans la dogmatique au point de la traiter comme un objet d'expérience dont le sujet détermine les conditions d'intelligibilité. Le trait est à peine forcé.

Il n'est guère aisé de définir ce que Balthasar entend par « christologie *a priori* ». On l'identifie volontiers à la « christologie transcendante » d'inspiration rahnérienne, autrement dit à une théologie qui postule l'Idée d'un Homme-Dieu dont la personne du Christ constitue l'expression historique ou la phénoménalisation. Il prend soin cependant de distinguer la « christologie inchoative » de la « christologie *a priori* », appelée parfois « construction *a priori* de l'Incarnation ». Loin de se réduire au débat, certes emblématique, que le théologien de Lucerne a nourri avec Karl Rahner, les formes et les figures de la christologie *a priori* sont diverses et l'on pourrait, en se fiant aux analyses historiographiques du théologien, en dessiner un arc qui va de Nicolas de Cues² à Maurice Blondel, tout en se prolongeant avec Karl Rahner et, paradoxalement, avec le génial Karl Barth³. On peut aussi établir l'existence d'une construction *a priori* de l'Incarnation dans la pensée de Malebranche, en particulier dans l'*Entretien VI des Conversations chrétiennes*. Malebranche y construit non seulement une preuve métaphysique de la religion chrétienne, mais de la christologie du Médiateur : « Dieu en créant le monde a en vue un culte digne de lui (...) ». Sur la base de ce principe, la preuve prend une allure quasi syllogistique. 1. Afin que

2. Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Im Raum der Metaphysik*, Band III, 1. *Neuzeit*, Teil 2, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1965, pp. 552-592 (*Der Knoten*) ; *La Gloire et la croix. Le domaine de la métaphysique. Les héritages*, 4/3, Paris, Aubier, 1983, p. 34 : « Ce n'est pas sans surprise que l'on constate comment, dans le troisième livre christologique de la *docte ignorance*, la construction *a priori* de l'Incarnation en tant qu'unification de ce qui est le plus grand dans l'absolu (Dieu) et de ce qui l'est dans le monde (l'humanité du Christ) paraît réussie si facilement, alors qu'auparavant Nicolas soulignait sans cesse que le concept de ce qui est le plus grand dans le monde se contredit intrinsèquement, parce qu'on peut toujours concevoir ce qui est plus grand encore ». La christologie *a priori* abandonnerait l'élément de la dissemblance plus grande encore (*maior dissimilitudo*).

3. Nicolas MALEBRANCHE, *Conversations chrétiennes, Entretien VI*, Gallimard, Paris, 1979.

————— Possibilités et limites d'une christologie « a priori »

Dieu agisse, il faut qu'il le veuille ; 2. Afin qu'il le veuille, il faut que son ouvrage ait avec lui quelque rapport, sinon il démentirait son attribut essentiel, c'est-à-dire son infinité ; 3. Donc, en créant le monde, Dieu a eu en vue un culte digne de lui, « un culte qui exprimât le jugement que Dieu porte de sa divinité ». Le dogme fondamental du christianisme affirme, par sa christologie du Médiateur, c'est-à-dire du Dieu-Homme, que par la foi en Jésus-Christ « le fidèle pense comme Dieu pense, veut comme Dieu veut, puisqu'il adore Dieu en Jésus-Christ⁴ ». Cette préformation de la médiation du Dieu-Homme correspond à la thèse philosophique de l'occasionnalisme malebranchien, thèse qui fait de la volonté divine la seule cause efficiente de ce qui advient dans la nature où tout s'enchaîne mécaniquement. La compatibilité entre la thèse occasionnaliste et le dogme christologique conduit à une construction *a priori* de l'Incarnation, comme l'atteste cet autre passage capital : « Le fidèle par sa foi en Jésus-Christ prononce le même jugement que Dieu porte de son infinité et de notre néant, son esprit est dans la situation la plus respectueuse qui soit possible (...). Par la foi en Jésus-Christ (...) nous prononçons d'accord avec Dieu même, le jugement qu'il porte de ce qu'il est et de ce que nous sommes⁵ ».

C'est cependant dans la longue section consacrée à Nicolas de Cues, située dans le troisième volume de *Herrlichkeit*, que Balthasar définit ce que recouvre une « construction *a priori* de l'Incarnation » : « (...) L'exacte proportion dans l'Homme-Dieu entre Dieu et le monde – en dernier ressort philosophiquement impossible à déterminer – est finalement rendue évidente à l'intelligence⁶ ». Ici, c'est l'adverbe qui compte, « finalement rendue évidente à l'intelligence ». La christologie *a priori*, comme le précise Balthasar à propos de Nicolas de Cues, finit par délaissier le principe de la « dissemblance plus grande encore », la *maior dissimilitudo* au profit d'une logique de la symétrie. L'on sait que pour Balthasar le principe de la *maior dissimilitudo* est donné dans le thème de l'« Un-Gestalt » et de l'« Über-Gestalt », non-figuration comme supra-figuration du divin. Pour qui a fréquenté quelque peu la théologie de Karl Barth, l'idée d'y déceler les traces résiduelles d'une christologie *a priori* semble incongrue. L'un des maîtres-mots de la théologie barthienne se nomme *Faktizität*, ce qui semble la prémunir contre toute forme de transcendantalisme. Autrement dit, elle n'est pas la réalisation d'un archétype essentiel (Platon) ou catégoriel (Kant). La christologie est un « fait », une chose faite, survenue (*Tatsache*). Cela

4. Nicolas MALEBRANCHE, *Conversations chrétiennes, Entretien VI, op. cit.*, p. 125.

5. Nicolas MALEBRANCHE, *Entretien VI, op. cit.*, p. 125.

6. Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit*. Band III, 1. *Im Raum der Metaphysik*, Teil 2. *Neuzeit, op. cit.*, p. 589.

ne l'empêche nullement d'être touchée, comme affectée par un résidu de «transcendentalisme»: «[...] Il ne faut pas perdre de vue que la compatibilité (*Vereinbarkeit*) de Dieu et de la créature, également à l'époque de la *Dogmatique*, repose en fin de compte sur la christologie (...) et que tout ce qui se nomme esprit et personne dans l'espace du monde créé ne peut être pensé sans cette identité originaire⁷». On retrouve étrangement ici les mêmes expressions qui qualifient la christologie *a priori* de Nicolas de Cues. Le résidu de transcendentalisme apparaît donc sous la forme de cette identité originaire de l'Homme-Dieu en laquelle la créature trouve, de manière prototypique, sa fin surnaturelle. Et Balthasar n'en démord pas, en 1978, lors de la parution du deuxième volume de *La Dramatique divine*, la christologie de Barth tombe sous le coup d'une accusation récurrente, elle s'apparente au modèle des christologies *a priori*. Certes, Balthasar reconnaît que la christologie de Karl Barth se meut tout entière au sein d'une corrélation qui l'apparente à la grande tradition christologique patristique et médiévale, la corrélation ecclésiale entre la souveraineté de la parole de Dieu et la foi comme obéissance. Mais cette corrélation se déploie au mépris de toutes les exégèses critiques, «jusque tout près de la limite d'une christologie construite *a priori*⁸».

Balthasar va cependant plus loin encore, et rien dans la monographie consacrée à Karl Barth n'infléchit vraiment cette position. Il s'autorise à rapprocher le «transcendentalisme» de Schleiermacher de l'«actualisme» barthien⁹, et ceci sous cinq chefs fondamentaux qui sont autant de principes à partir desquels se construit le savoir théologique. Retenons-en trois, particulièrement décisifs. 1. Tout dépend du «point d'intensité maximale»: le «sentiment de dépendance pure et simple» chez Schleiermacher, le «fait» d'être interpellé par la Parole de Dieu, pour Barth. 2. Une forme de pensée marquée par la dualité originaire et son dépassement dialectique: chez Schleiermacher l'identité résolue entre l'intuition de l'Absolu et son effectivité donnée dans la conscience pieuse, la dualité plus radicale encore entre révélation de Dieu et foi de l'homme, pour Barth. 3. La mise en lumière d'un point d'intensité absolu situé au-delà du savoir rationnel: le sentiment religieux chez Schleiermacher, la foi en tant qu'action première et gracieuse de Dieu, pour Barth. Cette liste de points de convergence pourrait être allongée,

7. Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*, Paris, Cerf, 2008, p. 308.

8. Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik II. Die Personen des Spiels*. Teil 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1978, p. 57.

9. Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1951, p. 351; nouvelle édition de 1976; *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*, Paris, Cerf, 2008, p. 491.

————— Possibilités et limites d'une christologie « a priori »

comme l'atteste la suite de l'ouvrage. Le premier principe demeure l'invariant, il n'est pas démenti par le tournant qui mène de la période dite « dialectique » à la période ayant intégré la voie analogique. Barth pense à partir du point de vue de la réalité maximale, autrement dit dans le contact de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ.

Des cinq points de convergence possibles que nous avons évoqués précédemment, l'on passe, en l'espace d'une dizaine de pages, à huit points de convergence. Je note que Balthasar ne détecte ni n'accrédite une rupture radicale entre un Barth libéral et un Barth soucieux de faire droit à la positivité objective du fait de la Révélation : « Dans cette pensée matériellement libérale se dessinent déjà incontestablement tous les contours formels essentiels de la pensée positive postérieure de Karl Barth¹⁰ ». Cette herméneutique de la continuité ne s'explique que parce que Balthasar considère le *concretissimum* comme l'expression d'un transcendantalisme qui a pris la forme d'un actualisme. En effet, le *concretissimum* est l'unité qui précède toute multiplicité de paroles, de vérités ou de commandements. Il est l'unité de laquelle provient à chaque fois l'homme réel. En anticipant quelque peu, on peut d'ores et déjà affirmer que l'unité dont il est question est une unité originaire donnée dans l'élection éternelle de l'Homme-Dieu Jésus-Christ. Barth fonde cette unité originaire dans un puissant motif trinitaire sur lequel nous reviendrons.

L'actualisme trouve l'une de ses premières expressions dans une livraison des *Recherches de Science Religieuse* datant de 1948 : « L'actualisme prétend exprimer ce qui est radicalement théologique dans la révélation ; le fait qu'elle vient "d'en-haut", fait par quoi elle s'oppose à ce que serait une quelconque "surnature" bien assise sur un sol présumé connu comme "être", le sol de la nature¹¹ ». Cette définition stricte de l'actualisme qui souligne le radicalisme théologique de Barth ne sera plus retenue comme telle dans les versions de la monographie publiée respectivement en 1951 et 1976. Balthasar semble avoir introduit un principe d'interprétation plus ajusté aux véritables intentions du théologien de Bâle. Ce principe d'interprétation résulte de la mise en lumière de la « forme de pensée » (*die Denkform*) de K. Barth. Balthasar lui reconnaît une plasticité qui interdit toute assimilation immédiate avec le « contenu de pensée » (*Denkinhalt*), si bien qu'à la fin de l'ouvrage, Balthasar abandonnera la thèse de l'opposition

10. Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth*, *op. cit.*, p. 318.

11. « Deux notes sur Karl Barth. I. Sur la formule « *Simul Peccator et Justus* » dans l'œuvre de Karl Barth. II. Être et événement. À propos de l'actualisme théologique de Barth », *Recherches de Science Religieuse*, XXXV, 1948, p. 102. Le vocabulaire du « fait » correspond au terme allemand *Tatsache*. Balthasar l'adoptera et son emploi n'est donc pas anodin.

entre ontologie et actualisme. Il semble même recevoir la *scientia de singularibus* théologique d'inspiration barthienne, parce qu'elle se situe précisément « au-delà de l'opposition entre pur "fait" historique et pure "doctrine" supra-historique¹² ». Pourtant, chez Barth, se pose toujours le problème de l'expression conceptuelle de ce contenu, problème qui n'est pas seulement de méthode, « mais qui touche à la substance de l'*id quod* théologique¹³ ».

Idéalisme et Révélation : le schème transcendantal en christologie

Hans Urs von Balthasar fut assurément fasciné par le rapport que la philosophie de l'idéalisme a établi entre la Révélation (*Offenbarung*) et son assomption comme savoir absolu ou savoir originaire, que cette assomption s'affirme sous la forme d'une logique du concept ou sous la forme d'une philosophie de la Révélation aux accents dramaturgiques. Le chapitre intitulé « *Idealismus und Offenbarung* », situé au cœur de l'ouvrage, révèle son caractère axial pour la totalité du livre. Karl Barth fut-il en mesure de tenir toutes les promesses d'une christologie de l'évidence objective ou de la « figure » (*Gestalt*), autrement dit du *concretissimum*, ou bien ce dernier est-il tributaire d'une construction *a priori*, d'une « forme de pensée » (*Denkform*) qui le rendrait dépendant de sa logique spéculative ? Cette question n'est pas formulée comme telle. Elle semble pourtant comme « hanter » le texte consacré à Karl Barth, texte qui s'achève sur un chapitre serré consacré à la querelle sur le christocentrisme.

De la même manière qu'il y eut une querelle du panthéisme, il y eut une querelle sur le christocentrisme en théologie catholique, querelle plus implicite qu'explicite et dont l'origine remonte au panchristisme blondélien tel qu'exprimé dans la cinquième partie de l'*Action* de 1893, puis dans *Histoire et Dogme* de 1904. En voici la formulation emblématique : « [...] Si la conscience de l'homme n'est point absorbée en lui par la lumière du Verbe, c'est que toutes nos humanités servent d'écran à la sienne ; c'est que, si nous sommes par lui, en un sens il est par nous ; qu'il est à la lettre le Fils de l'Homme, et que si la création a sa consistance en la connaissance et en la volonté amoureuse du Christ, le Christ a sa réalité singulière d'être contingent, par l'universel aboutissement de toute vie et de tout être créé en lui. Loin donc qu'il faille amortir la divinité ou diminuer l'humanité du Christ pour les garder sauvées l'une de l'autre, peut-être est-ce en prenant plus profondément

12. Karl Barth, *op. cit.*, p. 385.

13. *Recherches de Science Religieuse* XXXV, 1948, p. 101.

————— Possibilités et limites d'une christologie « a priori »

conscience de leur réalité et de leur intimité que nous découvrirons le secret de leur unité en Lui et de leur union surnaturelle en nous¹⁴». La christologie blondélienne de l'universelle présence du Verbe est intégrée au problème plus vaste, mais non moins concret, des rapports entre nature et grâce. Le *concretissimum* blondélien n'est pas réductible à la conscience religieuse de l'homme, il requiert la personne du Christ dans sa relation à tout homme. Au fond de toutes les alternatives qui marquent les débats autour du surnaturel dans son rapport à la nature, il n'y a, pour Blondel, qu'un « seul problème, le problème de la relation, dans le Christ, de l'homme et de Dieu, et, par conséquent aussi, celui de la relation du Christ avec chacun de nous¹⁵ ».

Cette forme de panchristisme n'a pas exclu, mais intégré l'événement factuel d'une Incarnation ordonnée à la passion, comme le confirment des textes parus dans les *Carnets intimes*, ou dans *Histoire et Dogme* : « J'ai à tracer les voies actuelles de la raison vers le Dieu incarné et crucifié¹⁶ ». Toute la question est de savoir jusqu'où s'étendent les limites d'une christologie *a priori*. N'opère-t-elle pas inéluctablement une percée qui la détache de l'événement factuel d'Incarnation et assure ainsi son potentiel d'universalité ? Si ce détachement fut jugé avéré dans le programme de christologie transcendantale de Karl Rahner, il n'en fut pas de même pour Karl Barth lorsque Balthasar y détecta cependant la trace résiduelle d'un « transcendantalisme » qui l'apparente aux présupposés de la philosophie idéaliste et à ceux de la pensée blondélienne.

14. Maurice BLONDEL, *Histoire et Dogme* (1904), Paris, PUF, 1956, p. 226.

15. Maurice BLONDEL, *Histoire et Dogme* (1904), Paris, PUF, 1956, p. 224.

16. Maurice BLONDEL, *Carnets intimes I*, Paris, Cerf, 1961, p. 526. Dans les *Carnets intimes*, la christologie blondélienne n'est pas réductible à une christologie expressive ou épiphanique. Elle se déploie à l'intérieur d'une logique de l'action : « Je me propose d'étudier l'action parce qu'il me semble que dans l'Évangile il est attribué à l'action seule le pouvoir de manifester l'amour et d'acquérir Dieu [...]. Je veux montrer que la plus haute manière d'être c'est d'agir, que la plus complète manière d'agir, c'est de souffrir et d'aimer, que la vraie manière d'aimer, c'est d'adhérer au Christ », *Carnets intimes I*, Paris, Cerf, 1961, p. 85, cité par Emmanuel Gabellieri, « "Le Tout dans le fragment" : la singularité de l'Universel chrétien », inédit, Faculté de Théologie et de Philosophie de l'Université Catholique de Lyon, février 2003. Une version brève de cette communication a été publiée dans le volume, *L'Universel chrétien*, Didier Gonjeaud (éd.), Lyon, Profac, 2006, p. 17-47 ; pour la référence à Blondel, voir p. 35.

**L'actualisme dans la version de 1948
(*Recherches de Science Religieuse*) :
compatibilité et incompatibilité
avec le problème de l'analogie**

Dans une note brève et serrée parue en 1948 dans les *Recherches de Science Religieuse*, comme précédemment indiqué, Balthasar reprend une étude consacrée à Karl Barth et parue en 1945 à Freiburg dans le *Divus Thomas*¹⁷. La version française de 1948 est une esquisse synthétique dans laquelle le théologien s'efforce d'attribuer à l'actualisme barthien une origine philosophique qui ne le rend pas totalement étranger au problème fondamental de l'analogie. Plus que tout autre, Balthasar s'est efforcé de comprendre les raisons barthiennes du refus de l'*analogia entis*. Cependant, ces raisons ne furent pas les bonnes : « Celui qui entreprend un examen détaillé de la doctrine de Karl Barth a de plus en plus l'impression que celui-ci, en fait, passe à côté de la question essentielle à débattre¹⁸ ». L'hypothèse balthasarienne est que l'« actualité » – comprise au sens de l'imprévisible événementialité de la Révélation – et la « continuité » vont de pair. Ce rapport est donné dans l'événement d'Incarnation : « (...) L'Incarnation nous dit que Dieu a osé faire de la continuité humaine le symbole – bien plus, l'expression et l'instrument corporel – de la fidélité divine, en cette *analogie de la nature* qui, dans le Christ, unit pour jamais indissolublement nature humaine et nature divine¹⁹ ».

La thèse de fond développée par Balthasar et par laquelle il semble vouloir exonérer Barth de toute opposition tranchée à la forme catholique de l'analogie réside dans le fait que *le concept de nature, à travers la christologie, obtient la parité avec le concept d'actualité*. La proposition selon laquelle le « Verbe est devenu chair » contient deux énoncés, sur un être ou une nature d'une part, et sur un événement et une histoire, d'autre part. Certes, le théologien n'oublie pas qu'il convient de comprendre cet être comme « l'union réalisée une fois pour toutes », si bien que l'actualité l'emporte toujours sur l'être ou la nature. Mais il n'en demeure pas moins que l'*analogia entis* est confirmée par le fait de l'Incarnation. Cette voie christologique conduisant à la légitimation de l'*analogia entis* est peut-être un leurre. Il appartient aux interprètes accrédités de la pensée barthienne d'en décider et cela d'autant plus que Balthasar professe une conception originale de l'*analogia entis*

17. « Analogie und Natur. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barth », *Divus Thomas*, Freiburg, 1945.

18. *Recherches de Science Religieuse* XXXV, 1948, p. 101.

19. « Être et événement. À propos de l'actualisme de Karl Barth », *Recherches de Science Religieuse*, XXXV, 1948, p. 110.

————— Possibilités et limites d'une christologie « a priori »

sur laquelle il conviendrait de s'arrêter longuement. On ne peut pas oublier que Balthasar fut en débat avec Erich Przywara et qu'il promut une ontologie kénotique dépendante du thème trinitaire et christologique du dessaisissement. Assurément, la thèse balthasarienne est simple. Le caractère d'acte qui convient à l'être conçu comme *energeia* (Aristote) ou *actus* (Thomas d'Aquin) « rentre absolument dans le problème de l'analogie²⁰ ».

L'actualisme théologique, qui est à la fois un schème de pensée et un objet de pensée, est déjà considéré, en 1948, comme dépendant tout entier de l'*id quod* théologique, autrement dit de l'objet concret que nul système, qu'aucun principe formel ne saurait domestiquer ou arraisonner. La « dialectique » barthienne ne consiste nullement à neutraliser les antinomies en promouvant une sorte de science de la « négativité » ou de la contradiction résolue. La dialectique barthienne, comme l'a pressenti Balthasar, se définit comme une science du possible et de l'impossible. Ces deux déterminations manifestent que Barth ne récuse pas totalement la voie de l'ontologie. Car sur cette base permanente, la loi du *concretissimum*, la théologie est empêchée de se muer en un savoir : « La direction dans laquelle il faudrait regarder [...] ne se situe pas dans l'opposition entre actualisme et ontologie [...]. Elle se situe bien plutôt en ce que Barth a en réalité cherché à mettre en évidence avec son actualisme : dans le caractère singulier et incomparable d'une *scientia de singularibus* théologique ou, comme le dit Barth, du *concretissimum* [...] »²¹. Le « possible » est moins une capacité de l'être créé qu'un effet de la libre volonté divine donné dans le fait de l'Incarnation. Le « possible » ne résulte pas du caractère velléitaire de la liberté de Dieu, mais d'une « objectivité primaire », l'*élection de tout homme dans le Fils de Dieu*. Cette « objectivité primaire » se confond avec l'être trinitaire de Dieu, le Dieu *en soi* ou, comme le souligne Balthasar l'*aseitas* ou l'*actus purus*. Barth, ayant entendu l'avertissement d'Erich Przywara, a reconnu avec toute l'ancienne théologie la distinction entre « Dieu-en-soi » et « Dieu-pour-nous ». En somme, souligne Balthasar, « il s'est gardé de mettre sur le même pied, le mode d'actualité de la révélation et l'*actus purus* qu'est Dieu. Mais par là, c'est la distinction – si peu du goût de Barth – entre *actus* et *actio*, entre *actus primus* et *actus secundus*, et finalement c'est l'axiome “*agere sequitur esse*” (ou *actum*) qui reprend du terrain²² ». L'empathie et la probité balthasariennes ne sont jamais prises en défaut.

20. *Recherches de Science Religieuse* XXXV, 1948, p. 102.

21. Karl Barth (1976), *op. cit.*, p. 385 ; « Être et événement. À propos de l'actualisme théologique de Karl Barth », in *Recherches de Science Religieuse*, tome XXXV, 1948, p. 101.

22. « Être et événement. À propos de l'actualisme théologique de Karl Barth », in *Recherches de Science Religieuse*, tome XXXV, 1948, p. 101.

Si l'image de Dieu que trace Barth est d'un modèle à dominante volontariste, il faut ajouter aussitôt que ledit volontarisme est plus proche d'un modèle personaliste que trivialement velléitaire. La logique des libres décrets divins réside dans la coïncidence ou l'identité entre l'être et la volonté, et cela non par une *coïncidentia oppositorum*, « mais par la simple expression de la déité de Dieu ».

Cette libre interprétation n'est peut-être pas du goût de Karl Barth, lequel l'a formellement récusée. On constate d'ailleurs que la monographie de 1951 ne va plus jusqu'à forcer l'interprétation en décrétant l'équivalence ou le renversement de l'axiome scolastique « *agere sequitur esse* » en un « *esse sequitur operari* ». Il n'y a chez Balthasar aucun acharnement à convaincre d'erreur le barthisme, mais une volonté tenace de ne pas livrer le chef-d'œuvre du XX^e siècle à de fausses interprétations. C'est sans doute le plus bel hommage qu'il ait pu lui rendre. La distinction entre « forme de pensée » et « objet de pensée », pour simple qu'elle soit, n'en demeure pas moins la trace d'une profonde empathie théologique, une empathie telle qu'elle informera et décidera de l'orientation à prendre pour la constitution d'une christologie de l'évidence objective dans *Herrlichkeit* et dans la *Theodramatik*. Il y a un vocabulaire, commun à Barth et Balthasar, qui est assez peu relevé chez les interprètes. Il s'agit du vocabulaire de la « facticité ». Dans la partie introductive de *Theodramatik* II/2, Balthasar érige la « facticité » en principe christologique fondamental. La théologie chrétienne vit du « caractère immémorial de la facticité de Jésus-Christ²³ » (*die Unvordenklichkeit der Faktizität Jesu-Christi*). Ce principe est en quelque sorte comparable avec le « point d'identité absolu » que cherche Barth et qui caractérise paradoxalement son « transcendantalisme » : ce point est celui de la foi en l'action première et gracieuse de Dieu envers l'homme²⁴. Chez Kant, il porte le nom « d'aperception transcendantale non intuitive », chez Fichte, celui d'« autoposition originaire du moi », chez Herrmann, celui de « décision personnelle en faveur de Dieu ». Toute la question, encore à traiter, est de savoir comment Balthasar échappe, quant à lui, à toute forme de christologie *a priori*.

Certes, il est difficile d'établir un rapport d'influence direct entre la christologie barthienne de l'objectivité de la révélation et la christologie balthasarienne de l'évidence objective. On ne peut cependant ignorer la parenté du lexique, comme on ne peut sous-estimer les accents barthiens contenus dans certaines affirmations balthasariennes : « Le Dieu qui nous rencontre dans la chair est aussi l'homme élu depuis l'éternité, dans lequel tout est récapitulé dans le ciel et sur la terre, dans lequel le monde est racheté et les frères sont élevés à la dignité d'enfants du

23. TD II/2, p. 39.

24. *Karl Barth*, p. 300.

————— Possibilités et limites d'une christologie « a priori »

Père²⁵». Cette formulation est d'essence barthienne dans la mesure où elle adopte le schème du « présupposé » pour exprimer la priorité du donné révélé. Dans le cas de Karl Barth, l'usage du principe idéaliste du « présupposé » (*Voraussetzung*) prend une forme plus radicale, autrement dit, il se caractérise par une intégration maximale de la christologie dans la doctrine trinitaire. C'est à l'évidence sur ce point que Balthasar détecte une sorte de « transcendantalisme » qu'il ne faut pas assumer sans examen. Barth a pris soin, dans sa doctrine trinitaire, de distinguer entre le « Dieu en soi » et le « Dieu pour-nous », distinction fort élaborée, sans laquelle la doctrine trinitaire encourt le risque d'un modalisme toujours latent.

Cependant, cette distinction qui, dans le quatrième volume de la *Kirchliche Dogmatik* trouve une explicitation ferme et définitive, ne parvient pas à sortir suffisamment d'une logique de la préformation de tout le drame du salut dans la liberté filiale élue de l'homme-Dieu. Balthasar a su donner à cette forme trinitaire et christologique de préformation une expression claire : « La révélation divine parvenue aux hommes dans le Christ est cet événement par lequel Dieu prononce avant tout sur lui-même la parole décisive dans laquelle est incluse aussi la parole décisive sur les hommes et sur le monde²⁶ ». Balthasar ne récuse pas la priorité accordée au *concretissimum*, ou, à ce qu'il appelle le « point d'intensité maximal », autrement dit, le « contact de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ ». Il semble cependant réticent lorsque le *concretissimum* se mue en une présupposition qui, subrepticement, tend au « monophysisme » christologique. Le critère balthasarien est un critère chalcédonien où la dualité des natures implique que l'agir libre du Christ conserve une autonomie relative. La « voie étroite » christologique, le resserrement barthien empêche d'apercevoir une chose essentielle, toute relative à la Gloire souveraine de Dieu et donnée dans l'unité de l'Homme-Dieu : « (...) Tout l'actuel de la révélation, sans cesser d'être le jamais saisissable, sans tomber au rang d'une chose passivement présente, a pris *corps* dans la continuité d'une nature humaine²⁷ ». Ce sont les pages 252 et 253 de la seconde édition qui posent les questions les plus fondamentales à la christologie barthienne.

« Malgré l'utilisation "ouverte" des catégories transcendantales, il n'est pas possible de ne pas noter chez Barth une tendance au système, à l'obligation. Cette obligation, au contraire, est à ce point inhérente au projet d'ensemble de la Dogmatique qu'elle détermine son articulation jusque dans ses détails (...) Le *prius Christi* n'exige pas du tout nécessairement que toute l'œuvre de la création soit comprimée si minutieusement dans

25. « Petit guide de lecture pour mes livres », *op. cit.*, p. 19.

26. Karl Barth, *op. cit.*, p. 122, p. 82 de l'édition allemande (traduction modifiée).

27. *Recherches de Science Religieuse* XXXV, 1948, p. 109.

un schéma christologique. Le rétrécissement apparaît avec clarté là où nous devons constater que Barth, entre création et alliance, ne permet pas, ne laisse pas ouvert, tout l'espace nécessaire, toute la portée exigée, toute la libre respiration, là où nous devons constater que l'antécédence de la position n'est pas mise en valeur dans son autonomie relative, mais néanmoins réelle²⁸».

Le concept de « nature » dans la théologie catholique : la prévalence de la loi du *Concretissimum* chez Balthasar

Sous ces ultimes considérations, c'est le problème épineux, toujours irrésolu en théologie catholique, du concept de nature dans son rapport à la grâce qui préoccupe le théologien. Il est possible que le centre de gravité de l'ouvrage consacré à Barth se trouve précisément au chapitre XVIII, tout entier consacré aux débats internes de la théologie catholique moderne et contemporaine sur le concept de « nature », chapitre laborieux, sinueux dans lequel, pourtant, semble s'appliquer avec le plus de virtuosité l'un des principes directeurs de l'ouvrage, se familiariser avec une « langue étrangère » (*Fremdsprache*). Le théologien de Lucerne ne cherche pas à concilier l'inconciliable, il cherche cependant à faire saillir un possible principe d'unité auquel le savoir théologique ne saurait renoncer. Il y va ici de l'effectivité de son autonomie (*scientia de singularibus*) par rapport aux rationalités philosophiques auxquelles la théologie se lie comme par nécessité.

Dans ce chapitre touffu et minutieusement documenté, l'écriture balthasarienne – à vrai dire inélégante dans cet ouvrage magistral, tant elle est scandée, interrompue par d'innombrables références et positions contrastées – se révèle presque tourmentée, comme si le théologien de Lucerne voulait recueillir ce qu'il pressent comme étant une position juste chez son homologue, la tension entre création et alliance décrite avec tant de virtuosité. L'amphibologie qui marque le concept catholique de nature ne permet au fond que d'aboutir à une sorte de conclusion négative que Balthasar ne veut guère dépasser pour que la loi du *concretissimum*, valable en christologie, s'applique aussi pour le concept de nature dans son ouverture à la grâce. Le concept concret est le concept essentiel et dominant. Quant au concept de nature abstraitement considéré, il ne peut être obtenu que par une opération soustractive qui n'échappe pourtant pas à la loi du *concretissimum* ou de la facticité (*Faktizität*): « La nature que la grâce suppose est le fait comme tel d'être créé. Nous appelons ce concept de nature *concept*

28. Karl Barth, *op. cit.*, pp. 354-355 ; pp. 253-252 (traduction modifiée).

————— Possibilités et limites d'une christologie « a priori »

formel de nature. Ce minimum est donc le présupposé de la grâce parce que sa *nécessité* doit précéder la *facticité* de la révélation²⁹ ».

Quant à l'*operari sequitur esse* dont Balthasar reconnaît que Barth ne cesse d'en combattre l'intelligence scolastique, il ajoute que le théologien de Bâle « ne veut nullement signifier par là la dissolution des natures en moments événementiels ponctuels, mais plutôt indiquer une direction de pensée qui, partant de la réalisation maximale comme échelle de sens et de signification, remonte aux conditions de possibilité³⁰ ». L'inversion de l'axiome scolastique ressortit à la nouveauté non déductible de la Révélation. L'inversion, qui n'est pas subversion, s'impose en quelque sorte. Balthasar ne veut pas perdre la force de cette rationalité dont Barth a su rendre compte, non pas en subvertissant l'ontologie philosophique, mais en subordonnant l'ordre de la nature et de l'histoire par rapport à l'acte de la rencontre de l'homme avec la Parole de la révélation, Parole dans et par laquelle cet homme devient ce qu'il doit être devant Dieu : « [...] Ce pour quoi il a une nature et une histoire sur terre, tout cela est pour lui en puissance par rapport à cet acte³¹ ».

Conclusion

Au terme de cette esquisse, force est de reconnaître que l'empathie dont Balthasar témoigne à l'endroit de la théologie de Karl Barth – et ceci dans toutes les phases de son évolution interne – a produit, non seulement une méthodologie œcuménique, mais une théologie de l'œcuménisme agissant tel un spectre réfléchissant capable d'éclairer en retour l'œuvre et la pensée de celui qui expose et interprète. Nous le savons, Hans Urs von Balthasar excelle dans l'art de la synthèse précise, jointe à une érudition confondante. Sous la plume du théologien de

29. *Karl Barth, op. cit.*, p. 413 ; cf. p. 433. C'est à cet endroit que Balthasar pose les vraies questions et esquisse implicitement sa propre position. Il recueille les bénéfices qu'offre la distinction entre « concept résiduel » de nature, correspondant à la « nature pure », et « essence concrète de l'homme ». Cependant, il ne semble se rallier ni à la position d'Henri de Lubac, trop tiraillée et énervée par une logique du paradoxe, ni à celle de Karl Rahner, tentant de concilier sous l'existential surnaturel les concepts de « nature pure » et d'« essence concrète ». La position balthasarienne subsume le concept de nature sous la loi du *concretissimum*. Dès lors, la nature est l'ouverture concrète et positive de l'homme à Dieu manifestée dynamiquement sous la forme de la connaissance naturelle du Créateur et de ses œuvres. Balthasar se rallie explicitement aux positions défendues par Gottlieb Söhngen et Emile Mersch, voir pp. 452-453. Dans ce contexte, l'*analogia entis* « est pour ainsi dire l'être de la nature dit par l'homme en référence à Dieu », p. 452.

30. *Karl Barth, op. cit.*, p. 288.

31. *Karl Barth, op. cit.*, p. 288.

Lucerne, les œuvres d'autrui bénéficient d'un espace hospitalier autant que finement critique. Ce dernier texte en est une preuve éloquente.

« Sous le signe réformé, Karl Barth, malgré son violent refus de toute l'école Schleiermacher-Ritschl, achève dans sa *Kirchliche Dogmatik* la forme elliptique protestante de la christologie, en la réintégrant (mais toujours après avoir exclu le trouble-fête "métaphysique") dans la corrélation essentielle primitive entre la parole de Dieu et la foi. Et ceci en des mouvements circulaires toujours plus vastes, si bien que, chez lui, la "méthode historico-critique" neutre ne reste pas là comme un fatal produit latéral (comme c'est le cas chez Bultmann, où elle demeure juxtaposée à l'ellipse "kérygme-foi"), mais, dans l'auto-interprétation souveraine (*souveränen Selbstausslegung*) de la Parole de Dieu au sein de la foi, elle est, et cela jusqu'au mépris de toutes les exégèses critiques, simplement écartée en tant que dépassée.

La christologie catholique ne peut pas se permettre cette exclusion ; elle a, depuis la doctrine patristique du *Logos spermatikos*, à intégrer dans l'ellipse de la christologie d'autres voies, ce qui est "philosophique", comme une théologie préalable ou inchoative. Un exemple de l'elliptique catholique (*katholischer Elliptik*) est fourni par la christologie de Karl Rahner avec ses corrélations méthodologiquement exigées entre la théologie en général et l'anthropologie (toujours dans le centre christologique), entre la Trinité économique et la Trinité immanente, entre l'anthropologie (comme christologie déficiente) et la christologie comme anthropologie (supra)-achevée (*über-erfüllter Anthropologie*). L'ensemble apporte une sorte de correspondance catholique moins à Schleiermacher qu'à Hegel, d'autant plus que la cosmologie sous la forme de l'image évolutive du monde de Teilhard de Chardin est intégrée elle aussi, la forme circulaire hégélienne restant pourtant sous la forme d'une ellipse allongée. Ainsi l'homme est transcendalement orienté vers Dieu et Dieu librement et extatiquement tourné vers l'homme, et cela à chaque fois dans le Christ. Comme chez Barth, le système reste essentiellement intouché par les points d'interrogation de la méthode historico-critique, jusque tout près de la limite d'une christologie construite de manière *a priori*³² ».

Né en 1963, Vincent Holzer, ordonné prêtre en 1989, Docteur en théologie en 1994, est actuellement Professeur à la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris, où il dirige le cycle des études doctorales. Il est aussi, Membre « correspondant » de l'Académie Pontificale de Théologie. Dernières publications : Emmanuel Durand et Vincent Holzer (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 2008. Emmanuel Durand et Vincent Holzer (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Cogitatio Fidei »), 2010.

32. Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik II. Die Personen des Spiels* ; Teil 2 : *Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1978, pp. 56-57 ; *La Dramatique divine II. Les personnes du drame 2. Les personnes dans le Christ*, Paris-Namur 1988, p. 50.

Denise VINCENT

Cana Samarie

*une pastorale pour couples
engagés dans une nouvelle union après un divorce,
ou une séparation*

Un parti pris : l'évangélisation des familles

Cana anime depuis 30 ans des sessions en France et rassemble actuellement près de 5 000 couples à travers le monde (44 pays). Ce mouvement familial au service de l'unité des couples et de la famille est sous la responsabilité pastorale du Chemin Neuf, communauté catholique à vocation œcuménique fondée en 1973 par le père Laurent Fabre à Lyon. À Cana, c'est la famille qui est accueillie. Les propositions ont pour objectif de faire grandir les liens du mariage chrétien et fortifier les relations familiales. Dans cette dynamique d'évangélisation et d'approfondissement spirituel de la vie en famille, les animateurs ont pris conscience qu'on ne pouvait « laisser sur le côté » les personnes prises dans la tourmente du divorce, ni ignorer la souffrance des baptisés divorcés qui ont choisi de contracter une seconde union. Ainsi sont nés deux lieux d'accueil spécifiques : *Cana-Espérance* en 1986, et *Cana Divorcés Remariés* en 1989.

– *Cana Espérance pour personnes séparées ou divorcées vivant seules* se veut d'abord un lieu d'accompagnement de personnes en échec dans leur mariage pour les aider à « rebondir » et sortir de leur solitude à travers une vie fraternelle soutenue. Sessions et accompagnement spirituel offrent un cadre convivial pour prendre du recul, trouver des repères, se reconstruire. Blessées dans leur affectivité, meurtries, ces personnes sont progressivement introduites dans une plus vive intelligence intérieure du mystère pascal, où des chemins d'espérance et de résurrection s'ouvrent. Expérience d'apaisement, de miséricorde qui n'est pas sans rejaillir sur les enfants. Certains, en s'ouvrant peu à peu à une relation renouvelée avec le conjoint, au cœur même de la séparation, du divorce, mûrissent le désir de rester seuls, en

fidélité à leur promesse faite devant Dieu d'aimer pour toujours. Mais tous ne font pas ce choix, d'autres aspirent à «refaire leur vie».

– **Cana Divorcés Remariés** (qui deviendra **Cana Samarie**) offre un cheminement fraternel et du temps pour prier, partager et se former avec d'autres couples confrontés aux mêmes questions et situations de vie. Certains des couples accueillis n'étant pas remariés, l'appellation **Cana Divorcés-Remariés** ne correspondait pas bien. Comment rejoindre les personnes baptisées qui, mariées à l'Église, avaient divorcé et s'étaient engagées dans une nouvelle union, sans toutefois s'être remariées? Comment accueillir les célibataires (ou veufs) engagés dans une vie matrimoniale avec une personne divorcée? Nous voulions un accueil large. L'intitulé de **Cana Samarie pour couples engagés dans une nouvelle union après un divorce** s'est alors imposé à l'équipe d'animation.

Pourquoi *Cana Samarie* ?

Cana Samarie désigne discrètement mais fermement le principe directeur qui, depuis vingt ans guide notre approche pastorale, celui de toujours tenir ensemble : et le mystère de la présence de *Jésus au mariage de Cana* (*Jean, 2*), et celui de sa *rencontre avec la Samaritaine* (*Jean, 4*).

Pourquoi «**Cana**»? Parce que la Bible célèbre la beauté de l'amour et la solidité du lien qui unit l'homme et la femme dans le mariage ; parce que c'est aussi le lieu et «*l'heure*» du premier *signe* dans le quatrième évangile où Jésus bénit un mariage (*Jean, 2*). Parce que le mariage sacramentel est unique et qu'il y a bien eu un premier lien de mariage qui, s'il est valide, ne peut être occulté pour les couples engagés dans une nouvelle union.

Pourquoi «**Samarie**»? Parce que le cœur de Dieu jamais ne se fatigue de nos faiblesses et que le Christ ouvre pour nous un chemin de vie à la lumière de sa Parole. Parce que la Samaritaine voit sa vie transformée par Jésus qui l'amène à faire la vérité sur sa vie. Ce passage biblique (*Jean, 4,1-43*) se révèle fondateur de l'expérience de la miséricorde divine. Il est comme une «matrice» spirituelle qui touche particulièrement les «Fidèles divorcés-remariés». Magnifique paradoxe ! La femme en situation «irrégulière» devient la première femme non juive qui, chez saint Jean, annonce le Sauveur attendu et l'accomplissement messianique qui vient. Derrière cette femme infidèle, c'est tout un peuple de Samaritains qui se convertit et accueille le Christ Sauveur.

Objectifs pastoraux : repères et convictions

L'accompagnement des familles recomposées demeure une question délicate. Un homme et une femme unis par le lien du mariage chrétien sont liés mystérieusement l'un à l'autre. Dieu s'est engagé avec eux à

vie. Le lien blessé, déchiré, « détruit » aux yeux des hommes reste avec le regard de la foi paradoxalement indissoluble, brisé certes, mais pas dissous ! « *Le Créateur dès l'origine les fit homme et femme, ainsi l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme et les deux ne feront qu'une seule chair. Ainsi ils ne seront plus deux mais une seule chair. Eh bien, ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer* » (Matthieu, 19, 5-6). C'est la déclaration du Christ lui-même et la foi de notre Église, mais quand les personnes sont dans l'œil du cyclone, c'est difficile à vivre. Il faut du temps pour revisiter ce premier lien d'alliance et lui redonner sa juste place. « Si le Christ n'avait pas dit le mariage indissoluble, il nous aurait facilité les choses... mais non, lui-même s'est engagé irréversiblement ! Alors, comment être au service de cette réalité, et être en même temps miséricordieux, attentif à ceux qui sont dans des situations de rupture ? » rappelait le cardinal Ricard lors d'une session *Cana Samarie*.

Une redécouverte de l'amour de Dieu : « *Tu es un fils bien aimé du Père* ». Dans l'assurance que Jésus ressuscité a promis sa présence à tous (Matthieu, 28,20) et qu'aucune situation humaine n'est hors de la grâce de Dieu, *Cana Samarie* invite ceux qu'elle accueille à oser vivre leur situation, non comme une impasse, mais comme une occasion et un chemin d'approfondissement de la relation au Christ, non pas seul, mais en Église. Les enseignements et témoignages abordent quelques thèmes spécifiques aux familles recomposées : *Alliance et Sacrement de mariage – Blessures et Pardons à vivre – Loi et Miséricorde – La relation aux Enfants (les tiens, les miens, les nôtres) – Église et Sacrements – Eucharistie et Communion spirituelle – Rôle particulier des fidèles divorcés remariés dans la mission de l'Église...* L'enjeu étant de permettre à chacun de redécouvrir, d'abord et avant tout, combien il est aimé d'un Dieu Père qui lui veut du bien et l'appelle à « avancer au large ». Invitation à se laisser toucher en profondeur par cet amour divin qui seul peut progressivement éclairer, guérir, réconcilier. Un amour transformant qui dynamise et apaise en redonnant peu à peu confiance, courage aussi, pour aimer plus et faire la lumière sur toute son histoire. Un amour qui permet, chemin faisant, de « redécouvrir la beauté de son baptême ».

Un appel à la conversion : « *Viens et suis-moi !* » Dans une confiance filiale au Christ et au magistère de l'Église, *Cana Samarie* propose une « lecture accompagnée » des textes normatifs de l'Église concernant la pratique sacramentelle des fidèles divorcés – remariés, particulièrement le n° 84 de l'exhortation post-synodale *Familiaris Consortio*¹ de Jean Paul II. Il y rappelle que la coexistence de deux liens – le premier lien sacramentel et le nouveau lien – rend impossible l'accès aux sacrements, qu'elle « contredit objectivement l'union d'amour entre le Christ et l'Église, qui est signifiée et mise en œuvre dans l'Eucharistie ».

1. JEAN-PAUL II, *Les tâches de la Famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui*, Éd. Tequi, 1981, p. 219 s. (Le pape Benoît XVI en reprend l'essentiel dans *Sacramentum Caritatis*, « *L'Eucharistie source et sommet de la vie et de la mission de l'Église* », n° 29, 2007).

La conviction anthropologique sous-jacente à cette proposition est que la liberté authentique est incompatible avec le mépris ou le déni de la loi. La loi est un appel, elle met en mouvement sur un chemin de vie, et il faut du temps pour l'intégrer et découvrir qu'elle est au service de l'amour et de la vie. « Elle est donnée pour libérer, soit par son application, soit par la reconnaissance de notre impuissance à la pratiquer² ». Cette confrontation au texte même du magistère, vécue parfois douloureusement, nous la voulons « adossée » à une écoute attentive de la Parole de Dieu écrite ou transmise, et de ce qu'elle éveille dans la conscience. L'enjeu étant double : d'une part, redécouvrir la grandeur et la solidité particulière de l'alliance voulue par Dieu entre l'homme et la femme, et d'autre part, s'ouvrir à la puissance transformante de son amour pascal. Une ouverture qui offre à chacun la possibilité de vivre sa situation de vie blessée, marquée par la fragilité et le péché, non comme une voie sans issue mais comme un chemin où résonne toujours un appel à aller de l'avant : « *Viens et suis-moi* ». Patiemment, au fil des rencontres, le Christ conduit les personnes à entrer dans un désir de plus grande cohérence de vie. Il les incite à ajuster progressivement leurs comportements et leurs relations dans une offrande humble et confiante de leur vie au dynamisme de son Esprit.

Dans le dynamisme de la tradition ignatienne reçue de la Communauté du Chemin Neuf, *Cana Samarie* permet à des couples engagés dans une nouvelle union, ainsi qu'à des prêtres, diacres, et laïcs qui les accompagnent, de prendre du temps pour partager leurs expériences, se former et acquérir des repères pédagogiques en visant à « sentir avec l'Église ». Il s'agit au fond d'encourager un dialogue, profond et le plus éclairé possible, de la conscience de chacun avec la Parole de Dieu, et de susciter les conditions spirituelles d'une attitude d'ouverture et de préjugé favorable ; attitude où peut s'élaborer progressivement en chacun une double fidélité : aux motions subjectives reçues de l'Esprit Saint, et aux normes objectives de l'Église.

La redécouverte du sens de l'Eucharistie et de la communion spirituelle : « *Donne-moi à boire* ».

Nous constatons que l'accueil du don du Christ dans sa Pâque qui invite à *aimer comme Lui*, conjointe à la reconnaissance de l'échec du mariage chrétien, fait naître le désir paradoxal de « respecter les sacrements ». Certains disent être passés de « l'abstinence eucharistique » subie ou rejetée à l'humble remise de leur vie et de leur état à Dieu dans un jeûne eucharistique volontairement choisi et porté par le désir de la « communion spirituelle » avec le Christ... Communion spirituelle, qui au cœur de la prière eucharistique, nous invite tous, quelle que soit notre situation de vie à nous

2. Saint IGNACE DE LOYOLA, *Exercices Spirituels*, traduits et annotés par François Courel, Coll. Christus n° 5, Ed. DDB Bellarmin, 1979, n° 21, note 1 p. 27.

unir à son sacrifice en nous offrant « avec Lui, en Lui ». Dans sa profondeur, cette « communion de désir » est un acte spirituel qui nous ouvre au désir le plus profond de Jésus, celui qui résume le mystère du salut : « *J'ai soif!* » (Jean, 19, 28). Dans le manque éprouvé quand on est empêché de recevoir « le corps du Christ », Jésus lui-même nous *attire plus particulièrement* à la source du sacrement : l'offrande de sa vie au Père sur la Croix.

La « communion de désir », vécue en s'approchant comme les enfants, les bras croisés sur la poitrine pour recevoir la bénédiction du prêtre, permet d'accueillir concrètement un signe de la tendresse de Dieu au sein de la liturgie eucharistique et de se recevoir pleinement comme membre du corps ecclésial. De plus en plus de personnes concernées témoignent ainsi avoir pris conscience de leur situation particulière au regard des sacrements et vivre plus en cohérence avec les valeurs évangéliques de leur mariage sacramentel. – « *J'ai compris, dira l'un, que je ne pouvais pas, que je n'avais pas le droit de « faire comme si » ! « Faire comme si » rien ne s'était passé d'autre dans ma vie que mon histoire actuelle, « comme si » mon premier mariage et les neuf années vécues avec ma première femme n'avaient pas existé. Face à la loi rappelée par l'Église, je me découvre pécheur, certes, parce que je suis en contradiction avec le « oui » définitif prononcé lors de ma première union, mais ô combien rejoint par le Christ au cœur même de mon péché où sa miséricorde inconditionnelle vient éclairer les zones d'ombre et guérir les souffrances ! Si aujourd'hui, je choisis la « communion de désir », ce n'est certainement pas une sanction que l'Église m'infligerait ou que je m'infligerais moi-même ! C'est avant tout un choix conscient et une manière personnelle de témoigner de la réalité de ma situation devant la communauté. »*

Une expérience qui ouvre à la joie d'un « être ensemble » en Église : « *Qu'ils soient Un* »

La présence de prêtres et diacres, de couples et célibataires consacrés au service de ces rencontres permet aux participants de faire une expérience forte de fraternité. À travers ce « nous ecclésial » redécouvert, ils goûtent à la joie du « sacrement du frère » par lequel le Christ se donne aussi, comme il se donne dans Sa parole et les Sacrements. L'écoute personnelle, les échanges en petites fraternités, le partage des questions et soucis, des joies et souffrances entre « pairs » s'avèrent des temps privilégiés de discernement et de soutien pour leurs relations aux enfants et le lien aux premiers conjoints. L'accompagnement humain et spirituel, l'accueil des relectures de vie, les chemins de réconciliation et de guérison, la prière personnelle, communautaire et liturgique, en approfondissant la relation personnelle au Christ développent un sens ecclésial où affleure un désir humble d'accueillir sa « juste place » dans les relations familiales et au sein du Corps ecclésial. On peut souligner ici la force apostolique indéniable du

témoignage des couples divorcés remariés, membres de l'équipe d'animation, et le rôle stimulant des évêques présents qui, par leur écoute et leur sollicitude, encouragent les participants à cheminer dans la confiance au don de Dieu, au cœur de l'Église.

Ce cadre porteur encourage une insertion plus confiante de ces frères et sœurs dans la vie de l'Église... dans la vie des Églises. L'ouverture œcuménique, avec notamment la «*Prière pour l'Unité des Chrétiens*», tient une place importante dans la pédagogie du Chemin Neuf. «*Seigneur Jésus qui as prié pour que tous soient un, nous te prions pour l'Unité des Chrétiens telle que tu la veux, par les moyens que tu veux. Que ton Esprit nous donne d'éprouver la souffrance de la séparation, de voir notre péché, et d'espérer au-delà de toute espérance*». Cette prière composée par des membres de la Communauté à partir de la prière de l'abbé Paul Couturier, précurseur de la «*Semaine de Prière pour l'Unité des Chrétiens*» porte des fruits. Elle permet de transformer la «*souffrance de la séparation*» (des Églises) en «*désir de la communion spirituelle*» (entre chrétiens). Bon nombre de fidèles divorcés remariés touchés par cette prière, reprise régulièrement dans notre liturgie, l'adoptent volontiers comme un phare, un stimulant pour intercéder et travailler à la réconciliation et l'unité, particulièrement de leurs familles recomposées. Cette ouverture œcuménique permet à *Cana Samarie* d'accueillir des membres d'autres Églises qui, nous le vérifions à chaque fois, tirent profit du cheminement proposé.

Portée de cette mission : Fruits pour les participants

- Un goût renouvelé pour la Parole de Dieu et le désir d'enraciner et de fortifier sa vie chrétienne.
- Un apaisement des blessures, le pardon, et des démarches de réconciliation qui permettent un nouveau regard sur le sacrement de mariage et le premier conjoint.
- Une pacification des relations au sein de la famille recomposée avec une attitude plus ajustée aux enfants du nouveau conjoint, voire une reprise de contacts avec des enfants d'un premier mariage «*perdus de vue*»; c'est dire l'importance d'apprendre à clarifier les places et rôles de chacun.
- Un amour plus humble et plus profond de l'Église avec le désir de s'y engager plus concrètement.
- Une approche nouvelle des sacrements, avec la découverte et le choix de vivre régulièrement, pour certains, la communion spirituelle ou «*communion de désir*». Cette démarche vécue comme un «*sacramental*» offre la possibilité d'être plus en cohérence et en vérité avec toute son histoire et avec les autres fidèles rassemblés pour célébrer l'Eucharistie. De nombreux participants attestent que, même si l'empêchement de communier et plus encore l'absence de pardon sacramentel restent douloureux,

Cana Samarie

ils font bien souvent l'expérience d'une proximité toute particulière du Christ qui, «débordant les sacrements», vient leur parler directement au cœur... Manière d'expérimenter, au cœur même de leur manque, qu'Il est Lui-même le Sacrement qui se donne librement et qui, par le don d'une grâce particulière de l'Esprit Saint, leur fait goûter un «pain spirituel» dont ils peuvent se nourrir, cette «*eau vive*» prémices de la vie éternelle promise à la Samaritaine.

– Un renouvellement de foi pour toute l'assemblée. Le témoignage de ceux qui consentent paisiblement à la «communion de désir», rarement vécue machinalement mais plutôt avec une grande intensité, n'est pas sans interpeller indirectement les autres fidèles sur leurs propres manières de «pratiquer»; ceux-ci avouant parfois vivre eux-mêmes «souvent trop machinalement» les sacrements ou ne pas avoir jusqu'alors pris conscience de la valeur même du sacrifice eucharistique aboutissant à la communion spirituelle avec le Christ.

– Une procédure de reconnaissance en nullité de mariage entreprise par un certain nombre de participants...

Une goutte dans l'océan ?

En France, *Cana Samarie* a proposé de nombreuses journées d'accueil, week-ends et sessions depuis 1989. Entre les conférences, les soirées de sensibilisation et les interviews radiophoniques, on peut difficilement estimer l'impact de cette mission, mais sans doute oser avancer le chiffre de 350 à 400 couples ayant participé à une rencontre *Cana* ou *Cana Samarie*. C'est très peu devant l'énorme marée montante de familles recomposées de notre temps et devant le nombre croissant de familles, de couples divorcés remariés qui quittent nos assemblées... Une goutte d'eau parmi d'autres dans l'océan ? La question est là, poignante certes, mais sans nous décourager. Précieux est le témoignage de ces couples qui, en redécouvrant la Parole de Dieu et la force de l'appel du Christ, stimulent les autres baptisés que nous sommes à revenir au cœur de notre foi chrétienne et à avancer pas à pas avec un Dieu qui ne fait acception de personne et donne toujours Sa grâce à qui veut marcher humblement à sa suite. «*Si le réel est étroit, le possible est immense*», disait Paul Couturier.

Denise Vincent, célibataire consacrée, Communauté du Chemin Neuf, est responsable nationale de *Cana Samarie*, vice présidente de *Miséricorde et Vérité*.
denisevincent@wanadoo.fr www.cana.org

Guy BEDOUELLE

Le manteau de l'ironie

Pour le 5^e centenaire de l'*Éloge de la Folie*, d'Érasme

On appelle couramment Érasme (1469-1536), le « prince des humanistes » parce qu'il devint, par la profondeur de ses vues et la notoriété de ses travaux littéraires et bibliques, pendant près d'un demi-siècle, l'autorité de référence auprès de la classe cultivée. Par son abondante correspondance, largement éditée et traduite, il fut en contact avec tout ce que l'Europe comptait au XVI^e siècle de savant ou d'important. On peut voir par ses dédicaces comment il fit hommage de ses ouvrages aux souverains, aux princes ou à ses collègues humanistes et entra en dialogue avec eux.

Sujet de l'Empereur romain germanique et son conseiller, Érasme peut être considéré comme un citoyen de l'Europe. Né en Flandre, très bien accueilli en Angleterre où il conclut une exceptionnelle amitié avec Thomas More, respecté en France pour laquelle il n'avait pas tellement de goût, aimant l'Italie comme patrie de l'humanisme, ayant des disciples et des correspondants un peu dans tous les autres pays, c'est en Espagne que son influence fut sans doute la plus profonde, alors que, paradoxalement, il n'y mit jamais le pied. Modèle du courant évangélique et mystique, condamné par les théologiens, il inspira dans la péninsule ibérique un véritable mouvement de pensée, un érasmisme, alors que toute sa personnalité et sa sensibilité répugnaient à l'esprit d'école, renvoyant chacun à sa conscience et à sa liberté.

On peut aborder son œuvre abondante et variée de plusieurs côtés. Il y a le conseiller du prince (*l'Institution du Prince chrétien* ou *l'Enchiridion*) ; le pédagogue dont les *Colloques*, petites comédies en latin destinées à faire apprendre la grammaire autant qu'un certain bon sens, ont été très appréciés durant plusieurs siècles ; l'adversaire de Luther dans la querelle du libre arbitre ; enfin et surtout le bibliste, traducteur, annotateur et commentateur de l'Écriture sainte, construisant à partir de ses Préfaces au Nouveau Testament une véritable « philosophie du Christ ».

Pourtant, on peut vraiment connaître Érasme et son message spirituel à travers un petit livre, qui connut un énorme succès, *l'Éloge de la Folie*. Écrit tôt dans sa carrière, il est comme un condensé d'un enseignement qui, en prenant l'allure d'un jeu et se nourrissant des paradoxes contenus dans l'enseignement de Jésus, transmis par les Évangiles, surtout les Synoptiques, et par saint Paul dans ses Épîtres, pique l'intérêt du lecteur et l'invite plaisamment à considérer des choses sérieuses. Pour célébrer le cinquantième centenaire de cet ouvrage toujours jeune, regardons-le de plus près.

C'est à la fin de 1509, en Angleterre, au centre de Londres, dans la maison de Thomas More, qu'Érasme, déçu et aussi scandalisé par son séjour à Rome parce qu'il juge trop mondaine la Papauté de la Renaissance, va écrire son petit livre qui en portera les traces. En fait, il est malade et profite de son repos forcé pour rédiger ces pages : cela ne lui prendra qu'une semaine ! Il le dédie évidemment à son hôte et ami, en date du 9 juin 1510, par une lettre qui décrit More de manière fameuse : *A man for all seasons*, comme on le traduit en anglais : un homme pour tous les temps, sachant tout endurer et partager, la joie, la tristesse, les épreuves, les espoirs... N'oublions pas non plus qu'il y a dans le titre même de l'ouvrage un jeu de mots : *Encomium moriae*, mais cette *Moria* (Folie) rappelle aussi le nom de More

Sur la demande de certains amis, selon la formule consacrée qu'il ne faut pas trop croire, Érasme fait publier son ouvrage à Paris, chez l'imprimeur Gilles de Gourmont, durant l'année 1511. Il n'y aura pas moins de quarante éditions du vivant d'Érasme, mais à partir de 1515, c'est une version élargie qui est diffusée, en prenant appui sur l'édition de Bâle, chez Johann Froben, qui est accompagnée de dessins, ingénieux et drôles, du peintre Holbein, ce qui contribuera beaucoup au succès du livre.

Sans que cela soit expressément organisé de la sorte, on peut diviser le texte en trois parties, d'ailleurs inégales. La première, qui est la plus longue, c'est l'éloge que la Folie personnifiée fait de son action dans le monde, avec tous les dons et bénédictions qu'elle y répand. Dans la deuxième partie, la Folie présente les diverses catégories de ses adeptes, non sans crier à la trahison car tous se prétendent sages... Enfin, dans une troisième partie, la Folie s'appuie sur les témoignages qu'elle trouve dans la philosophie et dans la Bible, et c'est à cette occasion qu'Érasme dévoile le véritable sens de son discours.

Suivant plus en détail le fil du discours érasmien, nous nous rendons compte que, de façon un peu audacieuse, il personnifie la Folie à la manière dont l'Écriture sainte parle de la Sagesse. Voulant qu'on l'écoute, la Folie se présente. Elle est la fille de Plutus, le dieu des richesses, et de la Jeunesse. L'Ivresse, fille de Bacchus, le dieu du vin, et l'Ignorance furent ses nourrices. Ses suivantes sont Flatterie, Paresse et bien d'autres parmi lesquelles retenons Philautie, c'est-à-dire Amour de soi-même, qui apparaît souvent dans la littérature française de l'époque, en particulier chez Rabelais, comme le vice par excellence. Dame Folie l'appelle sa sœur, tant elle lui est proche.

Ce que nous devons à la Folie

La Folie va donc follement énumérer tout ce qu'elle procure aux hommes. Elle règne sur l'enfance et surtout sur la jeunesse, et tout particulièrement sur ses amours : Cupidon est toujours représenté comme un enfant et Vénus comme une belle jeune femme. Mais la Folie sait que la vieillesse est aussi un âge qui l'affectionne et souvent retombe en enfance...

Si les Stoïciens estiment que la sagesse vient quand on prend la raison pour guide, la Folie propose au contraire de se laisser conduire par les passions. La colère et la concupiscence sont celles qu'elle affectionne. Érasme se laisse aller alors à un peu d'antiféminisme lorsque la Folie, qui le sait bien puisqu'elle est femme elle-même, estime que ce sont les femmes qui sont les plus soumises aux passions : ne veulent-elles pas rester toujours dans la jeunesse, cet âge privilégié de la folie...

La Folie empêche l'humanité de succomber à l'ennui qui la guette sans cesse. Elle sait que la vie n'est qu'une comédie et que les peuples sont bien mieux conduits par les fables que par les raisonnements. Les rois n'écourent-ils pas plus volontiers leurs bouffons que leurs conseillers ? Ainsi la Folie est ce qui aide à supporter cette vie, grâce à l'ignorance, l'étourderie, l'oubli, et l'espoir insensé et permanent du bonheur... Mais, après tout, ce sont aussi les passions qui font que l'homme est homme, contrairement à celui qui l'appelle « animal rationnel », et la Folie est ce qui nous permet de sortir de la République des idées...

Ainsi plaide la Folie : pour être heureux, il est beaucoup plus « sage » de se bercer d'illusions. Ainsi, les maris trompés certains de la fidélité de leur femme ; les alchimistes qui se bercent de rêves ; les joueurs qui perdent tout ce qu'ils ont et croient toujours pouvoir gagner ; les maniaques de la noblesse ; les artistes à la recherche des compliments ; les procéduriers ou les fanatiques de pèlerinages. C'est à ce moment en effet qu'Érasme se permet une critique contre certaines pratiques des chrétiens acheteurs d'indulgences : au lieu de payer les saints, il vaudrait mieux imiter leur vie, concède la Folie, mais elle se réjouit de ce que le christianisme fourmille d'extravagants.

Si la Folie n'est honorée dans aucun temple particulier, c'est, dit-elle, qu'elle est honorée partout. Philautie et Flatterie la servent bien pour tromper son monde mais c'est ainsi qu'on peut aussi le rendre heureux...

Les plus grands fous se croient sages

La Folie se moque plus précisément de tous ceux qui prétendent lui échapper mais qui, en fait, sont ses meilleurs sujets. C'est l'occasion pour Érasme de regarder d'un œil critique les différentes catégories qui font une expresse profession de sérieux : ainsi les grammairiens qui tyrannisent les enfants, les poètes qui se promettent les uns aux autres l'immortalité, les philosophes qui « se croient les secrétaires de l'architecte du monde ». Mais

les sarcasmes les plus ironiques sont adressés aux théologiens : « de mes protégés, ce sont eux qui me témoignent le plus d'ingratitude ».

Érasme se livre ici à une attaque vigoureuse contre la théologie universitaire de son temps, qu'il oppose à celle des Apôtres, celle des Évangiles et de saint Paul. Chacun se réclame avec un jargon particulier d'une autorité différente et ils finissent tous par constituer un véritable labyrinthe de subtilités, entre réalisme, nominalisme, thomisme, ockhamisme, scotisme...

De là, la Folie, mais aussi Érasme..., passe à la critique des ordres religieux et des moines, faisant dire au Christ : « J'ai promis l'héritage de mon Père, non aux capuchons, aux prières et aux jeûnes, mais aux œuvres de foi et de charité... » « La critique des prélats vient seulement après celle des rois et des princes, parce que le reproche principal qui leur est fait est d'imiter le luxe et les manières de grands seigneurs. À cette occasion, Érasme brosse le portrait d'un bon Pape, qui essaie d'imiter plutôt l'humilité de son prédécesseur saint Pierre, que la superbe des souverains du XVI^e siècle.

Pour terminer le plaidoyer qu'elle fait d'elle-même, la Folie va accumuler les citations en sa faveur, surtout bibliques, mais elle prévient aussi que, comme beaucoup de légistes et les avocats dans leurs plaidoiries, elle va invoquer des textes qui n'ont rien à voir avec le sujet. Malgré cette ironie, le discours va devenir plus sérieux et même théologique.

La folie de l'Évangile

Égratignant en passant quelques commentateurs médiévaux de l'Écriture sainte, la Folie cite la Bible, commençant évidemment par les livres sapientiaux, par exemple l'*Ecclésiaste*, *Siracide*, *Proverbes*, mais le discours est essentiellement argumenté à partir du Nouveau Testament. Pour l'Évangile, il s'agit de Matthieu 11, 25. L'Évangile est caché aux sages et aux savants, et les Béatitudes sont l'illustration du renversement des valeurs de ce monde. Pour Paul, les grands textes sont ceux de la 1^{re} aux Corinthiens (3,18 ; 1, 18-27).

La religion chrétienne, dans son enseignement le plus profond, celui de la Croix, a une affinité avec la folie. Dans le développement de cette théologie, Érasme montre qu'il y a une ressemblance entre la folie et la mystique, mais aussi entre la folie et l'amour, qui acceptent de sortir de soi (ce que signifie le mot « extase »). Ceux qui s'y livrent ont en commun de ne plus s'appartenir, c'est-à-dire le contraire de la Philautie, de l'égoïsme, qui est de toujours se rechercher soi-même.

Le Christ, Sagesse du Père, par son incarnation, s'est fait fou en quelque sorte, en prenant la condition humaine, en ne retenant pas « le rang qui l'égalait à Dieu » (*Philippiens*, 2), et plus encore, en ne cherchant pas sa volonté au moment de sa Passion. À son imitation, le chrétien sera de cette sorte de fous. Est-il raisonnable d'aimer et de rechercher ce qui ne se voit pas ? Est-il sage d'aimer les autres jusqu'à donner sa vie pour ses amis ?

Et pourtant c'est ainsi qu'est défini l'amour parfait, et pourtant c'est à ces fous qu'est promis le bonheur réel, celui du Royaume de Dieu.

Le message d'Érasme, par le biais ironique du discours de la Folie, est donc devenu celui d'une théologie évangélique, même si l'ouvrage se termine abruptement par une dernière pirouette lorsque la Folie avertit le lecteur qu'il ne faut surtout pas la prendre au sérieux...

Le renversement des valeurs

Comme l'Évangile, et à partir de lui, Érasme propose donc de lire le christianisme essentiellement comme renversement des valeurs du monde. Ce qui paraît sagesse au regard du monde est bien souvent vanité, et, bien plus, ce qui est folie aux yeux du monde et proposé par l'Évangile est sagesse aux yeux de Dieu.

Certes, les sources de l'Antiquité classique sont bien connues d'Érasme. Un de ses auteurs favoris qu'il a traduit avec Thomas More, est Lucien de Samosate († c. 192), auteur de *Dialogues* satiriques sur la société de son temps. Le modèle d'Érasme est aussi Socrate dont il apprécie l'ironie. Platon dans le *Banquet* fait comparer Socrate à un Silène, c'est-à-dire une statuette très laide qui contient, quand on l'ouvre, une image ravissante. Dans un de ses *Adages* les plus célèbres, Érasme reprend cette comparaison pour l'appliquer au Christ et aux Apôtres. Il faut dépasser l'apparence extérieure pour s'attacher à la réalité intérieure. Ainsi, il faut aller au-delà du sens banal des paraboles, pour en pénétrer le sens ; ou, pour un humaniste sensible à la belle langue classique, il faut dépasser le style rugueux du grec des Évangiles, pour en méditer le sublime contenu.

À ceux qui sont choqués par son procédé, Érasme rappelle que c'est une règle très ancienne qu'il vaut mieux dire la vérité en riant (Horace, *Satires*, 1, 24). Tel Platon racontant que Socrate se couvrait le visage pour réciter les louanges de l'amour dans le *Phèdre*, Érasme s'est couvert du manteau de l'ironie, pour annoncer sa philosophie du Christ.

Que nous dit cet éloge de la Folie en effet ? Il plaide pour un retour à la simplicité de l'Évangile et des mœurs. Dame Folie dit la vérité sur le comportement de certains savants, y compris les moines, les théologiens et les prélats. Le petit ouvrage d'Érasme rappelle le précepte dont parlait déjà saint Augustin d'une « docte ignorance », qui privilégie l'amour et le don sur l'avoir et le savoir. Il montre enfin que tout cela a été déjà accompli par le Christ dans son double abaissement, dans sa kénose, lorsqu'il prit notre chair mortelle et lorsqu'il accepta, lui, le Fils de Dieu, de souffrir et de mourir pour notre salut.

Guy Bedouelle, dominicain, actuellement recteur de l'Université catholique de l'Ouest, est membre du comité de rédaction de *Communio* depuis l'origine. Il a participé à la publication d'œuvres d'Érasme en anglais et en français.

Didier-Marie GOLAY

Edith Stein : « Le Carmel du Prophète Élie »

Le 14 mai 1934, Edith Stein, entrée au carmel de Cologne le 14 octobre 1933, écrit à son ami juif Fritz Kaufmann : « C'est notre vocation de nous tenir devant Dieu pour tous¹ ».

La jeune novice définit sa vocation par l'expression « se tenir devant Dieu » qui vient de la tradition biblique (*1 Rois* 17, 1) et de la tradition liturgique juive (office du soir de la fête de Kippour).

Après avoir rappelé rapidement le parcours judéo-chrétien d'Edith Stein, nous scruterons dans ces divers écrits la perception qu'elle avait du prophète Élie.

1. Edith Stein : juive et chrétienne

Edith est née dans le judaïsme le 12 octobre 1891 pour la fête du Yom Kippour. Si elle s'éloigne de la pratique et de la foi de sa mère, elle reste toujours profondément solidaire de son Peuple. Elle découvre le Christ et la force de sa Résurrection en 1917 lors de sa rencontre avec la veuve de son ami Adolf Reinach. Elle chemine peu à peu vers l'Église catholique et reçoit le Baptême le 1^{er} janvier 1922 pour la fête de la circoncision de Jésus. Elle a pour marraine son amie Hedwig Conrad-Martius qui est protestante. N'y a-t-il pas là une belle préfiguration de l'Unité du Peuple de Dieu aux derniers temps ? Après son baptême, elle dira : « J'avais cessé de pratiquer ma religion juive à l'âge de 14 ans ; je ne me suis sentie à nouveau juive

1. Edith STEIN, *Selbstbildnis in Briefen II (1933-1942)*, ESGA 3 (Edith Stein Gesamtausgabe), Herder, 2000, p. 52. Dans l'édition allemande, la lettre est datée par erreur du 18 avril.

qu'une fois renoués mes liens avec Dieu²». Elle sera enseignante chez les dominicaines de Spire, puis à l'Institut des Sciences Pédagogiques de Munster.

En 1933, à cause de l'arrivée au pouvoir d'Adolf Hitler et du National Socialisme, Edith Stein ne peut plus enseigner : elle décide alors d'entrer au Carmel... «Voilà 12 ans que j'y pensais, depuis cette fameuse journée de l'été 1921, où la vie de Sainte Thérèse d'Avila tombant entre mes mains, mit un terme à mes longues pérégrinations vers la vraie foi³». Elle entre au carmel de Cologne le 14 octobre 1933 ; peu après elle écrit : «Je suis entrée au couvent des carmélites samedi dernier. Et je suis ainsi devenue fille de sainte Thérèse qui avait précédemment inspiré ma conversion⁴».

Après la « nuit de cristal » – 9 novembre 1938 –, elle part au carmel d'Echt (Pays-Bas) ; c'est là qu'elle sera arrêtée par la Gestapo le 2 août 1942. Transportée avec sa sœur Rosa au camp de Westerbork, elle monte avec des milliers d'autres dans des wagons qui partent vers l'Est. Le 9 août, le train s'arrête à Birkenau II, annexe d'Auschwitz. Tout le convoi est dirigé vers la chambre à gaz...

Edith Stein s'offre pour tous et monte à la rencontre du Dieu vivant. Elle avait dit quelques semaines plus tôt : «Vous ne pouvez comprendre ce que cela signifie pour moi d'être fille du Peuple élu, d'appartenir au Christ non seulement par des liens spirituels, mais aussi par le sang⁵».

Edith Stein est véritablement juive et chrétienne. Elle est aussi carmélite. Il est habituel de dire – et Edith le fait elle-même – que son désir du Carmel est né avec la lecture de la *Vida* de sainte Thérèse de Jésus (d'Avila). Mais si nous regardons attentivement ses divers écrits, nous nous apercevons rapidement que le Carmel est également pour elle le Carmel du prophète Élie. C'est cette dimension que nous voudrions explorer maintenant.

2. Le prophète Élie dans les écrits d'Edith Stein

En parlant de son entrée au Carmel, Edith écrit : «Je suis dans le lieu auquel j'appartenais depuis longtemps⁶».

2. Paroles citées par le Pape Jean-Paul II lors de l'homélie de la béatification d'Edith Stein à Cologne, le 1^{er} mai 1987.

3. Edith STEIN, *Wie ich in den Kölner Karmel kam* (Comment je suis venue au carmel de Cologne), ESGA 1, Herder, 2002, p. 350. Traduction Française in *Vie d'une famille juive*, Cerf-Editions du Carmel-Ad Solem, 2008, p. 546.

4. Lettre du 17 octobre 1933, à Fritz Kaufmann, in ESGA 3, p. 22.

5. Témoignage du Père Johann Hirschmann, s.j., du 13 mai 1950 (Archives du Carmel de Cologne).

6. Lettre du 20 novembre 1933, à Hans Brunnengrabe, in ESGA 3, p. 28. Cela fait seulement quelques semaines qu'Edith est entrée au Carmel de Cologne.

Edith Stein : « Le Carmel du Prophète Élie »

Le père Erich Przywara⁷, s.j., explique ces paroles en disant : « En réalité la spiritualité particulière d'Edith Stein était le lieu où la Première Alliance s'accomplissait en la Nouvelle Alliance. C'est pourquoi le Carmel était le lieu qui correspondait à son être propre, symbolisé par le prophète Élie qui était considéré selon la légende de l'Ordre comme son fondateur. Ce qui était fondamentalement carmélitain en Edith Stein, c'était que faisant fi de tous les arguments de la critique historique, elle considérait le Carmel comme le Carmel du prophète Élie⁸. »

Sœur Thérèse Bénédicte de la Croix s'abreuve donc à la source élianique du Carmel des origines. Source qui la replonge dans l'héritage de ses Pères. Edith a d'ailleurs bien perçu que la « Madre », sainte Thérèse d'Avila, ne désirait pas fonder un Ordre nouveau, mais revenir au Carmel primitif, celui du prophète Élie. Sœur Thérèse Bénédicte boit aux deux sources du Carmel ; le Carmel, pour elle, est éliano-thérésien et elle en perçoit la profonde unité comme cela apparaît dans plusieurs de ses écrits.

Dans *Amour pour amour*⁹, où elle présente la vie et l'œuvre de sainte Thérèse d'Avila, elle écrit : « L'Ordre de la Bienheureuse Vierge Marie du Mont Carmel auquel Thérèse appartenait désormais avait déjà derrière lui un passé long et prestigieux. Il honorait comme son fondateur le prophète Élie qui menait avec ses disciples une vie d'ermite jeûnant et priant dans les grottes de la montagne du Carmel. Quand sa prière libéra la terre d'Israël d'une sécheresse qui durait depuis des années, son regard de voyant perçut, selon la tradition de l'Ordre, dans le petit nuage annonciateur de la pluie salvatrice, l'image de la virginale Mère de Dieu, celle qui apporte la grâce. Il aurait ainsi été le premier à vénérer la Mère de Dieu et c'est sur les admirables hauteurs du Mont Carmel qu'aurait été élevé le premier sanctuaire marial¹⁰. »

Remarquons qu'elle rédige ce texte alors qu'elle est postulante.

Ici, le saint Prophète est présenté comme le « fondateur » du Carmel. Dans l'article qu'elle écrira pour un journal et que nous étudierons plus loin, nous pourrions percevoir le sens de cette expression pour elle. Il est tout à fait évident que sa maturité intellectuelle et ses capacités de réflexion sont demeurées entières quand elle est entrée au Carmel. Les conditionnels

7. Erich Przywara (1889-1972), jésuite polonais, rencontra Edith Stein peu après son baptême. Il l'a incitée à traduire les *Lettres* du cardinal John-Henry Newman, et à travailler saint Thomas d'Aquin. Il lui fit découvrir l'abbaye de Beuron. Il a déclaré au procès de béatification qu'Edith Stein était une mystique et qu'il était son élève.

8. Témoignage d'Erich Przywara, *Die Frage Edith Stein*, dans un ouvrage collectif présenté par W. Herbstrith, *Edith Stein, Ein neues Lebensbild und Selbstzeugnissen*, Herderbücherei, 1983, p. 186-187.

9. Edith STEIN, *Geistliche Texte I*, Herder, 2009, « Liebe um Liebe. Leben und Werk der heiligen Theresia von Jesus », p. 62-114. La traduction française de ce texte se trouve dans *Source Cachée, œuvres spirituelles*, Éditions Le Cerf/Ad Solem, 1998, pp. 99-162. Cité désormais *Source Cachée*.

10. *Source Cachée*, p. 113.

qu'elle introduit dans le texte qui précède concernant la «vénération de la Mère de Dieu» ou le «premier sanctuaire marial» montrent qu'elle n'était pas dupe et qu'elle savait prendre la distance nécessaire avec les «traditions» de l'Ordre...

Notons les traits qu'elle donne au prophète Élie : il «mène une vie d'ermite», il «jeûne» et il «prie», sa prière ayant d'ailleurs un effet sur les autres. Nous retrouvons ici une constante de la pensée d'Edith Stein : le *für alle* (pour tous) qui ne cesse de l'habiter.

Dans un autre de ses écrits, *La prière de l'Église*¹¹, rédigé en 1936, elle cherche ce qui a donné à Thérèse d'Avila «le désir d'œuvrer pour l'Église¹²», et elle donne comme réponse : «Précisément le fait qu'elle vivait dans la prière, [...] C'est pourquoi, elle ne put faire autrement que de "brûler d'un zèle ardent pour le Seigneur des Armées", (paroles de notre Père Saint Élie qui ont été retenues comme devise dans le blason de notre Ordre¹³).»

Nous voyons comment, ici, elle allie les deux sources du Carmel : la source élianique et la source thérésienne. Pour elle, Thérèse d'Avila puise dans le charisme d'Élie : homme de prière brûlant d'un zèle jaloux pour le Seigneur.

Elle reprend cette même idée dans un autre texte consacré à la fondatrice de la Réforme du Carmel : *Sainte Thérèse d'Avila, un Maître dans l'art d'éduquer*¹⁴.

«Thérèse tendait à cet idéal de vie depuis qu'elle avait réalisé ce que signifie le dialogue intérieur de l'âme avec Dieu. Cette forme de vie, dont la prière est le centre, Thérèse la trouva dans la règle primitive de notre Ordre, telle que le Saint Patriarche Albert de Jérusalem l'avait mise par écrit pour ses frères ermites du Carmel en 1200. Elle lui permit de vaincre tous les obstacles combattus au long de vingt-six années de vie monastique. Cette règle exposait en quelques mots ce qu'était la tradition vivante de notre Ordre, depuis que notre Père, le prophète Élie, retiré en prière sur le Carmel, avait commencé d'initier à cette vie ceux qui venaient à lui¹⁵.»

Edith unifie les traditions thérésienne et élianique. L'idéal de vie auquel tendait Thérèse d'Avila ne pourra se déployer pleinement qu'avec le retour à la Règle primitive qui est le «résumé» de la «vie solitaire du prophète Élie». La lecture pénétrante qu'elle fait de la Règle du Carmel, qui est l'une des plus courtes qui existent, lui fait percevoir la profonde cohérence qu'il y a entre le mode de vie proposé par la Règle et celui du saint prophète Élie tel qu'il nous est rapporté par les Écritures. Cela lui permet d'établir un

11. Edith STEIN, «Das Gebet der Kirche», ESGA 19, p. 44-58. La traduction française se trouve dans *Source Cachée*, p. 53-74.

12. *Source Cachée*, p. 68.

13. *Source Cachée*, p. 68-69.

14. Edith STEIN, «Eine Meisterin der Erziehungs- und Bildungsarbeit : Teresia von Jesus», in *Bildung und Entfaltung der Individualität*, ESGA 16, 2001, p. 91-113.

15. Edith STEIN, *L'art d'éduquer, regard sur Thérèse d'Avila*, Ad Solem, 1999, p. 60-61.

Edith Stein : « Le Carmel du Prophète Élie »

pont entre le prophète du IX^e siècle avant Jésus-Christ, la Règle du Carmel qui est donnée au XII^e siècle après Jésus-Christ et Thérèse d'Avila qui vit au XVI^e siècle. Il s'agit d'une tradition vivante, non pas tant d'une succession historique comme le relataient diverses légendes de l'Ordre, mais d'un esprit commun. Edith Stein a fait une lecture phénoménologique de la Règle et, avec intuition, elle en a pénétré l'essence et y a reconnu la même « vérité » que dans la vie du prophète Élie.

Edith insiste particulièrement sur la vie de prière et de solitude du prophète Élie.

Dans les quelques textes que nous venons de parcourir, il ne s'agissait finalement que de notations fugitives ; et pourtant, elles sont déjà riches d'un bel enseignement.

3. « L'histoire et l'esprit du Carmel ¹⁶ »

Arrêtons-nous plus longuement sur un article que la novice écrit pour le supplément dominical d'un journal populaire allemand. Il s'agit de présenter, comme l'indique le titre, l'histoire et l'esprit du Carmel. Sœur Thérèse Bénédicte fait un rapide parcours de l'histoire de l'Ordre en insistant d'une façon toute particulière sur la figure du prophète Élie. Dans sa contemplation du saint homme, elle montre comment il a vécu en religieux : elle le présente véritablement comme un « archétype du moine ¹⁷ ».

Après avoir introduit son texte en faisant référence aux carmélites de Compiègne et à la « petite Thérèse », Edith poursuit : « Celui qui est un peu plus familier de l'Histoire de l'Église et de notre Ordre sait pourtant que nous honorons le prophète Élie, comme notre guide et notre père. Mais on considère cela comme une “légende” sans signification ¹⁸ ».

Remarquons avec intérêt qu'Edith ne dit pas : « nous croyons » mais « nous honorons » ; nous sommes dans un registre symbolique. Face à l'affirmation d'une « légende sans signification », elle réagit : non pour défendre ce qu'elle sait parfaitement être une légende, mais pour en dévoiler le sens. Elle nous donne une explication : « Nous qui vivons au Carmel et invoquons notre saint père Élie dans nos prières quotidiennes, nous savons qu'il n'est pas pour nous une vague figure d'un passé lointain. Son esprit demeure agissant en nous par une tradition vivante et il marque notre vie de son empreinte ».

Il y a donc pour elle deux choses qui vont nous permettre d'entrer dans la compréhension de ce mystère. Tout d'abord vivre au Carmel. C'est

16. Il s'agit de la publication dominicale *Zu neuen Ufern* (vers d'autres rives), du journal *Augsburger Postzeitung*, du 31 mars 1935. Edith Stein, « Über Geschichte und Geist des Karmel », in ESGA 19, p. 127-139.

17. Sœur Éliane POIROT, *Élie, archétype du moine*, Bellefontaine, 1995.

18. Citant constamment ce texte dans la suite de l'article, nous indiquons ici la référence de la traduction française : *Source Cachée*, p. 213-227.

l'expérience de vie qui permet d'entrer dans une compréhension juste des choses. Ensuite, invoquer le saint prophète, c'est-à-dire faire une expérience de la Communion des Saints, d'une vie liturgique dans laquelle s'actualise les « figures du passé ». Une certaine contemporanéité se crée alors et, par cette présence, le prophète peut agir et « nous marquer de son empreinte ». Edith poursuit : « Notre sainte mère a refusé catégoriquement d'être considérée comme la fondatrice d'un Ordre nouveau. Elle ne voulait rien d'autre que faire renaître l'esprit originel de la règle primitive ».

Sœur Thérèse Bénédicte de la Croix montre alors comment la vie du prophète Élie est un modèle de vie carmélitaine. Elle commence par poser la « parole fondatrice » : « Dans la première parole que la Sainte Écriture rapporte au sujet de notre père saint Élie, l'essentiel est exprimé en toute concision. Il déclare à l'idolâtre Roi Achab : "Aussi vrai qu'Il est vivant, le Seigneur, le Dieu d'Israël, devant la face de qui je me tiens, il ne tombera ces années-ci, ni rosée ni pluie, si ce n'est à ma parole" (*1 Rois 17, 2*). Se tenir devant la face du Dieu vivant, telle est notre vocation, la vie du Saint Prophète nous en fournit le modèle. »

C'est avec cette phrase qu'Edith Stein définit toute la vie du prophète et l'essence de la vie carmélitaine. Cette expression « se tenir devant la face de Dieu » revient comme un leitmotiv tout au long de l'article pour montrer que le prophète vivait dans la pauvreté, dans la chasteté et dans l'obéissance¹⁹.

Mais laissons la parole à sœur Thérèse Bénédicte.

a) Élie, modèle de pauvreté

« Il se tenait devant la Face de Dieu, car c'était le trésor infini pour lequel il abandonna tous les biens terrestres. Il n'avait pas de maison, il habitait là où le Seigneur lui assignait sa place : dans la solitude près du torrent de Kérith, dans la maisonnette de la pauvre veuve à Sarepta de Sidon ou dans les grottes du Carmel. Son vêtement comme celui de l'autre grand prophète et pénitent, le Baptiste, était une peau de bête : la peau d'un animal mort, rappelle que le corps de l'homme est aussi voué à la mort. Élie ne se soucie pas du pain quotidien. Il vit dans la confiance en la Providence du Père des Cieux et il est miraculeusement nourri : un corbeau lui apporte au désert le repas de chaque jour ; à Sarepta, il se nourrit des provisions de la pauvre veuve miraculeusement multipliées ; un ange le reconforte avec le pain du ciel, avant la longue marche jusqu'à la sainte montagne où le Seigneur devait lui apparaître. Il est ainsi pour nous, un modèle de la pauvreté évangélique dont nous avons fait vœu, une authentique figure du Sauveur. »

19. L'expression biblique renvoie uniquement à l'attitude d'obéissance du serviteur qui se tient devant Dieu. La tradition du Carmel y a ajouté les attitudes de pauvreté et de chasteté. Sœur Bénédicte suit ici la tradition de l'Ordre en faisant dire à l'expression biblique plus qu'elle ne signifie. Cette répétition donne du rythme à son article.

Edith Stein : « Le Carmel du Prophète Élie »

Edith puise dans l'Écriture un véritable centon du cycle du prophète Élie pour montrer sa dépendance totale à l'égard du Seigneur et la confiance dont il vivait. La racine de cette attitude se trouve dans le fait qu'il « se tient devant la face du Dieu vivant ». Il devient ainsi non seulement un modèle de pauvreté mais une figure du Sauveur qui vécut dans la dépendance de son Père.

b) Élie, modèle de chasteté

« Se tenant devant la face de Dieu », Élie devient également modèle de chasteté : « Élie se tient devant la Face de Dieu, car tout son amour est pour le Seigneur. Il vit en dehors de toutes relations humaines naturelles. Nous n'entendons nullement parler de père, de mère, d'épouse ni d'enfants. Sa "famille" est formée de ceux qui, à son exemple, font la volonté du Père : Élisée, que Dieu lui a assigné comme successeur, et les "fils des prophètes" qui le suivent comme leur guide. L'honneur de Dieu est sa joie ; le zèle de son service le consume : "Je brûle d'un zèle jaloux pour le Seigneur le Dieu des armées !" (*I Rois* 19, 10.14. Ces paroles ont été choisies comme devise dans le blason de l'Ordre). Par sa vie de pénitence, il expie les péchés de son temps. L'affront infligé au Seigneur par l'idolâtrie du peuple égaré l'affecte si douloureusement qu'il souhaite mourir. Et le Seigneur le console comme Il ne console que ses amis de prédilection. Il lui apparaît même sur une haute montagne solitaire, Il se révèle à lui dans le doux murmure qui suit le déchaînement de l'orage, Il lui fait connaître sa volonté par des paroles claires. »

c) Élie, modèle d'obéissance

Après avoir évoqué la pauvreté et la chasteté, sœur Thérèse Bénédicte poursuit sur le thème de l'obéissance : « Le Prophète qui sert le Seigneur avec une pureté de cœur, et un détachement absolu de tout le créé, est aussi un modèle d'obéissance, il se tient devant la Face de Dieu, comme les anges devant le trône éternel : attentif au moindre signe de lui, toujours prêt à le servir. Il n'a d'autre volonté que celle de son Seigneur. Si Dieu l'ordonne, il se présente devant le roi et ose sans crainte lui transmettre de funestes messages propres à exciter sa haine. Si Dieu le veut, il se retire du pays devant la violence ; pourtant il revient de même sur l'ordre de Dieu sans que le danger ait disparu. »

Thérèse Bénédicte explique ensuite que cette attitude de disponibilité appelle une fidélité de la part du Seigneur et donne au Prophète d'accomplir des actes prodigieux : « Mais celui qui reste si inconditionnellement fidèle à Dieu peut être assuré de la fidélité divine. Il peut parler comme "une personne qui a autorité", il peut fermer le ciel et l'ouvrir, commander aux flots de le laisser traverser à pied sec, il peut faire descendre le feu du ciel pour consumer son holocauste, accomplir la sentence de justice à l'encontre des ennemis de Dieu et insuffler à un mort une vie nouvelle. De tous les dons de grâce que le Seigneur a promis aux siens, nous voyons son précurseur comblé. Et la récompense suprême lui est encore réservée : sous les yeux

de son fidèle disciple Élisée, il est enlevé sur un char de feu, en un endroit secret, loin de tous les lieux habités par les hommes. Selon le témoignage de l'Apocalypse, il reviendra quand la fin du monde sera proche, afin de souffrir le martyre pour son Seigneur, dans sa lutte contre l'Antéchrist.»

d) Élie dans la liturgie carmélitaine

Après avoir puisé dans le trésor de l'Écriture Sainte, du Livre des Rois jusqu'à l'Apocalypse, et en avoir fait une lecture pénétrante, Edith demeure en présence du prophète Élie à travers la liturgie de l'Ordre du Carmel.

Elle parle tout d'abord de la fête du saint prophète qui est célébrée le 20 juillet²⁰ avec des ornements rouges, à cause du martyre qu'il subirait dans les derniers temps selon le témoignage de l'Apocalypse²¹. Les lectures de la fête, au moment d'Edith, étaient «L'éloge d'Élie» (*Siracide* 48, 1-10) et le texte de la Transfiguration en saint Luc (*Luc* 9, 28-36). Dans la préface, il était dit: «En la solennité du Bienheureux Élie, votre prophète et notre père, qui jeta les fondements de la vie monastique...»

Edith écrit: «Lors de sa fête que nous célébrons le 20 Juillet, le prêtre monte à l'autel, revêtu d'un ornement rouge. Ce jour-là, le monastère de nos pères, au Mont Carmel, monastère qui abrite dans son enceinte la grotte d'Élie, devient le point de convergence d'une immense foule de pèlerins: juifs, musulmans et chrétiens de toutes confessions rivalisent de zèle pour vénérer le grand Prophète.»

La seconde fête liturgique à laquelle Edith fait allusion est celle de Notre Dame du Mont Carmel: «Nous faisons encore mémoire de lui dans la liturgie d'un autre jour, dans la première lecture et la préface de la fête du Mont Carmel, comme nous aimons à nommer la fête du scapulaire». Au cours de cette célébration était lu le Livre des Rois (*I Rois* 18, 42-45); dans la préface, nous pouvons lire: «Vous qui avez révélé au bienheureux prophète Élie, au moyen d'un léger nuage se levant de la mer, l'immaculée Vierge Marie, et qui avez voulu qu'elle fût honorée d'un culte par les fils des prophètes...»

Thérèse Bénédicte de la Croix montre alors comment les deux grandes figures du Carmel primitif, Élie et Marie, se rejoignent et, finalement, vivent de manière identique. Elle prend appui sur les traditions légendaires de l'Ordre pour montrer la profondeur et la réalité de leur attitude spirituelle: «La légende de l'Ordre raconte que la Mère de Dieu aimait à séjourner parmi les ermites du Carmel. Nous comprenons bien qu'elle se sentit attirée en un lieu où elle était vénérée depuis les temps anciens, et où le saint Prophète avait vécu dans le même esprit que celui dont elle était comblée depuis sa naissance: dégagée de tout le créé, se tenir en adoration devant

20. Au temps d'Edith, il existait également une fête de l'octave de notre Père le saint prophète Élie célébrée le 27 juillet.

21. Voir *Apocalypse* 11, 3ss.

Edith Stein : « Le Carmel du Prophète Élie »

Dieu, l'aimer de tout son cœur, implorer sa grâce pour le peuple pécheur, et faire réparation pour ce même peuple, demeurer attentive au moindre signe du Seigneur comme sa servante. Telle était sa vie. »

L'esprit commun à la Vierge Marie et au prophète Élie qu'elle met en exergue consiste en une disponibilité et une attitude d'adoration : dégage-ment du créé et permanence devant la face de Dieu.

e) Élie, la Règle du Carmel et l'histoire de l'Ordre

Après cela, sœur Thérèse Bénédicte parle de la Règle du Carmel. Nous avons déjà vu précédemment que pour elle la Règle est un condensé de la vie du prophète Élie. « Voici comment elle [la Règle] résume en une courte sentence tout le sens de notre vie : “Que chacun demeure dans sa cellule..., méditant nuit et jour la Loi du Seigneur et veillant dans la prière.” [...] “Veillant dans la prière”, cela signifie ce qu'exprimait Élie par ses paroles : “ se tenir devant la Face de Dieu”. La prière est regard vers la Face de l'Éternel. Ce regard ne nous est possible que quand l'esprit est éveillé jusque dans ses ultimes profondeurs, libéré de toutes les affaires et des jouissances terrestres qui l'engourdissent. La veille corporelle ne garantit pas cette veille et le repos que réclame la nature ne lui fait point obstacle. »

Elle redira avec force un peu plus loin : « La spécificité de notre existence est de nous tenir devant la Face de Dieu. »

Sœur Thérèse Bénédicte poursuit en évoquant la venue des Carmes en Europe ; puis elle rappelle la Réforme thérésienne avec Thérèse d'Avila et Jean de la Croix. La présentation de ce dernier est tout à fait originale et intéressante pour notre sujet : « Nous honorons, comme notre second Père, et notre guide, le premier carme déchaux de la réforme, Saint Jean de la Croix. Nous trouvons en lui l'ancien esprit érémitique dans sa plus pure expression. [...] Comme il jouissait depuis sa plus tendre enfance de la protection particulière de la Mère de Dieu, il fut attiré dès l'éveil de la raison à la pratique de la pénitence, à la solitude, au détachement de tout le créé, et à l'union à Dieu. Il fut l'instrument choisi pour vivre de façon exemplaire et enseigner, au cœur du Carmel réformé, l'esprit du saint père Élie ».

Remarquons que Jean de la Croix n'est que le second père car le prophète Élie est le premier. De plus saint Jean de la Croix vit de l'esprit d'Élie et les diverses caractéristiques de la vie du prophète lui sont appliquées.

Nous découvrons toute l'importance de la figure du prophète Élie dans la perception qu'Edith Stein avait de sa vocation carmélitaine : une vocation à la prière dans une vie austère, toute tournée vers la Face du Dieu vivant. Nous comprenons peut-être un peu mieux maintenant, ce qu'elle voulait dire en écrivant : « Il m'avait toujours semblé que le Seigneur m'avait réservé au Carmel une chose que je ne pouvais trouver que là²². »

22. Edith STEIN, « Comment je suis venue au carmel de Cologne », p. 28.

4. Edith et le prophète Élie

Le Carmel est vraiment ce lieu d'Église où a pu s'épanouir pleinement sa double appartenance au Christ et à son Peuple. Nous le percevons à travers la récréation pieuse *Dialogue nocturne*²³, écrite en juin 1941, qui est un dialogue entre la Reine Esther et la prieure du Carmel. Cette saynète s'achève sur ces mots prononcés par la reine Esther :

« Nous nous reverrons en ce jour solennel,
le jour où la gloire se manifestera,
quand sur la tête de la reine du Carmel,
la couronne d'étoile étincellera,
de l'éclat le plus vif car les douze tribus
auront enfin découvert leur Seigneur²⁴. »

Mais il nous semble qu'il y a encore un point où nous retrouvons cet « accord » entre Edith et le prophète Élie. Écoutons la suite du témoignage du Père Eric Przywara que nous avons cité plus haut : « Ce prophète Élie, et nous arrivons par là à l'essentiel, n'est pas l'Ancienne Alliance où s'allient la Loi et le culte, mais il est ce que révèle sa Parole : "Je suis resté, moi, seul". (*1 Rois* 19, 14). C'est la solitude extrême, séparé de son peuple, pourchassé par le monde païen, sans la perspective d'un quelconque succès au service de Dieu, ne demandant à Dieu qu'une fin rapide : "C'en est assez maintenant, prends ma vie". Cette solitude dans la caverne montagneuse du Prophète, c'est bien le propre d'Edith Stein, c'est le secret de son silence souverain jusqu'à l'apparence de l'inflexibilité²⁵. »

Cette profonde solitude, Edith l'a connue au début de sa vie carmélitaine. Elle entre au Carmel, le 14 octobre 1933, quand les nazis commencent leurs exactions contre les Juifs. La plupart des membres de sa famille ne la comprennent pas. Une de ses nièces lui dira : « Pourquoi fais-tu cela maintenant²⁶ ? »

Quand au bout de six mois de postulat, Edith prendra l'habit, aucun membre de sa famille ne sera présent. Elle est vraiment séparée des siens, séparée de son peuple, alors qu'elle demeure profondément solidaire d'eux : « Le destin de ce peuple était aussi le mien²⁷ ». Dans les souffrances qui lui sont infligées, elle voit « une persécution de la nature humaine du Christ²⁸ ».

Sœur Bénédicte vit également une grande solitude au sein même du Carmel. La maîtresse des novices, Mère Teresa Renata Posselt était

23. Edith STEIN, « Nächtliche Zwiesprache », in *Geistliche Texte II*, Herder, 2007, p. 238-244. Traduction française dans *Source Cachée*, p. 311-321.

24. *Source Cachée*, p. 321.

25. Voir note 8.

26. *Vie d'une famille juive*, p. 556.

27. *Vie d'une famille juive*, p. 542.

28. Témoignage de Placida Laubhardt, osb, recueilli au procès de béatification, *Positio super causae introductione*, p. 192.

Edith Stein : « Le Carmel du Prophète Élie »

antisémite et ne supportait pas l'être juif d'Edith²⁹. Dans la *Positio* pour la canonisation d'Edith Stein, plusieurs témoignages présentent des attitudes et des paroles de la Maîtresse des Novices, qui sera plus tard Prieure, comme blessantes et méprisantes pour le judaïsme. Edith n'a jamais réagi ; elle s'est tue, s'enfonçant dans le silence. Certainement la figure du prophète Élie et sa parole – « Je suis resté, moi, seul » –, comme le dit le Père Eric Przywara, ont été un soutien et ont permis un approfondissement spirituel donnant sens à ce qu'elle vivait. Juive et chrétienne, incomprise de sa famille juive et devant supporter l'antisémitisme latent de divers membres de sa communauté, elle se trouvait à la jonction des deux peuples et s'est offerte pour les deux³⁰.

Dans un autre de ses témoignages, le père Eric Przywara dit : « On pourrait affirmer qu'Edith Stein, en esprit, a été vraiment espagnole, comme on peut dire que la grandeur de l'Espagne réside dans le fait qu'elle se trouve et se fonde dans l'Orient et l'Occident. Dans son intérieur le plus profond, Edith Stein doit avoir perçu que l'essence de la spiritualité occidentale était la norme de sa pensée, de la même façon que l'Orient du Mont Carmel, avec le feu du prophète Élie, était la patrie de son cœur. Edith Stein est peut-être le symbole d'un futur, dans lequel, Orient et Occident se rencontrent et deviennent finalement, une seule et même chose³¹ ».

Par son exemple et par son intercession, qu'elle nous apprenne, dans le quotidien de nos vies, à nous tenir devant la face de Dieu. Que nous aimions redire la prière du prophète Élie : « Tu es vivant, Seigneur Dieu devant qui je me tiens », et que peu à peu nos vies, comme celle de Thérèse Bénédicte de la Croix, soient transfigurées et offertes pour le salut de tous. « La seule chose que l'on puisse faire, c'est de vivre de plus en plus fidèlement et purement la vie que l'on a choisie, pour la présenter comme une offrande agréable en faveur de tous ceux avec qui l'on a des liens³². »

Pour nous croyants, telle est notre vocation, nous tenir devant la face de Dieu comme Élie, comme Thérèse Bénédicte de la Croix.

Fr. Didier-Marie GOLAY, Carme Déchaux (Avon) a reçu en 2010 le prix de « l'humanisme chrétien » pour son livre *Edith Stein, devant Dieu pour tous*, Cerf, 2009.

29. Voir Témoignage de sœur Maria Monica Hemmes, ocd, *Positio*, p. 40.

30. Voir Edith Stein, « Testament » in *Vie d'une famille juive*, p. 566.

31. Erich PRZYWARA, *In und Gegen*, Nuremberg, 1955, p. 66.

32. Lettre du 11 janvier 1934 à Sœur Adelgundis Jaegerschmid, o.s.b., ESGA 3, p. 35.

Jan-Heiner TÜCK

Passion de l'Amour

À propos du livre du pape, Jésus de Nazareth

On trouve dans la philosophie antique une prescience du destin de Jésus. Ainsi, dans son écrit tardif *La République*, Platon imagine le sort qui, dans un monde injuste, pourrait échoir au juste parfait, dont toute l'action est orientée vers l'idée du Bien. Ce juste, qui ne se laisse corrompre par aucun intérêt, ne serait pas toléré par ses contemporains et serait finalement « flagellé, torturé, chargé de chaînes, privé de la vue et enfin, après toutes ces souffrances, crucifié¹ » : tel est l'étonnant pronostic du philosophe athénien. Dans un autre endroit, on trouve chez Platon l'idée selon laquelle faire de la philosophie signifie apprendre à mourir, et celui qui s'adonne sans retour à la recherche de la vérité obtient une part d'immortalité, en raison précisément de sa quête de la sagesse². La théologie des Pères de l'Église, pédagogie du Salut visant à une synthèse entre l'Évangile et la culture hellénistique, a vu dans ces textes des traces éparses du Logos, des prophéties qui, bien qu'étrangères à la culture biblique, annoncent la Mort et la Résurrection de Jésus³.

1. Méthode : la rencontre des herméneutiques historique et théologique

Ce n'est pas un hasard si ces deux références sont citées dans le dernier livre du pape, édité simultanément en sept langues⁴. Au-dessus du titre de

1. PLATON, *La République*, II, 361a – 362e. Il est possible que ce passage ait trouvé un écho biblique dans le Livre de la Sagesse (*Sagesse* 2, 10-20).

2. Voir PLATON, *Phédon* VIII, 362e.

3. Voir Clément d'ALEXANDRIE, *Stromates*, IV, 52,1 et V, 14, 108.

4. En français : Joseph RATZINGER/BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*, Éd. du Rocher, Parole et silence, 2011.

l'ouvrage figurent les deux noms Joseph Ratzinger et Benoît XVI. Comme dans le premier volume, le pape renonce sciemment à l'autorité d'enseignement que lui confère sa charge, afin de présenter en théologien un livre sur la figure et le message de Jésus, qu'il propose sans réserve à la discussion scientifique. Avec le thème «Jésus de Nazareth», il oriente le regard vers le cœur du christianisme, qui concerne nécessairement tous les chrétiens, qu'ils soient catholiques ou non. On lui accordera sans hésiter ce qu'il nous demande, «le crédit de la bienveillance, sans laquelle il n'y a pas de compréhension possible», à plus forte raison, qu'il reconnaît sans réserve à chacun le droit de contredire son propos (I, p. 19).

Tandis que le premier volume décrivait la vie publique de Jésus et les étapes qui ont mené du baptême dans le Jourdain jusqu'à la Transfiguration⁵, le second retrace le chemin de Jésus à partir de l'entrée à Jérusalem, en passant par la Cène, jusqu'à la Croix et la Résurrection. Dans son propos, Joseph Ratzinger se montre «reconnaissant» (II, p. 8) envers les résultats de l'exégèse historico-critique, mais loin de s'en tenir à celle-ci, il veut l'ouvrir à une herméneutique théologique de la foi, qui est aussi en mesure d'intégrer les voix des Pères de l'Église. L'exégèse biblique se priverait des grandes intuitions de l'exégèse des Pères, si elle écartait les sources des premiers siècles en leur reprochant, avec une certaine arrogance, d'être «précritiques». À ce sujet, Ratzinger affirme avec insistance qu'en raison de l'*incarnatus est*, on ne peut renoncer à la critique historique pour accéder aux textes bibliques, mais qu'elle reste à mi-chemin lorsqu'elle ne cherche pas à lire la Bible par rapport à l'esprit dans lequel celle-ci fut écrite : «Si l'exégèse biblique scientifique ne veut pas s'épuiser à rechercher sans cesse de nouvelles hypothèses, devenant théologiquement insignifiantes, elle doit franchir un pas méthodologique supplémentaire et se reconnaître de nouveau comme une discipline théologique» (II, p. 8). Cette exigence, la constitution dogmatique *Dei Verbum* (DV, 12) l'a déjà donnée aux exégètes comme fondement. En effet, tout en faisant l'éloge des instruments historiques et philologiques de l'exégèse biblique, elle recommande d'interpréter les passages isolés à la lumière de toute l'Écriture et en tenant compte de la tradition vivante de l'Église. Joseph Ratzinger s'est exprimé à plusieurs reprises de manière pragmatique sur cette question de l'interprétation des Écritures, en particulier sur le dialogue des herméneutiques historique et théologique, et il a signalé à ce sujet l'importance de nouveaux documents de la Commission biblique pontificale (I, p. 10). Il est significatif que dans son livre sur Jésus, outre les évangiles synoptiques, il fasse référence à l'évangile de Jean, d'où viennent le récit du lavement des pieds (*Jean*, 13), ainsi que les discours d'adieu et la prière sacerdotale au contenu théologique si riche (*Jean* 14-17). Ratzinger ne cesse de dévoiler l'arrière-fond

5. Joseph RATZINGER/BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth. Du Baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, Flammarion, 2007. Par la suite, le numéro des volumes sera indiqué par les chiffres I ou II et les numéros de pages donnés entre parenthèses.

vétérotestamentaire qui donne aux événements de la vie et de la mort de Jésus leur profondeur et leur acuité théologique.

Remarquons tout particulièrement que l'interprétation rabbinique de l'Écriture est reconnue comme manière spécifique de lire l'Ancien Testament. On le sait, la destruction du Temple en 70 après J.-C. a donné lieu à la formation de deux nouvelles interprétations des écrits bibliques : d'une part, la lecture *chrétienne*, qui entreprend une relecture de la Loi et des Prophètes à la lumière de Jésus Christ ; d'autre part, la lecture *rabbinique* qui, à l'époque de la disparition du Temple, commence à lire à nouveaux frais les écrits hébraïques, en prenant la Torah pour centre. Après des « siècles d'opposition », il faut, selon Joseph Ratzinger, faire dialoguer entre elles les deux façons de lire les écrits bibliques d'une manière nouvelle, « pour comprendre correctement la volonté et la parole de Dieu » (II, p. 50).

2. Le genre littéraire : une version de la théologie des mystères de la vie de Jésus ?

Les commentateurs du premier volume ont éprouvé de la peine à déterminer le genre littéraire de l'ouvrage du pape. Dans l'avant-propos, sans entrer plus avant dans la discussion polyphonique autour du premier volume de son *Jésus de Nazareth*, Ratzinger affirme maintenant avec clarté que son ouvrage ne doit être compris ni comme une contribution à la recherche sur la vie de Jésus, ni comme une christologie dogmatique. Il fait certes l'éloge des christologies de Walter Kasper, Christoph Schönborn et Karl-Heinz Menke, mais dans le cours de son développement, il ne fait plus référence à ces études : au contraire, dans la meilleure manière œcuménique, il mène son propos sur Jésus en dialoguant avec des exégètes luthériens, tels Rudolf Bultmann, Joachim Jeremias, Martin Hengel, Ulrich Wilckens, ainsi qu'avec des exégètes catholiques, comme Joachim Gnilka, Franz Mußner, Rudolf Pesch, Rudolf Schnackenburg, pour ne reprendre que les noms les plus fréquemment cités.

Avant tout, dans sa façon d'accéder à la personne et au message de Jésus, Ratzinger fait valoir sa proximité avec une théologie des mystères de la vie de Jésus, comme celle que saint Thomas d'Aquin a pour la première fois composée dans la troisième partie de sa *Somme théologique* (voir *Somme Théologique* III, q. 27-59)⁶. En effet, pour sa présentation des événements qui ont conduit de la naissance à l'Ascension de Jésus, le théologien dominicain médiéval a bâti une christologie spéculative (voir *Somme Théologique* III, q. 1-15), qui, dans la ligne des Conciles de l'Église ancienne, donne toute sa mesure à l'union des deux natures dans la personne

6. Voir à ce propos : Jean-Pierre TORRELL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, en 2 volumes : coll. *Jésus et Jésus-Christ* Paris, Desclée, 1999.

unique de l'homme-Dieu. Chez Thomas d'Aquin, la théologie des mystères de la vie de Jésus doit donc être considérée comme l'agencement et la réalisation concrète de sa christologie dogmatique. Joseph Ratzinger emprunte, lui, le chemin inverse : il déduit du message et du comportement de Jésus des indices de sa prétention à la toute-puissance divine, afin d'apporter un fondement biblique à la christologie énoncée plus tard par les Conciles. Il a d'ailleurs étudié plus précisément ce problème dans un autre ouvrage⁷. Sa thèse principale : Jésus est « la Parole de Dieu en personne » et l'envoi du Fils ne peut être compris qu'à la mesure de la communion de prière et de volonté avec le Père (voir I, 12), ouvre délibérément sur une explication théologique systématique dans le sens des Conciles de l'Église ancienne. Dans le premier volume, il donnait souvent des exemples indiquant que, dans sa définition de l'identité de substance du Fils et du Père, le concile de Nicée se situait entièrement dans la continuité des témoignages du Fils présents dans le Nouveau Testament (I, p. 369, 407). Il faut donc rejeter catégoriquement la thèse défendue par Adolf von Harnack d'une falsification hellénistique de l'Évangile. Lorsqu'il analyse dans le volume II la prière au Mont des oliviers, il cite Maxime le Confesseur (II, p. 165-187), dans l'œuvre duquel la christologie de l'Église ancienne a trouvé son élaboration la plus aboutie. Maxime le Confesseur a rapporté à la volonté humaine de Jésus sa lutte avec la volonté du Père dans le jardin de Gethsémani. La crainte des monothélites que l'hypothèse d'une volonté humaine conduise à un conflit potentiel dans le Christ entre sa liberté humaine et sa liberté divine, si bien que l'on ne pourrait plus conserver sans peine l'affirmation de son absence de péché, cette crainte a été écartée par Maxime le Confesseur dans son enseignement. Pour lui, les deux volontés sont contenues l'une dans l'autre (« périchorèse »). De ce fait, il a en même temps empêché une amputation subtile de la nature humaine, qui ramènerait à la théorie d'avant le concile de Chalcédoine, théorie qui refuse à Jésus la liberté humaine⁸.

Il faudrait cependant se demander si la confiance de principe dans la fiabilité des évangiles n'est pas quelquefois trop grande. De façon significative, Benoît XVI écrit : « L'ultime certitude, sur laquelle nous fondons toute notre existence, nous est donnée par la foi – par l'humble fait de croire ensemble avec l'Église de tous les siècles, guidée par l'Esprit Saint. À partir de là d'ailleurs, nous pouvons regarder tranquillement les hypothèses exégétiques qui, de leur côté, se présentent trop souvent comme un pathos de certitude qui est réfuté déjà du fait même que des positions contraires sont proposées continuellement avec la même attitude de certitude scientifique » (II, p. 129). De fait, une relecture des écrits bibliques qui, pour de bonnes raisons, se laisse guider par la Tradition vivante de l'Église n'est pas non plus exempte de ce caractère provisoire. Joseph Ratzinger le sait également, bien sûr, mais en plusieurs endroits, il semble à peu de chose près placer sur

7. Voir Joseph RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Mame 1969.

8. Voir Christophe SCHÖNBORN *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung Quern-Neunkirchen 1999*. Trad. fr., *L'icône du Christ*, Le cerf, 2003.

un même plan le niveau factuel et celui de la signification dans l'ordre de la foi, comme s'il voulait dire : que les critiques historiques discutent leurs hypothèses, je suis quant à moi favorable aux évangiles canoniques et à la Tradition de l'Église qui a elle-même produit les écrits bibliques. C'est cela qui va provoquer les questions en retour des exégètes.

3. Le refus de toute forme de violence

L'entrée de Jésus à Jérusalem, fait déjà résonner des références vétérotestamentaires : « Dites à la fille de Sion : "Voici que ton Roi vient à toi ; modeste, il monte une ânesse, et un ânon, petit d'une bête de somme" », lit-on chez les prophètes (voir *Zacharie* 9, 9, cité in *Matthieu* 21, 5 ; *Jean* 12, 15). Le thème du roi messianique de la paix, auquel il est ici fait allusion, exclut la force et la violence. Cela s'oppose à l'attente zélote d'un changement des temps, qui mise sur une révolte militaire contre Rome. L'entrée du roi de la paix dans la Ville sainte s'accompagne de cris d'allégresse lancés par la foule, qui donnent à l'épisode une coloration messianique (*Marc* 11, 9 sq. ; voir *Psaume* 118, 25 sq.). De fait la scène de la purification du Temple, qui suit immédiatement l'entrée à Jérusalem, porte en germe la possibilité d'un conflit. Jésus condamne la confusion du culte et des intérêts économiques sur le Parvis des Gentils. Il renverse les tables des changeurs et des marchands de colombes et justifie le signe que représente cet acte par cette parole de l'Écriture : le Temple doit être « une maison de prière pour toutes les nations », et non « un repaire de brigands » (*Marc* 11, 17 ; voir *Isaïe* 56, 7). Sa critique est parfaitement en harmonie avec la Loi et les Prophètes, bien qu'elle soit dirigée contre l'ordre présent du Temple, celui des sadducéens. Dans le même temps, Jésus annonce qu'il détruira ce Temple et le rebâtera en trois jours. Cette parole provocante suscite chez les représentants de l'aristocratie du Temple des réflexes de défense, qui conduisent à la décision de supprimer Jésus. Il serait cependant faux, selon Joseph Ratzinger, de voir en cette scène le prélude d'une révolution politique, comme l'ont fait certains commentateurs⁹. Pour lui, Jésus s'est explicitement écarté du groupe des zélotes, qui, dans la lignée des combattants résistants qu'étaient les Maccabées, voulaient provoquer une chute brutale de la puissance de l'occupant romain.

Le vrai zèle (en grec, *zelos*) pour Dieu ne se montre pas dans la guerre pour la cause de Dieu, mais dans le refus de la violence : « Le meurtre des autres au nom de Dieu ne correspondait pas à sa façon d'être » (II, p. 29). Il est permis de voir ici une allusion discrète au débat actuel sur la religion, où la différence entre des martyrs chrétiens et de fanatiques militants de Dieu est parfois brouillée avec négligence, y compris par des savants de

9. Voir Samuel BRANDON, *Jesus and the Zealots*, New York, 1967 ; trad. française, *Jésus et les Zélotes*, Flammarion, 1982.

renom¹⁰. Jésus n'a pas seulement trouvé chez le prophète Zacharie l'image du roi de la paix qui arrive monté sur l'âne, mais aussi la vision du pasteur tué qui, par sa mort, sauve les brebis dispersées, et encore l'image du transpercé vers lequel tous regarderont (voir II, p. 30). C'est en ce sens que Jésus a transformé en zèle de la Croix le zèle qui voulait servir Dieu par la violence et qu'il a ainsi établi le critère du vrai zèle : l'amour qui se donne (voir II, p. 36)¹¹.

4. Cène et Passion : Vivre et mourir pour Dieu et pour les hommes

Après un chapitre sur le discours eschatologique de Jésus, dans lequel apparaissent de nombreux thèmes qui sont plus amplement développés au moment de l'interprétation du sens de la Cène, de la Croix et de la Résurrection, Joseph Ratzinger en vient au récit du lavement des pieds chez saint Jean. Le service du lavement des pieds résume l'abaissement qui est le fondement même de l'envoi de Jésus, il est le signe de cet amour qui, pour ses amis, va « jusqu'à la fin » (*Jean* 13, 1). Le « nouveau commandement » que Jésus donne aux disciples ne doit donc pas être compris comme une surenchère des dix commandements, il ne doit pas non plus être interprété sur le plan de la morale. Bien au contraire, tout commence par le *don* de l'amour, qui, ensuite, devient la tâche du disciple à la suite du donateur. Augustin a exprimé ce rapport par le couple *sacramentum et exemplum*. On pourrait dire aujourd'hui : sans l'indicatif de la Grâce, c'est-à-dire son aide, les commandements qui s'adressent à la liberté et qui sont un impératif deviennent une charge trop lourde.

La prière sacerdotale, au riche contenu théologique (*Jean*, 17), est interprétée par Joseph Ratzinger à partir de l'arrière-fond de la fête juive des Expiations (*Lévitique*, 16). De même que dans le rituel du Yom Kippour, le Grand Prêtre accomplit les rites d'expiation d'abord pour lui-même, puis pour les prêtres et enfin pour tout le peuple, de même, dans ses discours d'adieu, Jésus prie d'abord pour lui-même, puis pour les Apôtres et enfin pour tous ceux qui lui appartiendront. Comme le dit Joseph Ratzinger, sa Croix et son Élévation sont « le jour de l'Expiation du monde, dans lequel l'histoire du monde tout entière, en dépit de toute la faute humaine et de

10. Voir la thèse de Jan ASSMANN selon laquelle « Martyre et violence, mourir pour Dieu et tuer pour Dieu sont apparentés. » *Neue Züricher Zeitung*, 30/31, 10, 2004, n° 254, p. 67. Au contraire, le pape écrit dans son livre à propos d'Étienne, le premier martyr de l'Église : « Dans sa passion, il est devenu un avec le Christ. Son procès, comme sa mort, ressemblent à la passion de Jésus. Comme le Seigneur crucifié, il prie lui aussi : "Seigneur, ne leur impute pas ce péché !" » (II p. 54).

11. Une discussion avec René Girard sur ce point aurait été intéressante. Voir : René GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, 1999.

toutes ses destructions, trouve son sens, est introduite dans son véritable «pourquoi» et «vers quoi» (II, p. 101).

Dans la Cène, le don de soi aux autres se concentre en un signe d'amitié, sous la forme d'un testament. Sur le pain et le vin sont prononcées des paroles qui transforment les gestes du repas en un acte de don de soi. *Se dat suis manibus* (Il se donne par ses propres mains). Ratzinger analyse avec minutie la difficile question de la chronologie de la Cène et, une fois les arguments pesés, il la place avec Jean au jour de préparation de la fête de la Pâque. En outre, il étudie avec acuité les deux traditions qui ont transmis le récit de la Cène et il interprète les thèmes qui y sont présents, la (nouvelle) Alliance et l'Expiation, à partir de l'arrière-plan des références vétérotestamentaires (voir *Exode* 24, 8 ; *Jérémie* 31, 31 ; *Isaïe* 53). Sa thèse consiste à dire que dans le don eucharistique de soi apparaît la totalité de la mission de Jésus, qu'avec Heinz Schürmann, il rapporte au concept de «pro-existence» (*Proexistenz*). De même que Jésus a vécu et agi pour Dieu et pour les hommes, c'est cette voie qu'il a suivie jusqu'à la fin, y compris dans la mort. Par l'anticipation significative de sa mort, il transforme de l'intérieur la brutale violence de la condamnation en un don (voir II, p. 91). Le refus de la violence et l'amour de l'ennemi, déclarations phares du Sermon sur la Montagne, comportent ainsi une attestation «dans la chair», d'autant plus que le Crucifié meurt à la place de ses bourreaux (voir *Luc* 23, 34). Joseph Ratzinger montre en outre comment Jésus a placé sa mort dans la continuité du Serviteur souffrant, qui donne sa vie en offrande expiatoire (*Isaïe* 53, 10).

À ce sujet, il connaît l'objection courante, avancée par Peter Fiedler¹², que l'on ne pourrait pas appliquer à Jésus lui-même la signification théologique de la mort comme expiation. Celui-ci a mis au centre de sa prédication du Royaume (*Basileia*) le fait que Dieu est prêt à pardonner sans conditions ; il est donc impossible qu'à la fin il soumette pourtant le Salut à la condition d'une mort expiatoire. Ratzinger met en garde contre la «déformation» (II, p. 144), selon des représentations modernes, de citations de l'Écriture difficiles et dont la présence semble encombrante, telles celles de l'expiation et de la substitution. Lui-même tente de résoudre la contradiction supposée en avançant l'idée d'une évolution intérieure dans la pensée de Jésus. Son annonce de l'imminence du Royaume de Dieu, qui a d'abord concerné les brebis perdues de la maison d'Israël, s'est heurtée au refus de la plupart des Juifs de cette époque. Devant ce refus, Jésus place d'abord son propre sort dans la lignée du messager de Dieu dans l'histoire antérieure du Salut : «Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, à la manière dont une poule rassemble ses poussins sous ses ailes et vous n'avez pas voulu ! Voici que votre maison va vous être laissée déserte»

12. Peter FIEDLER, *Péché et pardon dans le christianisme* in: *Concilium* n° 10, 1974.

(*Matthieu* 23, 37 ; *Luc* 13, 34). Dans ces mots apparaît « le profond amour de Jésus envers Jérusalem, sa lutte passionnée pour le « oui » de la Ville sainte au message qu'il doit transmettre » (II, p. 41). Dans le même temps, Jésus annonce que le lieu de la présence de Dieu, le Temple, sera vide et désert (voir *Jérémie* 12, 7), et a recours au chant du Serviteur souffrant (voir *Isaïe* 53), afin de garder intact, en dépit de sa mort prochaine, le message de l'imminence du Royaume de Dieu. Sur la Croix devient évidente la « radicalisation de l'amour inconditionnel de Dieu, dans lequel Jésus prend sur lui le non des hommes et l'attire ainsi dans son oui » (II, p. 147). Serviteur de Dieu qui enlève le péché du monde, Jésus devient lui-même le « nouveau Temple » (II, p. 55), le « lieu de la présence vivante de Dieu » (p. 56) et l'instrument d'expiation du peuple (voir *Romains* 3, 25 sq.).

5. Difficultés de compréhension et questions qui s'y rapportent

De fait, comme le remarque Ratzinger lui-même (II, p. 57), les thèmes de la substitution et de l'expiation posent aujourd'hui à un grand nombre de croyants de considérables problèmes de compréhension. Ce n'est pas seulement le contemporain formé à l'école de Kant qui se demandera comment on peut concilier l'impossibilité de donner à un sujet un substitut moral avec le thème d'une mort vicairie. L'idée, selon laquelle on ne peut pas transmettre à un autre la responsabilité d'une culpabilité morale, fait partie des positions les moins réfutables de la pensée moderne du sujet. Ratzinger explique certes qu'il ne faut pas confondre le vicariat biblique avec des actions magiques de substitution. Celui qui est remplacé doit acquiescer librement au remplacement, nul n'étant sauvé contre son propre gré. De cette façon, n'a-t-on pas déjà suffisamment répondu aux questions en jeu ? En outre, dans la discussion sur la foi chrétienne en la Rédemption, on rencontre sans cesse le soupçon servant à critiquer la religion, selon lequel Dieu serait un « cannibale dans le ciel » (Ernst Bloch), lorsqu'il exige le sacrifice sanglant du Fils pour apaiser sa colère devant les péchés des hommes. À cette représentation, qui correspond à une caricature répandue de la doctrine de la satisfaction enseignée par Anselme, Joseph Ratzinger oppose qu'avec la Croix cesse le sacrifice comme moyen de culte. Dieu n'exige des pécheurs aucun acompte et il n'a pas davantage besoin de quoi que ce soit, bien au contraire, il offre de lui-même dans le Crucifié le don de la réconciliation (*Jean* 3, 16). Ce renversement de la logique du sacrifice est décisif et permet au christianisme d'opérer un tournant décisif dans l'histoire des religions. C'est l'amour, et non le désir de vengeance, qui constitue l'arrière-fond de l'envoi de Jésus. Sur la Croix, Dieu se place en la personne de son Fils « du côté des perdants de l'histoire » (II, p. 176), tandis qu'est présenté aux bourreaux un miroir de leur injustice. La question reste ouverte de savoir comment l'on peut rapporter ces considérations à une théologie qui, depuis la Shoah, se confronte à l'histoire abyssale de la

souffrance et de la culpabilité et tente de faire entendre de manière nouvelle le cri de justice de ceux qui sont bâillonnés¹³ ou essaye de résoudre sous l'horizon de la christologie la difficile question de la réconciliation des auteurs de crime et de leurs victimes.

6. Le refus de la mission des Juifs et de toute forme d'antijudaïsme

Joseph Ratzinger affirme tout au long de son ouvrage l'origine juive de Jésus, qui a été circoncis et élevé selon les préceptes de la Torah, qui a prié les psaumes d'Israël et qui a compris son attitude à la lumière des Prophètes. Le pape refuse toute mission de conversion des Juifs, en s'appuyant sur les passages de l'épître aux Romains qui concernent l'histoire du Salut (II, p. 61 et suivantes.). En outre, son livre donne un tableau nuancé du procès de Jésus, sans s'engager dans une érudite discussion d'histoire du droit ou de théologie. Selon Joseph Ratzinger, ce sont les représentants de l'aristocratie du Temple qui, pour des raisons religieuses et politiques, ont mis en œuvre la condamnation de Jésus. Il rejette fermement la thèse d'une responsabilité collective d'Israël et rappelle qu'à l'époque de Jésus, c'est l'occupant romain qui détient la juridiction capitale. C'est donc à Ponce Pilate, dont le nom a trouvé place dans le Symbole des Apôtres, que revient la responsabilité juridique de la mort, même si Jésus a d'abord été arrêté et interrogé par l'aristocratie du Temple. Lorsque l'évangile de Jean parle des « Juifs », il désigne les dirigeants du judaïsme de l'époque (et là aussi, il y a des exceptions, telle la figure de Joseph d'Arimatee); en outre, il faut se rappeler que Jésus, les Apôtres et les premiers chrétiens étaient eux-mêmes d'origine juive. Il est absurde de rapporter sans nuance à tout Israël l'expression johannique, dont la dureté trouve à l'évidence son origine dans le processus conflictuel qui a conduit les judéo-chrétiens à se séparer de la synagogue : il est donc impossible d'accuser les Juifs du « meurtre de Dieu ». La phrase la plus explosive du Nouveau Testament est sans doute celle où Matthieu fait s'écrier à « tout le peuple » : « Que son sang soit sur nous et nos enfants » (*Matthieu 27, 25*). Benoît XVI lui confère un sens remarquable, qui met un terme définitif à l'histoire de l'influence fatale de ce lieu commun de l'antijudaïsme de l'Église. Le sang de Jésus parle un autre langage que le sang d'Abel. Il n'exige pas la vengeance. Il est le « sang de la réconciliation qui n'est pas versé *contre* quelqu'un, mais répandu *pour* la multitude, pour tous » (II, p. 215). Ce refus de toute forme d'antijudaïsme a été salué par les rabbins, mais aussi par les hommes politiques israéliens comme une force de ce livre.

13. Voir Johann Baptiste METZ *Memoria passionis : un souvenir provocant dans une société pluraliste*, Les éditions du Cerf, 2009.

7. La Résurrection : un saut de l'ordre d'une mutation ?

Avec la Résurrection a lieu, dans le drame de la Passion, ce retournement inattendu qui est absolument fondamental pour la foi chrétienne. « Seulement si Jésus est ressuscité, quelque chose de véritablement nouveau s'est produit, qui change le monde et la situation de l'homme. C'est Lui qui devient alors le critère sur lequel nous pouvons nous appuyer. Car Dieu s'est alors vraiment manifesté » (II, p. 276). Ratzinger connaît certes les difficultés herméneutiques qui sont liées au discours de la Résurrection. Il s'agit d'un événement historique qui, dans le même temps, fait éclater le cadre de l'histoire. Déjà, Pierre, Jacques et Jean se demandaient après la scène de la Transfiguration sur le mont Thabor, ce que pouvait bien signifier « ressusciter d'entre les morts » (*Marc 9, 9 et suivants*). Et cette difficulté, la théologie devrait également avant tout la reconnaître publiquement, avant de tenter d'expliquer plus précisément l'événement de la Résurrection, lui qui fait exploser toutes les catégories de l'entendement.

C'est pourquoi Joseph Ratzinger explique tout d'abord de quelle façon la Résurrection ne doit pas être comprise. On ne doit pas la concevoir sur le modèle d'une réanimation miraculeuse. Selon les témoignages néotestamentaires, Jésus n'est pas retourné dans la réalité sensible à la façon du jeune de Naïn (*Luc 7, 11-17*), de la fille de Jaïre (*Marc 5, 22 et 35-43*) ou de Lazare (*Jean 11, 2-44*). Son cadavre n'a pas été réanimé et n'est donc pas contraint de mourir à nouveau. Bien plus, la Résurrection signifie le passage définitif et irrévocable dans une vie qui ne connaît plus la mort. Pour caractériser plus précisément ce passage, Joseph Ratzinger choisit une analogie hardie, venue du domaine des sciences naturelles. Il parle d'une radicale « mutation décisive », qui ouvre à l'homme une dimension nouvelle, et il s'interroge : « La création n'est-elle pas, au fond, en attente de cette ultime et plus haute "mutation", de ce saut décisif de qualité ? N'attend-elle pas l'unification du fini avec l'infini, l'unification entre l'homme et Dieu, le dépassement de la mort ? » (II, p. 281).

Afin de ne pas se méprendre sur l'analogie avec les sciences naturelles, il faut cependant affirmer clairement que cette « mutation décisive » n'est pas le résultat d'un processus d'évolution « venu d'en bas », pas plus qu'elle ne renvoie à quelque forme que ce soit de « technologie de la Résurrection » (Botho Strauß) des prétendues sciences de la vie, mais qu'elle trouve sa seule origine dans le don que Dieu fait d'une vie nouvelle, indestructible. Le réveil du Messie crucifié, que nul n'a escompté, vient de Dieu, si l'on s'en réfère aux témoignages néotestamentaires qui concernent aussi bien la tradition des professions de foi que celle des récits.

Dans ce contexte, la question du tombeau vide, amplement discutée dans la théologie contemporaine, a également son importance. Joseph Ratzinger est fermement convaincu que le tombeau vide n'est pas une preuve de la Résurrection. En revanche, il tient pour problématique l'opinion selon

laquelle on pourrait concilier une présence du cadavre dans le tombeau avec la foi en la Résurrection. Pour la thèse répandue de la « Résurrection dans la mort », le destin du cadavre dans le tombeau est en dernière instance insignifiant. Celle-ci recourt à la distinction anthropologique entre le corps matériel (*Körper*) et le corps immatériel (*Leib*) et en déduit que le corps matériel, comme substrat chimico-biologique se décompose, tandis que le corps immatériel, dans lequel se reflète l'histoire de la liberté d'un homme, est éveillé à une vie nouvelle. Ce n'est pas ici le lieu de discuter en détail la thèse de la Résurrection dans la mort, qui a elle-même évolué au cours de la discussion. Il faut au moins noter que la tentative de surmonter le supposé dualisme corps/âme de l'eschatologie classique a été obtenue au prix d'un nouveau dualisme : l'aspect matériel de l'homme (son corps) est laissé, tel un cadavre, à la corruption, tandis que le « corps » (*Leib*) comme réalité spirituelle est, dès l'époque de la mort, éveillé à une vie nouvelle. Ce spiritualisme risque d'évider le réalisme scandaleux de la foi chrétienne en la Résurrection, qui prétend sauver la réalité de la totalité de l'homme mortel. À cela s'ajoute que l'annonce de la Résurrection du Crucifié n'aurait pu subsister un seul jour dans l'horizon de compréhension de l'époque si l'on avait pu lui opposer la présence du cadavre décomposé dans le tombeau. Pour Joseph Ratzinger, le tombeau vide est donc une condition nécessaire à la foi en la Résurrection, qui, incontestablement, se réfère justement au corps et, à travers lui, à la totalité de la personne (voir II, p. 289¹⁴). « Des spéculations théologiques tendant à dire que la corruption et la Résurrection de Jésus seraient compatibles l'une avec l'autre, appartiennent à la pensée moderne et sont en opposition évidente avec la pensée biblique. » (II, p. 291).

Enfin, les récits d'apparition montrent que le Ressuscité se montre dans une dialectique de la reconnaissance et de la non-reconnaissance. Il va et vient, montre sa proximité et disparaît à nouveau. En dépit de cette « étonnante dialectique entre l'identité et l'altérité, entre corporéité réelle et liberté vis-à-vis des liens du corps » (II, p. 301), il s'agit de rencontres *réelles* avec le Ressuscité, que l'on ne peut attribuer à des expériences intérieures ou mystiques. Pour cette raison, Ratzinger tient pour fautive l'hypothèse de Gerhard Lüdemann, selon laquelle les Apôtres auraient eu, en raison de complexes de culpabilité ou de deuil, des visions psychiquement déterminées, voire des hallucinations. Sans l'expérience réelle de la Résurrection de Jésus Christ, le cercle des disciples ne se serait pas consolé de la catastrophe du Golgotha et il n'aurait pas pu opérer le nouveau départ qui a changé le monde et mené à la naissance du christianisme.

14. Ratzinger se réfère ici à *Actes des Apôtres* 2,29 où il est dit à propos de David : « Le patriarche David est mort et a été enseveli, et son tombeau est encore aujourd'hui parmi nous. » Le tombeau contenant son corps est, dans ce contexte, la preuve que David n'est pas ressuscité (voir II, p. 290).

Coup d'envoi du débat

Dans le discours actuellement tenu sur la religion domine la prise en considération de l'aspect extérieur, historique et institutionnel, du christianisme. Il arrive rarement que les contenus de la foi soient exposés d'une façon à la fois attirante, et intellectuellement convaincante, *extra muros ecclesiae* (à l'extérieur de l'enceinte de l'Église). Le *Jésus de Nazareth* du pape en donne un exemple. En présentant la figure et le message de Jésus, il entreprend un retour à la connaissance du cœur du christianisme. Le débat ainsi lancé peut être profitable non seulement aux fidèles chrétiens de toutes les confessions, mais aussi aux contemporains peu ou pas croyants du tout. Car de même que la foi doit passer par le purgatoire des questions critiques, si elle ne veut pas s'isoler dans une sémantique propre à un groupe spécifique, de même, les contemporains (post-)sécularisés peuvent à l'inverse découvrir « dans les propos religieux des contenus sémantiques, voire peut-être leurs propres intuitions secrètes, qui peuvent être exprimés et insérés dans une argumentation publique¹⁵ ». Il n'est pas exclu que la rencontre avec le message de Jésus, à laquelle veut introduire le livre du théologien Joseph Ratzinger, donne également à penser au contemporain dont le sentiment religieux n'a pas été éveillé. Ce que Platon, dans l'Antiquité, a devancé sans le savoir, beaucoup, aujourd'hui, pensent pouvoir le laisser derrière eux. À cela, ils peuvent avoir leurs raisons, mais « même l'incroyance n'est qu'une croyance¹⁶ », qui peut être ébranlée si la personne de Jésus sort du passé et entre à nouveau dans le présent.

(Traduit de l'allemand par Philippe Saudraix. Titre original : Passion der Liebe. Annäherungen an das Jesus-Buch des Papstes)

Jan-Heiner Tück, né en 1967, marié, quatre enfants, théologien, professeur de théologie dogmatique à l'université de Vienne, en Autriche, est directeur de *Communio*, édition allemande.

15. Jürgen HABERMAS dans *Die Dialektik der Säkularisierung*, in *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4/2008, p. 34-46, ici p. 46. (Trad. française: *Raison et religion : dialectique de la sécularisation*, Salvator, collection controverses, 2010).

16. Arnold STADLER, *Salvatore*, Frankfurt-am-Main, 2008, p. 46.

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»

Responsable : Jan-Heiner Tück, Schwarzwaldstrasse 90A, D-79102 Freiburg

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

CROATE : Svesci Communio

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura Communio

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via G. Frua, 11, 20146 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Ołtarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio

Responsable : László Puskás, PO Box 808, Vynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par le cardinal Angelo Scola, assisté par Mgr Peter Henrici.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par «Communio», association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication: Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente: Isabelle LEDOUX-RAK. Directrice de la collection: Corinne MARION. Directeur de la rédaction: Olivier CHALINE. Rédacteur en chef: Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint: Laurent LAVAUD. Secrétariat de rédaction: Françoise BRAGUE, Corinne MARION et Béatrice JOYEUX-PRUNEL. Secrétaire général: Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Lyon), Guy Bedouelle (Angers), Marie-Thérèse Bessirard, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Patrick Pigué, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction: ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: 01.42.78.28.43, courrier électronique: communio@neuf.fr

Abonnements: voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro: consultez la liste des libraires dépositaires.

BULLETIN D'ABONNEMENT ...ET D'ACHAT AU NUMÉRO

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

**Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél.: 01 42 78 28 43
communio@neuf.fr**

- Je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 un an ou deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement:).
- Je parraine cet abonnement:
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous:

Nom Adresse

- Je commande les numéros suivants, port 2 € pour l'ensemble de la commande:
 12 € simple, 18 € double

Montant du règlement à joindre*

Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

Ou par virement bancaire.

Si vous êtes en Suisse et voulez régler en Franc Suisse:

Compte Guy Bedouelle-*Communio*
 Banque cantonale de Fribourg 17-49-3 – 25 01 232.846-03

Pour les autres pays, règlement en Euros selon les données IBAN suivantes:

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC: PSSTFRPPPAR

La Banque Postale – Centre de Paris, 75900 Paris Cedex 15

Ou, plus simplement, par carte bancaire via le site Internet: www.communio.fr

Date:

Signature:

TARIFS ABONNEMENT

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France	Normal	59 €	110 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris
	Soutien	75 €	140 €	
Zone Euro	Normal	62 €	116 €	« La Banque Postale » selon IBAN
	Soutien	75 €	140 €	
Suisse (FS par l'adresse indiquée seule)	Normal	90 FS	170 FS	Compte Guy Bedouelle-COMMUNIO Banque cantonale de Fribourg 17-49-3 – 25 01 232.846-03 seulement par virement ou versement
		62 €	116 €	
	Soutien	110 FS	200 FS	
		75 €	140 €	
Autres pays	Économique	64 €	120 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Prioritaire et soutien	75 €	140 €	

Vente des revues : information par le secrétariat, ou via le site Internet: www.communio.fr

Librairies distribuant COMMUNIO

AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

ANGERS :

Richer
6, rue Chaperonnière
20, rue Saint-Pierre

BEAUVAIS :

La Procure Visages
101, rue de la Madeleine

BESANÇON :

Chevassu
119, Grande-Rue

BLOIS :

Librairie Siloë Notre Dame
9, rue de Vauquois

BOULOGNE :

La Procure Jicob
263, bd Jean-Jaurès

BREST :

La Procure
2, rue Boussingault

CANNES :

Lerina Boutique
île Saint-Honorat

CAEN :

Librairie Publica
44, rue Saint-Jean

CASTRES :

Librairie Siloë Saint-Jean
16, rue Victor-Hugo

CAYENNE :

Librairie Siloë – Sel Et Lumière
Thérèse Lecante

CHÂLON-SUR-SAÛNE :

Siloë Châtelet
23, rue du Châtelet

CHARTRES :

La Procure Maison Renier
16, rue du Cheval-Blanc

CHESSY :

Siloë Esplanade
24, place d'Ariane

CHOLET :

Librairie Prologue
67, rue du Commerce

CLERMONT-FERRAND :

– La Procure
1, place de la Treille
– Vidal-Morel
3, rue du Terrail

DOURGNE :

Siloë Saint-Benoît
Abbaye en Calcat

ÉPINAL :

Librairie Siloë Panorama 88

ÉVREUX :

La Procure Le Nouveau Monde
21, rue Charles-Corbeau

FRIBOURG (Suisse) :

Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP :

Librairie Alpine
13, rue Carnot

GENÈVE :

Labor et Fides
rue de Carouge, 53

GRENOBLE :

Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

JOUARRE :

Abbaye de Jouarre
6, rue Montmorin

LA-ROCHE-SUR-YON :

Librairie Siloë
58, rue Joffre

LAUSANNE :

Payot Libraire SA

LAVAL :

Librairie Siloë Médiapole
5, rue du Général-de-Gaulle

LE BEC-HELLOUIN :

Les Ateliers Bec Helloin

LE MANS :

Siloë Le Mans Saint-Julien
38 bis, place Comtes-du-Maine

LE-PUY-EN-VELAY :

Siloë Jeanne d'Arc
18, rue Chaussade

LILLE :

Tirloy
62, rue Esquemoise

LIMOGES :

Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LOURDES :

– Les Bons Livres
74, rue Grotte
– Librairie Catholique Internationale
79, rue du Bourg

LYON :

– Emmanuel
20, rue Sainte-Hélène
– Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 6^e :

Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

METZ :

Librairie Office Catéchétique
10 bis, rue de la Gendarmerie

MONTPELLIER :

Logos
29, bd du Jeu-de-Paume

MOULINS :

Librairie Saint-Joseph
5, rue Diderot

MULHOUSE :

Alsatia
4, place de la Réunion

NANCY :

Enseignement Religieux
42 bis, cours Léopold

NANTES :

Siloë LIS
2 bis, rue Georges-Clemenceau

NEUILLY-SUR-SEINE :

Librairie du Roule
67, av. du Roule

NICE :

La Procure
10, rue de Suisse

NÎMES :

Biblica
23, bd Amiral-Courbet

ORLÉANS :

La Procure Saint Paternelle
109, rue Bannier

PARAY-LE-MONIAL :

Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 4^e :

Sources Vives de Jérusalem
10, rue des Barres

PARIS 5^e :

– La Procure Bernardins
18, rue de Poissy
– La Procure des Missions
30, rue Lhomond

PARIS 6^e :

– Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four
– La Procure
3, rue de Mézières

PARIS 7^e :

Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 16^e :

Guettier
66, avenue Théophile-Gautier

PAU :

Saint-Joseph
2, place de la Libération

POITIERS :

Librairie Catholique
64, rue de la Cathédrale

QUIMPER :

La Procure
9, rue du Froot

REIMS :

Largerion
23, rue Carnot

RENNES :

Matinales
9, rue de Bertrand

RODEZ :

Maison du Livre
Passage des Maçons

ROUEN :

La Procure
54, rue du Grand Pont

SAINT-BARTHÉLEMY-D'ANJOU :

Éditions Crer
19, rue de la Saillerie

SAINT-QUENTIN :

Librairie Cognet
21, rue Victor-Basch

SAINT-BRIEUC :

Siloë Saint-Brieuc
11, rue Saint-François

SAINT-ÉTIENNE :

Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG :

Librairie Gutenberg – Siloë
10, place Saint-Étienne

TOULON :

– Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France

– La Procure Le Sacré Cœur

35, rue de la Scellerie

TOULOUSE :

Jouanaud
19, rue de la Trinité
3, rue Croix-Baragnon

VALENCE :

Le Peuple Libre
2, rue Émile-Augier

VANNES :

La Procure
55, rue Mgr Thréhiou

VERSAILLES :

Siloë CLR
16, rue Mgr Gibier

VILLEURBANNE :

Saint-Paul Siloë
79, rue Saint-Pierre-Voyan

Dépôt légal : avril 2011 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-37-8 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle
Impression : Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 12342
L'Imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®