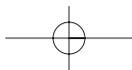
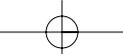


HANS URS VON BALTHASAR

Théologie et culture





REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

HANS URS VON BALTHASAR
Théologie et culture

« L'amour garde la gloire. »

Hans Urs von Balthasar

**Prochain numéro
mai-juin 2005**

L'Europe unie et le christianisme

Dépôt légal : avril 2005 – N° de CPPAP : 0106 G80668
N° ISBN : 2-915-111-06-5 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196 –
Directeur de la publication : Olivier Boulnois – Composition : DV Arts Graphiques
à Chartres – Impression : Imprimerie Sagim-Canale à Courtry
N° d'impression : 8362.

Sommaire

ÉDITORIAL

COMMUNIO : **Un hommage créatif**

7

L'UNITÉ DE L'ŒUVRE

BALTHASAR : **Une figure et une œuvre**

9

Une présentation de la biographie et de l'œuvre du cardinal von Balthasar

Jean-Marie LUSTIGER : **L'impact de l'œuvre de Balthasar dans l'Église contemporaine**

13

L'œuvre de Balthasar est une reprise de fond de toute la situation spirituelle, intellectuelle, théologique et de la vie de l'Église, « enlisée » dans les sables du monde moderne. Balthasar a rouvert les sources de la tradition chrétienne dans un acte de foi, qui est en même temps un acte de vérité, pour réassumer la totalité de la culture.

Peter HENRICI : **La « Trilogie » de Hans Urs von Balthasar : une théologie de la culture européenne**

23

La présentation de la « Trilogie » balthasarienne permet de découvrir le sens d'une entreprise hors norme qui met en œuvre la relation fondamentale entre théologie et culture. Confrontation risquée qui n'échappe au drame qu'en se référant à la Révélation de l'amour d'un Dieu qui agit dans l'histoire : tel est l'enjeu de la théologie esthétique qui ouvre au dialogue intratrinitaire et trouve son accomplissement dans la *Dramatique divine*.

PHILOSOPHIE

Olivier BOULNOIS : **Le nom et l'image de Dieu**

35

Balthasar insiste sur la transcendance d'un Dieu au-delà de la négation même. Il montre que toute nomination de Dieu vient du Christ, la Parole éternelle du Père. Avec son « esthétique théologique », Balthasar expose comment Dieu se révèle à travers des figures, la première étant celle du Christ, image du Père. Le même statut incombe alors à l'image et à la parole : renvoyer à ce qui les dépasse.

Vincent CARRAUD : **La Gloire et la Croix et l'histoire de la métaphysique**

51

Si l'œuvre balthasarienne est commandée par un souci de conciliation et d'intégration, c'est aussi une œuvre tranchante, spécialement dans son dédain théologique de la métaphysique, rigoureusement entendue comme science de l'étant en tant qu'étant. Lorsqu'il s'agit de réintroduire le rayonnement de la gloire divine, Balthasar procède de manière abrupte quand il prend position sur la question des transcendants, et tout particulièrement celle du beau.

SOMMAIRE

Jean-Louis CHRÉTIEN : **La beauté comme inchoation de la gloire**

65 L'inchoation (du latin chrétien inchoatio), sert à nommer un commencement nouveau dans le temps, qui ne finira pas avec le temps, le « déjà là et pas encore » vécu dans la vie de la grâce, qui inaugure la vie éternelle. En faisant du beau un transcendantal, Balthasar voit dans la beauté une « inchoation de la gloire », une promesse déjà tenue tout en demeurant promesse, un appel de l'infini au cœur du fini.

Jean-Luc MARION : **Le « phénomène du Christ » selon Hans Urs von Balthasar**

77 Balthasar refuse de penser Dieu comme un objet parmi d'autres, soumis à des approches extérieures, à nos interprétations humaines et scientifiques. En se révélant lui-même comme contenu, il nous donne le moyen de l'interpréter, la forme de la révélation. Dieu propose donc à notre expérience finie un moyen de s'ouvrir sur ce qui la dépasse.

THÉOLOGIE

Xavier TILLIETTE : **Le samedi-saint spéculatif et la descente aux enfers**

83 Hegel mettait au centre de sa philosophie le « vendredi-saint spéculatif » : il interprétait philosophiquement le vendredi-saint comme le sacrifice par Dieu de sa divinité (sécularisation). Balthasar, au contraire, insiste sur le silence de Dieu le samedi-saint : l'absence de Dieu, l'invisibilité du Père, font partie du drame de la rencontre entre Dieu et l'homme. La dimension finie de l'existence humaine, la souffrance et la mort ont été éprouvées par le Christ et sont entrées en Dieu. Nous pouvons alors espérer que cette absence soit transmuée dans la gloire de la Résurrection.

Michel CORBIN : **De la prière comme lieu de la théologie**

91 La pensée de Balthasar éclaire celle de saint Anselme. Elle conduit à reconnaître Dieu comme « tel qu'on n'en peut rien penser de plus grand », ce qui signifie l'abandon d'une ontologie philosophique préalable à la réflexion théologique. Mais alors que c'est la transcendance débordante de Dieu qui nous donne de le penser, la « reconnaissance de l'existence de Dieu » s'insère dans la prière : nous demandons à Dieu de nous aider à connaître ce qui surpasse toute connaissance.

Georges CHANTRAINE : **Surnaturel chez Henri de Lubac et Hans Urs von Baltasar**

106 L'œuvre de Balthasar ne peut se comprendre que dans la fidélité à la réflexion du Père de Lubac. En critiquant et en renouant avec les Pères de l'Église, et notamment avec Augustin, mais aussi en discutant avec l'humanisme athée, Lubac et Balthasar insistent sur l'idée que le désir de Dieu anime naturellement tout l'homme, et qu'en même temps, seule la libre générosité divine peut venir le combler.

Hans Urs von BALTHASAR : **Prière pour *Communio***

121

COMMUNIO

Éditorial**Un hommage créatif**

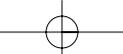
LE père Hans Urs von Balthasar est né en 1905. À l'occasion de ce centenaire, de nombreux colloques seront consacrés à son œuvre.

Mais la revue *Communio*, qu'il a fondée, ressent une dette particulière à son égard. Nous avons voulu lui rendre hommage, dans le même esprit qui présida à la fondation de la revue *Communio*, pour servir l'intelligence de la foi dans ce pays et dans notre époque. Nous avons voulu rendre hommage à son esprit catholique, c'est-à-dire universel, à son immense culture, à son insertion dans la philosophie, la théologie et la littérature européennes du xx^e siècle. L'Unesco, organisation internationale pour l'éducation et la culture, était pour cela un endroit approprié.

En organisant un colloque le 22 janvier 2005, nous avons voulu aussi, par fidélité à son esprit toujours créatif, toujours sur la brèche, montrer la fécondité de son œuvre. C'est pourquoi nous avons invité plusieurs philosophes et théologiens à présenter quels sont, selon eux, les aspects les plus remarquables de la pensée de Balthasar, à indiquer dans quelles directions ils ont pu prolonger ses travaux, et comment nous pourrions, avec eux, aller encore plus loin.

Ce sont les communications du 22 janvier que nous livrons ici.

Nous y avons seulement ajouté une présentation biographique, ainsi qu'un article de Mgr Henrici, coordinateur international de la revue *Communio*, qui a bien voulu présider cette journée.



Communio, n° XXX, 2 – mars-avril 2005

Balthasar : une figure et une œuvre

« Les écrits du Père de Balthasar attesteront que le milieu du XX^e siècle fut, malgré bien des misères, une grande époque de réflexion chrétienne. [...] En eux, toujours l'audace et la fidélité sont sœurs. »

Henri de Lubac, Préface à *La Foi du Christ*.

HANS Urs von Balthasar est né le 12 août 1905 à Lucerne, en Suisse, « dans une famille foncièrement catholique ». Passionné de musique, il hésite entre des études musicales et des études littéraires ; lorsqu'il choisira ces dernières, il continuera de jouer. En 1925, son premier texte publié portera sur l'évolution des idées musicales.

Ses études supérieures d'humanités classiques se déroulent à Vienne, Berlin et Zurich. Il s'initie également au sanscrit et à la mystique orientale. Ses études s'achèvent par une thèse intitulée *Histoire du problème eschatologique dans la littérature allemande moderne*, publiée sous le titre *Apocalypse de l'âme allemande. Étude pour une doctrine des attitudes ultimes*, en trois volumes : *L'Idéalisme allemand, Sous le Signe de Nietzsche, La Déification de la mort* (Salzbourg, 1937-1939). L'ouvrage porte sur la relation entre la poésie, la philosophie et la théologie dans la pensée allemande, de Lessing à la première guerre mondiale.

À l'automne 1927, Balthasar suit les grands exercices de saint Ignace. « Comme touché par l'éclair », il ressent l'évidence de la

L'UNITÉ DE L'ŒUVRE _____ Olivier Boulnois

vocation. Il entre dans la Compagnie de Jésus en 1929. Sa formation le mène en Autriche, puis à Pullach, en Bavière, pour la philosophie, et enfin à Lyon, pour la théologie. Sous l'influence de Przywara, il traduit en allemand certains *Commentaires des Psaumes* de saint Augustin (1936). Il est ordonné prêtre en 1936.

Il collabore alors à la revue *Stimmen der Zeit (Voix du temps)* à Munich, organe de la résistance spirituelle au nazisme. Très influencé par le Père de Lubac, il participe au mouvement de « Retour aux sources », et se consacre à la présentation des Pères de l'Église. Il traduit Origène, à ses yeux le plus grand de tous, dans *Geist und Feuer (Esprit et Feu, 1938)*, Grégoire de Nysse, *Der versiegelte Quell (La Source scellée, 1939)*, et Irénée de Lyon, *Geduld des Reifens (Patience de la maturation, 1943)*; en même temps, il consacre un livre à Grégoire de Nysse, *Prière et Pensée*, paru directement en français (1942) et un autre à Maxime le Confesseur, *Kosmische Liturgie (Liturgie cosmique, 1941)*. Il trouve chez les Pères une issue hors de la néo-scholastique, et un lien intime entre vie et œuvre, théologie et sainteté, qu'il ne cessera de faire redécouvrir. Plus tard, il traduira aussi les Pères latins (Augustin, Bernard de Clairvaux), des auteurs espagnols (Calderon), français (Pascal) et de nombreux ouvrages de contemporains (Henri de Lubac, Louis Bouyer).

Au début de la guerre, il devient aumônier d'étudiants à Bâle. Il assure la direction spirituelle de nombreux étudiants; il insiste sur la formation des laïcs afin de leur permettre de trouver Dieu au cœur du monde, dans un esprit ignacien. Il traduit aussi les grands poètes catholiques français: Claudel (*Les Cinq grandes Odes, Le Soulier de Satin, Le Chemin de Croix, etc.*), Péguy (*Le Porche du Mystère de la deuxième vertu*) et consacre un gros livre à Bernanos (1954).

À Bâle, il rencontre Karl Barth, participe à l'un de ses séminaires, et donne une série de conférences en dialoguant avec lui. En 1951, il en tirera *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie (Karl Barth, Présentation et Interprétation de sa théologie)*.

Il y rencontre aussi Adrienne von Speyr: née en 1902, mariée, médecin, protestante, celle-ci a déjà connu des expériences spirituelles exceptionnelles. Elle se convertit au catholicisme à la Toussaint 1940, et commence alors à recevoir de nombreuses visions, qu'elle décrit pendant que Balthasar les sténographie. En 1944 commencent les « dictées » sur l'*Évangile de Jean*. Adrienne reçoit aussi la mission de fonder une nouvelle communauté séculière, la Communauté Saint-Jean. Pour publier l'œuvre d'Adrienne et exprimer l'esprit de

Balthasar : une figure et une œuvre

cette communauté, Balthasar fonde les Éditions Saint-Jean (Johannes Verlag) : en 1947 paraît *Die Magd des Herrn (La Servante du Seigneur)* et le *Commentaire sur Jean* ; les œuvres d'Adrienne totaliseront une soixantaine de volumes.

La Compagnie de Jésus lui ayant signifié l'impossibilité pour celle-ci de prendre en charge la Communauté Saint-Jean et sa fondatrice, Balthasar se résout à quitter la Compagnie en 1950. C'est la rupture qui lui a le plus coûté. Il se retrouve sans logement ni insertion dans un diocèse. Des amis le logent à Zurich. L'évêque de Coire l'autorise à célébrer. Il sera finalement incardiné dans ce diocèse en 1956. Il retourne alors à Bâle, où il réside chez Adrienne von Speyr et son mari. Il y continue son rôle d'accompagnateur spirituel, jusqu'à la mort d'Adrienne en 1967.

Son œuvre personnelle vise à une réorientation de l'Église et de la théologie, en direction d'un approfondissement spéculatif et spirituel, ainsi que d'une confrontation avec la pensée contemporaine. De nombreux essais aux titres évocateurs paraissent alors, comme : *Le Cœur du monde* (1945) ; *Raser les bastions* (1952) ; *L'Amour seul est digne de foi* (1963) ; *Qui est chrétien ?* (1965) ; *Cordula ou l'épreuve décisive* (1966) ; *Retour au centre* (1969) ; *La vérité est symphonique* (1972).

Dès 1960, il jette les bases de son grand œuvre : la « Trilogie ». Il s'agit de présenter l'essence du christianisme en partant des grandes œuvres de la pensée européenne comme autant de perspectives sur cette vérité : littérature et philosophie, humanisme et théologie, mystique et conceptualité, Bible et culture ne cessent de s'y répondre. Le premier volet, consacré à la beauté, s'intitule *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik (Magnificence. Une esthétique théologique, 1961-1969)* ; il sera traduit sous le titre *La Gloire et la Croix* (sept tomes, 1961-1969). Le second volet, consacré au bien, s'intitule *Theodramatik (Dramaturgie divine, 1973-1983)* ; il sera traduit sous le titre *La Dramatique divine* (cinq tomes, 1973-1983). Le troisième volet, consacré au vrai, s'intitule *Theologik (1985-1987)*, traduit sous le titre *La Théologique* (quatre volumes, 1985-1987). L'ensemble est couronné par un *Épilogue* (1987).

En même temps, Balthasar continue d'écrire de nombreux articles et livres. Il intervient en particulier sur des questions de théologie fondamentale : *La Foi du Christ* (recueil d'articles traduits en français, 1968) traite d'un point majeur de christologie ; *Pâques le Mystère* (1969), porte sur la signification du cœur du mystère de la rédemption ; *Espérer pour tous* (1986) s'interroge sur l'eschatologie et le

L'UNITÉ DE L'ŒUVRE _____ **Olivier Boulnois**

problème de l'enfer. Conformément à leurs titres, *Points de repère* (1973) et *Nouveaux Points de repère* (1980) recueillent des articles brefs, mais à chaque fois nets et décisifs.

Son œuvre commence alors à devenir connue, et donc à susciter l'hostilité. Balthasar n'avait pas été expert au Concile, mais au lendemain de celui-ci, il est l'inspirateur de la confédération de revues *Communio*, destinée à le prolonger en assurant une réflexion chrétienne dans la culture de chaque pays : les rédactions sont distinctes par aires linguistiques, et totalement autonomes pour le choix de leurs articles. Balthasar assure la coordination internationale et propose lui-même un éditorial pour chaque numéro prévu. Il devient aussi membre de la commission théologique internationale, et membre associé de l'Institut de France.

En 1984, il reçoit des mains du pape Jean-Paul II le prix Paul VI pour l'ensemble de son œuvre théologique. Il meurt le 26 juin 1988, deux jours avant le consistoire qui devait le faire cardinal.

Sa bibliographie compte 119 ouvrages, 532 articles (partiellement repris dans *Skizzen zur Theologie*, 5 volumes), 110 traductions.

Olivier Boulnois

Communio, n° XXX, 2 – mars-avril 2005

Cardinal Jean-Marie LUSTIGER

Hans Urs von Balthasar et la culture européenne

**Présentation : L'impact de l'œuvre de Balthasar
dans l'Église contemporaine**

C'EST pour moi un devoir de piété et de reconnaissance de rendre témoignage au Père Hans Urs von Balthasar alors que débute votre colloque.

Olivier Boulnois m'a assigné le sujet suivant : *L'impact de l'œuvre de Balthasar dans l'Église contemporaine*. Je me contente de dire : dans l'Église contemporaine en France.

La chronologie des traductions françaises de son œuvre lui a ménagé une entrée surprenante dans le public français.

Renonçant à un exposé chronologique, je me présente devant vous, avec ma seule mémoire et mes réactions, comme témoin et comme acteur de cette période de l'histoire où apparaît dans la nuit sombre du catholicisme français cet astre étonnant que le cardinal de Lubac désignait avec tant de force et de conviction.

Quelle était la situation, telle que je me la représente aujourd'hui ? L'Église, prise dans son sens concret, c'est-à-dire l'ensemble des croyants fidèles et vivant de la foi du Christ dans ce mystère ecclésial où se donne et se rend présent le mystère même du Salut, semblait un bateau échoué ; échoué contre des récifs ou contre des bancs de sable et incapable de s'en dégager. La parution de l'œuvre de Balthasar a été comme un courant puissant qui remet le bateau en pleine mer.

L'Église semblait échouée, enlisée dans les sables du monde moderne, ou plutôt de la « modernité » comme on dit. Pour décrire cette réalité complexe, j'ajoute un autre mot inscrit dans l'histoire de

L'UNITÉ DE L'ŒUVRE _____ *Jean-Marie Lustiger*

la pensée chrétienne : le « modernisme » et une troisième expression empruntée à Charlie Chaplin, « les temps modernes ».

La modernité, ainsi suggérée, naît d'une crise spirituelle, philosophique, culturelle de l'Occident. Marqué à son intime par la Révélation et selon la logique même de ses choix spirituels, il s'engage dans une voie qui l'éloigne de ses sources au point de les renier ou de les déconstruire. Il devra, en tout cas, s'expliquer avec elles. Cette définition est partielle puisqu'elle est relative à la source ; c'est une interprétation descriptive de la modernité non pas par rapport à elle-même, mais par rapport au moment où elle se manifeste dans l'histoire de la culture occidentale et peut-être de la culture mondiale.

Le modernisme est la tentation des chrétiens et des croyants de réduire à la mesure des moyens de compréhension qu'ils se sont donnés l'appréhension de cette source, de ramener la manière d'y puiser à ce que l'état de la raison leur permet d'y recueillir. C'est donc une automutilation de la raison, pour satisfaire à la raison. La capacité spirituelle, métaphysique, philosophique, de l'intelligence humaine se resserre de plus en plus sur elle-même au point de s'étrangler.

Quant aux temps modernes de Charlot, voilà peut-être la prophétie la plus simple et la plus facile à comprendre de ce produit de civilisation dont nous vivons et qui s'exprime dans les développements, les dangers, les désordres possibles de cette culture et de ce moment de l'histoire de l'humanité – beaucoup plus graves que le film de Charlie Chaplin ne permet de le voir. Je le dis alors que quelques jours nous séparent du soixantième anniversaire de l'entrée de l'armée russe dans les camps de concentration d'Auschwitz, camps vides de la plupart de leurs victimes puisqu'elles étaient en route dans la « marche de la mort ».

Comment apparaît l'œuvre de Balthasar ?

C'est une reprise de fond de toute la situation spirituelle, intellectuelle, théologique et de la vie de l'Église ; saisissant la totalité du message, Balthasar y trouve à nouveau la source de l'interprétation de la totalité du phénomène même de la culture.

C'est bien plus que ce que l'on a alors décrit comme un retour aux sources. Nous y avons placé un grand espoir, dans les années

— L'impact de l'œuvre de Balthasar dans l'Église contemporaine

de l'immédiat après-guerre, lorsque apparaissent dans le paysage français, autour de la revue « *Dieu vivant* », les traits d'un renouveau nourri de tradition patristique ; période pleine d'espérance mais en même temps de confusion. Rappelons l'effroyable querelle qui a agité les théologiens français : sur les sens spirituels de l'Écriture et l'exégèse scientifique, la légitimité des sens de l'Écriture face à la rigueur de l'interprétation dite scientifique qui prétendait avoir l'exclusivité de la compréhension de l'Écriture. Balthasar a décrit d'une formule cruelle « le regard, avec des yeux à facettes, des exégètes » : ne voyant que des petits bouts, ils sont incapables de saisir l'ensemble de l'image.

Balthasar opère une reprise de fond où se réassume la compréhension des problèmes contemporains, non pas dans un combat contre ce que l'on pouvait appeler la modernité ou le modernisme, mais dans la réinterprétation de l'idée même de modernité à la lumière d'une vérité plus profonde qui l'englobe et la dépasse. Autrement dit, faire l'acte de foi, qui est en même temps un acte de vérité, pour réassumer la totalité de la culture dans un acte rationnel et critique, mais d'abord de croyant, c'est-à-dire :

- réintroduire la mystique dans la théologie et faire de la sainteté ou plutôt des saints la norme, le canon de l'intelligence de la foi et donc de l'œuvre spéculative ;

- ne pas faire de Dieu l'objet d'un savoir distancié face auquel l'homme se présenterait comme souverain ; mais placer l'homme lui-même comme croyant disciple du Christ, disponible à l'Esprit, avec les ressources de son intelligence, pour accueillir Dieu qui le trouve avant que l'homme ne puisse le trouver.

C'est donc cette réassomption par un surcroît de culture qui donne à l'homme moderne l'intelligence de sa propre modernité. Il y découvre la continuité des combats d'un humanisme qui prend ses racines bien au-delà de l'époque la plus récente dont nous prétendons faire le point de départ de toute compréhension.

Il fallait pour cela un génie. Il assume avec une telle majestueuse pénétration la totalité de la culture que même les sursauts, les éclaboussures, les polémiques sont balayés par le mouvement en profondeur par lequel se déploie l'œuvre de Balthasar.

D'où le choc libérateur que l'œuvre de Balthasar a provoqué pour le catholicisme français et dont la fondation de la revue *Communio*, en regroupant des énergies, jeunes et nouvelles, a été un des moyens de diffusion et d'expression.

L'UNITÉ DE L'ŒUVRE _____ **Jean-Marie Lustiger**

Par un surcroît de foi, par un retour au centre de la foi, permettre de comprendre le combat même que la foi suscite dans l'homme entre ce qu'il a appelé « la raison et la foi ».

*

Quelques exemples rapides pour illustrer mon propos

– Le problème de l'apologétique qui a habité le XVIII^e siècle, le XIX^e siècle, le début du XX^e siècle, à savoir : comment défendre la foi contre les attaques d'une raison triomphante et comment répondre aux objections soulevées ? La réponse que donne Balthasar avec un titre provocateur *L'amour seul est digne de foi* (1963, assez vite en France en 1966) est typique. Car c'est en plongeant à l'intérieur du mystère que le mystère se justifie lui-même ; et il inclut dans l'énoncé de sa question l'homme qui s'interroge. C'est donc une herméneutique encore plus puissante qui oblige non pas à se penser soi-même face à l'objet de sa pensée, mais à accepter d'être pensé par celui que nous voudrions penser : Dieu lui-même, qui se révèle dans cet acte. S'il est vrai que la raison est éclairée dans ce mystère qui se donne, ce n'est pas l'anéantissement de la raison qui s'interroge ; mais, au contraire, cette Révélation est la délivrance de la raison rendue ainsi à elle-même au moment même où elle reconnaît que sa quête est dépassée par ce qu'elle veut découvrir.

Cette démarche qui rend leur poids véritable aux choses les unes par rapport aux autres, nous montre ce dépassement et cette navigation que j'appelle « en pleine mer ».

– Un autre aspect peu connu en France : l'immensité de la reprise de l'histoire culturelle de l'Occident et bien au-delà ; traduite plus tardivement, avec combien de soins, et qui dépasse, j'en suis persuadé, la plupart des lecteurs français ; je ne sais s'il en est de même pour ceux de langue allemande.

Cette reprise majestueuse, fascinante, de l'ensemble de la culture à la lumière de la foi nous montre comment il s'agit non pas d'une apologétique à courte vue, mais d'une compréhension selon une certaine vision de l'homme que nous donne la foi, plus englobante puisqu'elle se fait obéissante à cette Lumière même que nous cherchons à saisir.

— L'impact de l'œuvre de Balthasar dans l'Église contemporaine

– De même, les fondements philosophiques de la théologie ; la position singulière de Balthasar est apparue très vite.

Je me souviens avoir lu *La phénoménologie de la vérité* par hasard, parce que j'avais trouvé ce petit livre, édité chez Beauchesne, sur un rayon de bibliothèque. J'étais intrigué par ce titre car, à l'époque, je suivais avec une certaine docilité et quelques rébellions intérieures l'enseignement relativement classique, disons scolaire ou scolastique, de la philosophie plus que de la théologie. J'ai été saisi de voir les prémisses de la réouverture d'une pensée philosophique déjà à distance de la Révélation qui l'a engendrée. Hegel n'était pas encore traduit en français. Je pense à la marchandise marxiste qui nous était vendue à cette époque ; qu'ouvrent leur mémoire ceux qui avaient entre dix-huit et vingt ans au lendemain de la guerre. Cet hégélianisme politique ou inversé était le produit d'une vision chrétienne devenue mortifère.

Il ne s'agissait pas seulement de le combattre, comme certains s'y évertuaient parfois avec lucidité ; mais de reprendre les fondements mêmes de la pensée, avec cette nouvelle ouverture apportée notamment par la « phénoménologie » ; employer ce mot en français était déjà une provocation, pour la « pensée correcte » de cette époque !

Ce petit livre de Balthasar relançait le navire échoué. Et dans les quatre essais de synthèse de son œuvre auxquels tout à l'heure vous faisiez allusion, Excellence, Balthasar reprend en quelques mots comment il se situe par rapport à la scolastique et à la pensée et la philosophie contemporaines, appelant les chrétiens à être les défenseurs de la philosophie.

– Je viens d'évoquer la philosophie. On peut en dire autant de la théologie. En effet, elle s'inscrit à l'intérieur de la mystique et la mystique en est la source : non pas comme discipline particulière d'un certain état de l'intelligence et du savoir humain, mais comme entrée dans le mystère de Dieu puisque les saints sont en quelque sorte la source de la pensée théologique. En effet, ils sont la manifestation aujourd'hui, dans le langage humain, de cette sainteté radicale qui se livre à nous.

Et cela, sans renier l'effort de l'intelligence et sa rigueur. La querelle entre la théologie universitaire (vous savez les mots très vifs de Balthasar à ce propos) et la théologie des saints, si nous la reprenons en termes dichotomiques, nous faisons dire à Balthasar le contraire de ce qu'il a dit (je ne dis pas « de ce qu'il a voulu dire »).

Car cette théologie qui est la quête et la découverte de Dieu par l'intelligence humaine saisie et illuminée par le mystère qu'elle

L'UNITÉ DE L'ŒUVRE ————— Jean-Marie Lustiger

recherche, se manifeste par la réalité de la prière, du chemin vers Dieu, des fruits de sainteté que Dieu produit dans l'humanité. La théologie ne saurait en aucune façon être une guerre de concepts maniés par l'homme qui serait le souverain juge des concepts qu'il énonce, atteste, manie, et dont Dieu serait l'objet. Car alors, le plus souvent, ayant refusé à Dieu d'être à la source, il ne peut que constater que le lit du ruisseau est à sec. Si on veut chercher Dieu, on ne peut le mettre en époché.

– Plus encore, l'humanisme et la christologie.

Je suis très frappé du tragique de la condition humaine, telle qu'elle apparaît dans « les temps modernes » pour reprendre le titre de Chaplin. Le drame de l'humanisme contemporain n'est pas seulement intellectuel, mais historique et technique. C'est un drame industriel. Auschwitz, où je vais me rendre comme représentant du Pape, est le sommet du drame industriel, technologique et scientifique du monde contemporain qui veut anéantir le peuple porteur du Nom Divin. Ce serait trop simple de penser que c'est uniquement une erreur ou un péché des nazis, encore moins des Allemands.

C'est là-dessus que Balthasar me semble avoir mis le doigt. Je n'ai pas eu le temps de lui demander (je ne sais si quelqu'un pourra répondre à ma question) pourquoi il voulait éliminer de sa bibliographie *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, ce petit livre (Éd. du Cerf) dont m'avait fasciné la dédicace « ... aux martyrs de l'unité, à l'armée des humiliés de notre terrible époque : les persécutés, les victimes des chambres à gaz, de la vivisection, les morts de froid enfermés dans les wagons à bestiaux, les visages écrasés par les bottes du Parti : tous ceux que nous oublions avec soin et qui, trois fois en vain, ont tout donné. Ô face pleine de sueur et de sang ! » À l'époque, personne ne parlait de cela ! Qu'un théologien dont on pouvait dans les traductions françaises pressentir toute l'ampleur, écrive ces lignes montrait qu'il saisissait à pleines mains, au risque d'y recevoir les stigmates du Christ, cette modernité, ces temps modernes qu'il nous faut délivrer et où il nous faut répondre par le mystère même de la rédemption.

L'humanisme et la christologie sont ce que Balthasar nous a permis de mieux resituer dans le champ et de la théologie et de l'attention à la modernité. Car sa qualité et d'homme de ce temps et d'homme d'une immense culture fait que rien de ce qu'il écrit ne manifeste la défensive étroite et fermée d'un homme qui se sent attaqué et essaie de défendre « sa » vérité parce qu'il « se » sent menacé. Ce n'est pas « notre » vérité qui est attaquée ; c'est nous-mêmes qui

— *L'impact de l'œuvre de Balthasar dans l'Église contemporaine*

sommes attaqués lorsque l'homme obscurcit son regard par rapport à Dieu.

Le drame de cet humanisme est le drame de l'homme pécheur qui appelle l'homme délivré, le mystère de la Rédemption. Le lire à la lumière de la totalité de l'histoire de l'Église conçue comme une réalité concrète, comme un sacrement, donne à la culture une profondeur qui n'est perceptible qu'à la lumière de cette Révélation. Et sa profondeur prend le point le plus obscur : celui de l'anéantissement, donc du mystère de la croix et du salut.

Il fallait oser dire cela alors que dans ces années 50 tout un discours autour de la résurrection était en vogue et c'était très salutaire. En effet, le mystère de la croix pouvait être vu d'une manière strictement doloriste, oubliant l'aspect de don de vie qui y est inscrit. Mais j'ai été un peu gêné quand ce discours aboutit notamment à ajouter au Chemin de croix une quinzième station : « Le Christ ressuscité ». Une initiative erronée que la congrégation pour le Culte divin essayait d'interdire, car c'est escamoter le mystère des trois jours qui séparent le Vendredi Saint du dimanche de Pâques, c'est supprimer le Samedi Saint.

Le langage tenu sur la Résurrection ressemblait un peu trop à « Après la pluie, le beau temps » ou « Les lendemains qui chantent », slogan communiste de l'après-guerre. C'était une vision qui me semblait courte par rapport à ce mystère du salut. Balthasar nous a obligés à reprendre la foi en la Résurrection sous un nouveau jour, selon un itinéraire beaucoup moins facile, beaucoup plus périlleux : « la porte est beaucoup plus étroite », et « le chemin beaucoup plus montant » ; mais c'est en vérité celui dans lequel le Christ nous engage.

J'ai effleuré l'exégèse. Cette manière de ressaisir à pleines mains la théologie dans l'Écriture par quelqu'un qui, grâce à sa culture et son savoir possédait, avait subi et assumé l'héritage de deux siècles d'exégèse historico-critique, était tout autre chose qu'une critique de « retrait élastique », c'est-à-dire de défense à reculons. Celui qui commence à se colleter avec cette exégèse est d'avance vaincu par ce qu'il entend réfuter. Car en acceptant les prémisses, il accepte la réduction méthodologique initiale ; il accepte les prémisses herméneutiques de ce qui aboutira à tuer la possibilité même d'une herméneutique.

Balthasar avait l'autorité intellectuelle, la qualification pour nous aider à reprendre le problème autrement. Il a déséchoué le bateau, il l'a remis en pleine mer.

L'UNITÉ DE L'ŒUVRE ————— Jean-Marie Lustiger

J'aurais beaucoup d'autres choses à dire : le sacerdoce, la hiérarchie, etc. L'œuvre est inépuisable !

Conclusion

Je reprends ce mot « œuvre inépuisable ». En quel sens ?

Bien sûr, on peut souligner l'éloge que le Père de Lubac a fait de Balthasar, parlant d'une œuvre sans égale dans la période contemporaine. Non pas que cette œuvre serait close sur elle-même. Car le plus fascinant dans l'œuvre immense et multiple de Balthasar, c'est qu'il a rouvert les sources, des sources qui, elles, sont inépuisables. Il nous a, à nouveau, montré le chemin de ces sources en les laissant couler, alors que beaucoup d'œuvres de l'esprit humain consistent, au contraire, à vouloir canaliser les sources, les enfermer jusqu'à parvenir à les boucher !

En vérité, une œuvre qui trouve sa force dans le fait de rouvrir les sources et de se laisser porter par elles et donc de permettre leur fécondité inépuisable, est une très grande œuvre spirituelle, une très grande œuvre de sainteté pour l'intelligence. Elle n'est pas seulement à ranger sur un rayon de bibliothèque, en lui décernant une couronne ou une médaille. Elle est inscrite dans la chair vive de l'Église et de l'histoire de l'Église.

Dans une période de crise terrible – *Cordula ou l'épreuve décisive* est paru en français juste après 68 –, les livres de Balthasar se situaient absolument à contre-temps : livres non de polémique, mais de combat.

En vérité, c'était remettre le vaisseau vers la haute mer. On pourrait le dire de la plupart de ses livres au moment où ils ont paru en français, au hasard des traductions possibles. À chaque fois ce fut un événement majeur, car, à chaque fois, nous nous sommes remis à vivre et à espérer.

Dans le petit livre sur son œuvre, *Les trois synthèses décennales*, au journaliste qui le fait parler sur sa querelle avec Rahner, Balthasar répond par des paroles bienveillantes, tout à fait charitables. Et il ajoute :

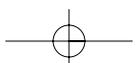
« La fécondité d'une œuvre, ce n'est pas forcément le nombre de ses disciples, mais c'est ce qu'elle produit. »

C'est aussi un regard plein de lucidité sur lui-même, Balthasar, et sur son œuvre. Car son œuvre, je le répète, n'est pas une réalité

— *L'impact de l'œuvre de Balthasar dans l'Église contemporaine*

close qui pourrait désormais être la proie des entomologistes jusqu'à dissection finale du cadavre. L'œuvre de Balthasar est ce geste théologique, spirituel qui a réouvert les sources et nous invite, en nous laissant guider par lui, à y puiser, puisque c'est l'eau qui jaillit de la source et qui est gratuite, comme la grâce.

+ Jean-Marie Lustiger
Archevêque de Paris



Peter HENRICI

La Trilogie de Hans Urs von Balthasar : une théologie de la culture européenne

L'IMMENSE œuvre théologique de Hans Urs von Balthasar est issue de deux souches différentes. D'une part, elle s'enracine dans le terreau de son propre talent artistique (« peut-être l'homme le plus cultivé de notre temps¹ », selon Henri de Lubac,) et dans sa formation humaniste et littéraire. D'autre part, à travers les visions et les propos dictés par Adrienne von Speyr, a grandi en lui une vision du ciel, comme si elle émanait de l'intérieur de la Trinité. L'image de l'arbre renversé, qui pousse la tête vers le bas à partir du ciel, se trouve ici et là dans la littérature spirituelle ; mais il est pour le moins inhabituel qu'à partir de deux racines d'origines si différentes ait grandi un seul et même arbre. Cette unité issue des contraires ressort particulièrement nettement de son œuvre maîtresse, la Trilogie théologique.

1. Organisation de la Trilogie

Balthasar a intitulé les trois parties de sa trilogie *La Gloire et la Croix* (les aspects esthétiques de la Révélation), *La Dramatique Divine* et *La Théologique* (au sens de « logique » théologique). Dénominations inhabituelles dans la littérature théologique. Les termes d'esthétique et de logique sont certes bien connus par Kant ;

1. H. de LUBAC, « Un signe du Christ dans l'Église : Hans Urs von Balthasar ».

L'UNITÉ DE L'ŒUVRE Peter Henrici

mais la dramatique vient s'immiscer là comme un corps étranger entre l'esthétique et la logique, et, qui plus est, avec une terminologie inhabituelle dans un contexte philosophique. Disposition justifiée par le fait que le principe de contradiction, qui n'a pas de place dans une esthétique, se livre d'abord dans la réalité des faits, mais est également fondamental pour la logique². C'est à partir de réflexions semblables que Kierkegaard a introduit la notion de stade éthique entre les stades esthétique et religieux de la vie, car l'éthique exige pour la première fois une décision définitive.

Cependant, les réflexions de Balthasar prennent d'autres chemins. Son argumentation n'est absolument pas philosophique, et bien évidemment sa trilogie est en fait un triptyque³ : le tableau central se trouve au milieu – *la Dramatique Divine* dans le cas présent. Les deux panneaux latéraux, dont les tableaux principaux sont l'esthétique théologique et la théologie, sont disposés de manière à les orchestrer. *La Dramatique Divine* est en fait la seule partie de la Trilogie balthasarienne dans laquelle se trouve un parallèle quasiment intégral avec les traités de théologie classique : une anthropologie théologique, une christologie avec la mariologie, l'ecclésiologie et l'angéologie, une sotériologie détaillée, et enfin une eschatologie et un enseignement sur la Trinité. Mais si la disposition peut sembler inhabituelle, elle correspond au moins en partie à « l'esquisse d'une dogmatique » que Balthasar a proposée de son côté avec Rahner⁴.

C'est donc une théologie fondamentale détaillée, ou « théologie formelle » qui précède la dogmatique de fond. Dans *la Dramatique Divine*, ce qui en tient lieu est rassemblé dans un volume, les « prologomènes », dans lequel on ne trouve guère de réflexions sur la théologie fondamentale, mais une dramaturgie détaillée qui fournit le cadre des quatre volumes suivants. Du point de vue de la théologie fondamentale, la *Dramatique Divine* est fondée sur la théologie esthé-

2. Voir à ce sujet Peter HENRICI, « La dramatique entre l'esthétique et la théologie », dans Georges CHANTRAINE (éd.), *Pour une philosophie chrétienne*, Paris, Lethielleux, 1984, p. 109-133.

3. Hans Urs von BALTHASAR, *Sur son œuvre*, Johannes Verlag Einsiedeln, 2000, p. 108 (comparer avec la p. 82) (en allemand); traduction française : *À propos de mon œuvre. Traversée*, traduit de l'allemand par Joseph DORÉ et Chantal FLAMANT, Bruxelles, Lessius, 2002.

4. Hans Urs von BALTHASAR et Karl RAHNER, *Esquisse d'une dogmatique*, dans Karl RAHNER, *Écrits théologiques*, vol. I, Einsiedeln : Benziger, 1954, p. 29-47 (en allemand).

La Trilogie de Hans Urs von Balthasar

tique, et la théologie qui suivra en fournit par surcroît une justification théorético-scientifique.

Ces observations sur la construction de la Trilogie balthasarienne doivent être complétées. Balthasar déploie sa théologie au sein d'une matrice culturelle, littéraire et d'histoire de la pensée : il s'agit de tout autre chose et de bien davantage que d'une théologie marquée par l'histoire sur un arrière-plan historique et spirituel. La matrice culturelle est travaillée d'abord à plusieurs reprises, afin d'y insérer une théologie systématique. Ce travail est mené de façon très détaillée dans *La Gloire et la Croix*. Après une série de douze monographies (volume II, « Styles ») sur des auteurs dont presque la moitié appartiennent davantage à l'histoire de la littérature qu'à celle de la théologie, le volume IV (« Le domaine de la métaphysique ») offre en 938 pages un parcours étonnamment riche de l'histoire des idées en Europe, depuis Homère jusqu'à Karl Marx, Heidegger et Paul Häberlin. Cette histoire des idées, d'où émergent beaucoup de noms peu connus et presque oubliés, n'est en aucun cas un « fatras » théologique, comme le dirait Karl Barth ; elle marque de son empreinte la figure de la Trilogie balthasarienne de manière décisive.

De façon analogue, dans les « prolégomènes » de la *Dramatique Divine* sont explorées toute la littérature dramatique européenne, ainsi que la réflexion philosophique sur le drame, de manière moins historique que systématique, mais avec des recours explicites à l'histoire des idées en Europe⁵. Balthasar y présente les éléments structuraux et les matériaux nécessaires à une théologie de l'action de Dieu dans l'histoire. « On dresse des tréteaux sur lequel on pourra s'exercer plus tard. ⁶ »

Dans une approche plutôt systématique, Balthasar érige dans le premier volume de sa *Théologique* un pré-édifice philosophique pour le discours théologique, tandis qu'il déploie une logique phénoménologique de la « vérité du monde ». Peu de noms propres, peu de notes, pas de listes d'auteurs : le lecteur bien informé doit deviner à qui cette phénoménologie est redevable. Cette différence frappante avec les autres volumes de la Trilogie s'explique par le fait que ce

5. La tragédie grecque, dont il a été très peu question dans *la Gloire et la Croix*, reste en arrière-plan, comme nombre d'œuvres majeures de Shakespeare, Corneille, Goethe et bien d'autres, « des œuvres qui ne laissent pas apparaître directement une valeur théologique évidente ailleurs », Hans Urs von BALTHASAR, *La Dramatique Divine*, vol. I, « Prolégomènes », Lethielleux, 1984.

6. *Ibid.*

L'UNITÉ DE L'ŒUVRE Peter Henrici

volume était déjà écrit et publié dix ans avant le premier projet concernant la trilogie, et se présente en fait comme un premier volume qui devait être suivi par un deuxième sur « la vérité de Dieu ». Balthasar, évidemment, avait déjà pensé à une théologie qui s'édifierait sur des données pré-théologiques, même si elle se construit sur des fondations philosophiques selon le schéma traditionnel. Mais il convient aussi de se demander si le deuxième volume, le théologique, « n'a pas été écrit pour des raisons extérieures et biographiques »⁷. Balthasar aura bientôt remarqué les insuffisances, qu'il avait prévues, d'un fondement purement philosophique pour la théologie ; car dans ce cas on était obligé au préalable (comme il l'indique dans le volume *La vérité du monde*) de contourner l'amour. Le petit livre publié seize ans plus tard (*L'amour seul est digne de foi*) peut en ce sens être considéré comme une nouvelle ébauche des fondations entrevues dans *La vérité du monde*, et non pas comme une introduction à l'histoire des idées qui est esquissée dans ce volume⁸.

De cet ensemble, on peut tirer un premier bilan, encore purement formel. La théologie que présente Balthasar dans sa Trilogie repose sur une masse de données encore à peine connues de l'histoire des idées en Europe. Non seulement son contenu, mais ses structures grandissent à partir d'un regard porté sur les vastes espaces de cette « expérience » de l'esprit européen, esprit qu'on pourrait décrire par un mot qui s'appuie précisément sur ce que Hegel appelle « la science de l'expérience de la conscience », titre initial de *La phénoménologie de l'Esprit*. Mais, contrairement à Hegel, Balthasar reconstruit l'histoire des idées européennes non pas de façon dialectique, mais de manière « phénoménologique », dans le sens de la « vision de la figure » inspirée par Goethe, qu'il développe dans le premier volume de *La Gloire et la Croix*. C'est à cause de cette attitude fondamentale, qui ne construit pas *a priori*, mais se montre réceptive *a posteriori*, que la théologie de Balthasar n'est pas, comme celle de Hegel, une simple superstructure trinitaire de l'histoire des idées en Europe, mais est issue de la Trinité même. Elle tire son origine de sources tout autres. Ce que montre Balthasar, en laissant deux derniers volumes de *La Gloire et la Croix* (un

7. Hans Urs von BALTHASAR, *Théologie*, vol. 1, *La vérité du monde*, Namur, 1994.

8. Hans Urs von BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, 1966.

La Trilogie de Hans Urs von Balthasar

troisième n'a jamais été écrit) quasiment sans relation⁹ avec les trois volumes fondamentaux qui suivent, consacrés à l'histoire de la pensée. Nous trouvons un procédé semblable dans *La Théologique* ; car « ce que j'ai considéré comme vérité dans le premier volume, à propos de cette parole de Jésus "Je suis la vérité" ne connaît pas de continuité, mais subit une rupture »¹⁰.

Comme tout théologien chrétien, Balthasar ne connaît le contenu de la théologie que par la Révélation de Dieu, surtout lorsqu'il met l'accent sur une théologie particulièrement « johannique », qui lui a été rendue familière dans l'interprétation des textes bibliques donnée par Adrienne von Speyr.

II. La structure de la Révélation

En décrivant d'abord brièvement la façon dont Balthasar comprend la Révélation de Dieu, nous nous contenterons de donner, de manière allusive, quelques grandes lignes de sa compréhension de la Révélation, afin de trouver une clé de la théologie qu'il a développée dans sa Trilogie. Nous suivrons au moins quatre de ces directions fondamentales qui dévoilent l'essence de la révélation chrétienne.

a. Un Dieu qui se laisse voir

Pour Balthasar, la Révélation ne s'exprime pas seulement et uniquement, sous la forme d'une Parole qui doit être entendue. Car le fait que la Parole de Révélation se donne à entendre présuppose une expérience encore plus globalement fondamentale du Dieu révélé. La beauté de Dieu, la « splendeur » de son amour, doit être rendue immédiatement visible pour « les yeux de la foi » ; c'est ainsi qu'elle est alors « digne de foi » par elle-même. Tout ce qui jaillit des raisonnements de la théologie fondamentale présuppose une esthétique théologique. Mais elle montre également toutes les ombres de cette splendeur divine révélée au cours de l'histoire. Tel est le sens de cette longue digression sur l'histoire de la pensée dans l'esthétique théologique, qui est bien plus qu'un simple détour.

9. Excepté un bref retour explicite à l'histoire de la pensée décrite précédemment : Hans Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, vol. II/2, *Théologie. L'Ancienne Alliance*, Paris, Aubier, 1974.

10. Hans Urs von BALTHASAR, *La Théologique*, vol. II : « Vérité de Dieu », Bruxelles, Culture et Vérité, Lessius, 1996.

L'UNITÉ DE L'ŒUVRE Peter Henrici

b. Le Dieu qui agit

Dieu ne se montre pas dans son être éternel, mais il a agi et agit encore dans l'histoire : Action dans laquelle se manifeste la splendeur de son amour, « ce au sujet de quoi rien de plus grand ne se peut penser » dans l'économie du salut, comme Balthasar aime à le désigner. L'action de Dieu dans le monde et envers les hommes est cependant toujours trinitaire. Elle est conduite par le Fils, selon la volonté du Père, par la force du Saint-Esprit qui lui sert de guide. Mais comme œuvre de la liberté aimante et infinie, elle se heurte à l'opposition d'une liberté finie et pécheresse. À partir de ces considérations, la *Dramatique divine*, l'enseignement théologique sur l'action divine et la réaction de l'homme sont orientés vers le centre de la théologie et amènent à une relecture de tous les traités classiques de théologie selon cette nouvelle approche.

c. Réceptivité mariale

Dieu agit donc ; mais son action et la splendeur de son amour ne seront pas perçues si l'homme n'y est pas réceptif. C'est pourquoi l'homme ne doit pas seulement être compris comme une liberté qui s'oppose à Dieu ; il doit être aussi pour Dieu une liberté qui s'ouvre à lui. L'image originelle est celle de la réceptivité de la Mère de Dieu, qui par là devient la figure de l'Église et de tous les croyants. Et cette réceptivité doit être elle-même un don de la prévenance divine. Grâce à elle, le comportement de l'homme envers Dieu n'est plus seulement un combat dramatique, mais aussi un dialogue. En opposition à la dialectique, la dialogique est le principe fondamental de la théologie.

d. Amour, obéissance, mission

Le comportement de Dieu vient de l'amour : il en est la manifestation ; amour trinitaire, entre le Père et le Fils dans l'Esprit-Saint. Le Père est la source aimante de tout ce qui est : le Fils reçoit, déjà selon un mode intra-trinitaire, la mission d'amour dans une obéissance aimante et il la réalise dans l'Esprit-Saint, qui la conduit et l'accompagne. Le Fils transmet cette mission aux Apôtres et à tous ceux qui l'écoutent. En conséquence, la vie chrétienne doit être considérée essentiellement comme une vie de mission. À partir de l'unique mission de Jésus-Christ se déploient dans sa diversité « catholique », de multiples missions individuelles, et c'est l'une des tâches de la théologie d'entrevoir dans cette diversité le Royaume fondé par le Christ.

La Trilogie de Hans Urs von Balthasar

III. La préparation de la Trilogie

Fidèle à cette mission théologique, Balthasar relie l'amour visible et manifeste de Dieu à l'histoire de la pensée européenne, thème traité dans la théologie esthétique, mais aussi dans les trois parties de son triptyque théologique.

a. Déjà, dans son travail de thèse en trois volumes, *l'Apocalypse de l'âme allemande*, il avait exposé une histoire intellectuelle de l'Allemagne des temps modernes, histoire « qui, à l'immense étonnement de tous les spécialistes bien-pensants, entreprenait de présenter la poésie, la philosophie et la théologie, de Lessing jusqu'à nos jours, selon une vue d'ensemble chrétienne »¹¹. « Il ne s'agissait pas là de mener une discussion théologique, mais de conduire à ce point qui mène, selon les cas, et qu'on le veuille ou non, à l'ouverture au "dernier", au Christ.¹² » Le point charnière de cette histoire de la pensée, Balthasar l'a trouvé dans « le dialogue inlassablement caché avec Kierkegaard et Dostoïevski » de Nietzsche, qui lui a ouvert le sens d'une dialogique entre deux visions du monde, chrétienne et non-chrétienne¹³.

Par là était posée une affirmation fondamentale de la Trilogie, qui a trouvé son expression la plus claire dans le volume « Le domaine de la métaphysique » : l'explication qui, sous l'effet de la force polarisante du christianisme, culmine en un point dramatique entre deux orientations de pensée. Dans la Trilogie, cette explication était déjà établie des siècles avant Nietzsche. Elle commence déjà avec la « décision européenne » dans la réception chrétienne de Plotin¹⁴, que l'Antiquité l'ait reçue comme une philosophie englobante, définitive, comme une philosophie de l'identité (qui se terminera avec Hegel et Nietzsche), ou que l'on reste fidèle à sa pensée « en suspens, à venir »¹⁵, et par là que l'on soit ouvert au Dieu insaisissable, comme l'ont fait les Pères de l'Église et, des siècles après eux, Kierkegaard.

11. Voir réf. 3 (*op. cit.*), p. 12 (édition allemande).

12. *Id.*, p. 37.

13. *Id.*

14. *La Gloire et la Croix (Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik)*, vol. IV, 1. *Le domaine de la Métaphysique. Les fondations*. Paris, Aubier-Montaigne, 1981, p. 242 s.

15. Voir réf. 3 (*op. cit.*), p. 25.

L'UNITÉ DE L'ŒUVRE Peter Henrici

b. La confrontation intensive avec les Pères de l'Église, en particulier les Alexandrins, que Balthasar avait entreprise depuis ses études de théologie à Lyon sous la direction d'Henri de Lubac, le conduisit vers une nouvelle étape. Augustin, Origène, Irénée, Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur étaient des exemples d'une « transformation de la pensée antique en une théologie chrétienne, qui anticipait et transcendait l'idéalisme allemand et nombre d'intuitions heideggeriennes »¹⁶. La « liturgie cosmique » de Maxime aplaissait le chemin, sous la première influence d'Adrienne von Speyr, vers « le cœur du monde », un hymne à l'irruption (dramatique) de Dieu dans le monde, tandis que la discussion déjà commencée dans « l'*Apocalypse* » avec Heidegger se poursuivait face à face avec Thomas d'Aquin, pour se concentrer dans les volumes suivants de la Trilogie, *La Vérité du monde*.

c. Parallèlement, Balthasar poursuivait sa propre relecture chrétienne de la culture européenne dans des traductions (*Le soulier de satin...*), des contributions à des collections (« collection Klosterberg », en particulier les trois cahiers sur Nietzsche) et des monographies (Reinold Schneider, Bernanos, Buber). Il consacra cependant une attention particulière à la tragédie, dans une série de six conférences prononcées en 1946-1947, *La Dramatique chrétienne*¹⁷. « Et lorsque plus tard vint s'ajouter une étude renouvelée de la tragédie grecque, grandit la certitude, partagée par Schneider, que le dialogue décisif entre l'Antiquité et le christianisme, n'était pas tant celui mené durant un millénaire entre Platon et la théologie patristico-scholastique, qu'entre le dramaturge et le saint sur le sens de l'existence humaine : *le tragique et la foi chrétienne* »¹⁸. Simultanément, et inversement, Balthasar démontrait, dans une série de dix conférences sur Karl Barth, et dans les monographies qui suivirent, l'enracinement culturel de ce théologien, qui avait repoussé plus radicalement que tout autre l'idée de toute culture protestante.

d. Ainsi, le terrain était prêt et le temps venu de penser la relation fondamentale entre la théologie et la culture, la théologie et l'histoire des idées. Balthasar le fit d'abord dans un petit cahier, à partir de ses débats avec Karl Barth et Adrienne von Speyr, qu'il a ultérieurement travaillé et étendu : la *Théologie de l'histoire*, d'où est issu un

16. Voir réf. 3 (*op. cit.*), p. 262.

17. Hans Urs von BALTHASAR, *Notre mission*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1984, p. 62, note 3 (en allemand).

18. Voir réf. 3 (*op. cit.*), p. 64.

La Trilogie de Hans Urs von Balthasar

volume plus important, au titre devenu célèbre: *De l'intégration*. Ici le temps historique est fondé christologiquement, comme espace de l'attente du Fils de Dieu et de « l'heure » fixée par son Père. L'existence du Christ devient la source de l'histoire, et toutes les dimensions de l'existence historique, les âges de l'homme, trouvent leur fondement dans le Christ.

e. Dans une direction opposée, deux publications ont beaucoup attiré l'attention: le cahier intitulé *Raser les bastions* est un « coup de boutoir »¹⁹ en faveur d'une sortie de l'Église vers le monde. Balthasar s'appuie sur des considérations touchant aussi bien l'histoire de la pensée que la théologie²⁰. De même, quoique documenté théologiquement de façon moins immédiate, pour l'opuscule *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, ensemble de contributions peu aimé de Balthasar, mais très largement traduit²¹ sur le christianisme abordé à partir de notions scientifiques et de philosophie des religions.

On retrouve enfin une série d'essais dans les deux premiers volumes de *L'Esquisse d'une théologie*, comme l'essai intitulé *Révélation et beauté*²², qui préparaient en partie à la Trilogie.

IV. Une théologie de la culture européenne

Comment donc la théologie de Balthasar a-t-elle pu se développer à partir de ces deux racines antagonistes? Il a tenté de faire pour notre temps ce dont le Pères de l'Église s'étaient chargés pour le leur. Comme chrétiens, les Pères ont pensé de façon nouvelle, à la lumière de la Révélation, l'héritage culturel de l'Antiquité, et ont ainsi créé une théologie chrétienne – se permettant à l'occasion d'emprunter le mot « théologie » à Platon. Grâce à cette relecture chrétienne, l'héritage de l'Antiquité fut sauvegardé pour le christianisme, dont la première émanation fut la culture occidentale.

19. *Id.* p. 43.

20. Hans Urs von BALTHASAR, *Raser les bastions*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1952 (en allemand).

21. Hans Urs von BALTHASAR, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Paris, DDB, 1958. Rééditions en 1961 et 1966 chez Aubier-Montaigne.

22. Hans Urs von BALTHASAR, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1990, p. 100-134 (en allemand).

L'UNITÉ DE L'ŒUVRE Peter Henrici

Ce qui était encore relativement simple pour les Pères de l'Église est devenu aujourd'hui beaucoup plus complexe. Il faut travailler sur deux millénaires d'histoire de la pensée, et d'une pensée influencée par le christianisme. C'est donc l'histoire de la confrontation de la pensée et de l'expérience humaine avec la foi chrétienne, une histoire qui a pris un cours souvent dramatique, voire tragique. C'est cette *Dramatique* que Balthasar a présentée de manière emblématique dans sa thèse de doctorat et dans *L'Apocalypse de l'âme allemande*, entre Nietzsche et Kierkegaard. Il était dès lors inévitable qu'une théologie imprégnée de l'histoire de la culture occidentale ait été présentée comme « Dramatique divine ».

Dans cette œuvre, il faut encore saisir l'aspect eschatologique de la théologie de Balthasar. En face de l'*eschaton*, du « Christ tout en tous » (*Colossiens* 3, 11), se situe la « décision européenne ». Dans *L'Apocalypse de l'âme allemande*, Balthasar avait suivi le jugement subjectif des auteurs individuels. C'est essentiellement dans la Trilogie qu'il devait étendre cette idée à celle d'une « décision européenne », c'est-à-dire intellectuelle et culturelle, d'un drame historique entre « liberté infinie et liberté finie »²³. *L'Apocalypse*, le dernier livre de la Bible, en offrait la matrice ; il y ressaisit le combat permanent, vieux de deux millénaires, entre le chrétien et le non-chrétien, dans des images grandioses. Le troisième volume de la *Dramatique Divine*, « L'Action », se place donc « sous le signe de l'Apocalypse »²⁴, et la *Dramatique Divine* se conclut par une « finale » puissante, une théologie du Dieu Trinité qui « soutient » dans l'action et dans la souffrance l'existence et aussi les péchés des hommes dans une perspective eschatologique.

L'instrument de la contemplation de cette action de Dieu, *theatrum Dei*, dans lequel nous sommes engagés à la première personne, à la fois comme spectateurs et animateurs, Balthasar le trouve dans le drame littéraire, parce que « c'est surtout avec la tragédie grecque, et non avec la philosophie, que les chrétiens ont dialogué ; c'est la tragédie qui fournit la clé d'or de « l'événement Jésus-Christ », car elle contient et dépasse toutes les clés antérieures. Clé qui n'est pas philosophie... la tragédie est un mystère, joué par des croyants pour

23. *La Dramatique divine II. Les personnes du drame (Theodramatik II)*, 1. *L'homme en Dieu*. Paris, Lethielleux, 1986.

24. *La Dramatique divine III. L'action (Theodramatik III. Die Handlung)*, Namur, Culture et vérité, 1990.

La Trilogie de Hans Urs von Balthasar

des spectateurs et des animateurs croyants ; son ambition de représenter la gloire divine et divino-humaine ne peut – comme chez les chrétiens – se justifier qu’en face de croyants »²⁵.

Il devient clair que la *Dramatique divine* devait précéder une *théologie esthétique*. Pour les spectateurs et les animateurs, elle tient lieu de perception de la splendeur divine, afin de préparer la scène du drame divin sur laquelle il se joue, en n’englobant pas moins que la totalité de l’histoire humaine, en particulier celle de la pensée occidentale, dans laquelle la parole de Dieu fait homme s’est comme incarnée une deuxième fois par la foi et la réflexion des chrétiens. Que Dieu soit entré dans l’histoire comme un fait dans le Christ, que l’obéissance du Fils ait édifié le temps de l’histoire, (ce qu’a montré la *Théologie de l’histoire*), c’est la justification la plus sûre d’une instrumentalisation de l’histoire humaine, de l’art et de la littérature comme matrices pour la théologie.

L’irruption de Dieu dans l’histoire ne demeure pas pour autant un événement isolé, relevant du passé. Alors que Jésus introduit tout homme dans sa propre mission et fait de son « rôle » humain une « mission » divine, il reste présent dans l’histoire en tous temps, ce qui est tout à fait perceptible là où se dessine nettement la figure exceptionnelle de la mission d’un homme. D’où la prédilection de Balthasar pour les monographies : douze d’entre elles sont rassemblées dans le deuxième volume de *La Gloire et la Croix*.

Mais parce que Dieu veut fondamentalement le salut de tous les hommes – un autre pilier de la théologie de Balthasar – on trouve des traces de la mission divine même là où les hommes en sont manifestement fort éloignés. « Quel travail compliqué sera celui des Anges au Jugement Dernier, car ils devront aller ramasser si loin la vérité divine et l’extraire des cœurs où elle n’a jamais cohabité qu’avec les ténèbres !²⁶ » remarque Balthasar à propos de son *Apocalypse de l’âme allemande*. Lui-même se tient prêt à rassembler ces traces et à les estimer à leur plus grande valeur. Chez nous les hommes, la vérité ne se trouve que par fragments, et cet éclatement est devenu de plus en plus visible depuis la brisure de l’unité

25. *La Gloire et la Croix (Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik)*, vol. IV, 1. *Le domaine de la Métaphysique. Les fondations*, Paris, Aubier-Montaigne, 1981, p. 81-82.

26. Hans Urs von BALTHASAR, *Sur son œuvre (op. cit.)*, p. 37.

L'UNITÉ DE L'ŒUVRE _____ Peter Henrici

ecclésiale et culturelle de l'Occident²⁷. La récolte de ces fragments peut aussi expliquer pourquoi la théologie de Balthasar reste étonnamment fidèle à toute son œuvre.

Plus clairement qu'ailleurs cependant, on peut distinguer le fil rouge qui traverse toute l'œuvre de Balthasar, déjà filé dans *La vérité du monde* et qui se prolonge jusque dans la conclusion du *Domaine de la métaphysique*: l'Être doit être compris comme *dialogique*, et seulement comme *dialogique*. C'est là l'enjeu de toute la Trilogie de Balthasar. L'histoire des idées en Occident est considérée finalement sous ce point de vue. La dialectique est solitaire, comme toute autre pensée pure ; ce n'est que dans le dialogue que l'homme s'ouvre à l'être de l'autre et par là même à Dieu. Tout drame est par essence *dialogique*, et parce que la théologie esthétique ouvre à la *dialogique* de l'Être et au dialogue intratrinitaire entre le Père et le Fils, elle prépare d'ores et déjà à la dramatique divine, dans laquelle elle trouve son accomplissement. Tel est le sens de la théologie : justifier ce mouvement de la pensée, et de façon trinitaire.

Quand tous les événements historiques et dramatiques sont vus à travers l'expression de l'amour d'un Dieu agissant, l'histoire des idées européennes comme la littérature dramatique occidentale reçoivent une nouvelle interprétation qui révèle leur véritable nature. L'histoire des idées et la littérature dramatique deviennent alors de plus en plus un instrument du discours théologique : de cette « instrumentalisation », elles tirent une dimension nouvelle, réellement authentique, de même que l'Antiquité avait trouvé sa vraie dimension comme « préparation évangélique » dans la théologie des Pères de l'Église.

Traduit de l'allemand par Isabelle Rak
Titre original : *Die Trilogie Hans Urs von Balthasars,
eine Theologie der europäischen Kultur*

Mgr Peter Henrici est évêque auxiliaire de Coire (Suisse). Il assure la coordination internationale de toutes les éditions de *Communio*.

27. Hans Urs von BALTHASAR, *Raser les bastions* (*op. cit.*), p. 37.

Olivier BOULNOIS

Le nom et l'image de Dieu

POUVONS-NOUS parler de Dieu aujourd'hui ? Pouvons-nous nous en faire une image ? Ou bien ne vaudrait-il pas mieux se taire, puisque, selon la célèbre formule de Wittgenstein, « ce dont on ne peut parler, il faut le taire » ? La Bible elle-même nous met en garde contre la nomination incorrecte de Dieu. Elle insiste sur l'impossibilité de s'en faire une image¹. Dans l'Ancienne Alliance, le Dieu véritable, le Dieu vivant, à l'inverse des idoles forgées par l'homme, est sans comparaison avec quelque créature que ce soit. Inversement, la rechute dans les pratiques idolâtres s'accompagne toujours d'une croyance en la possibilité d'acquérir un pouvoir sur Dieu. Ce sont donc toutes les représentations, par la parole et par l'image, qui sont problématiques.

D'une part, tout discours sur Dieu, qu'il soit philosophique ou théologique, de théologie naturelle ou d'exégèse biblique, dépend d'une réflexion sur la légitimité des *noms* divins. D'autre part, toute représentation de Dieu, que ce soit par le style des écrivains, par la structure d'une musique évoquant sa beauté indicible, ou encore par la figure plastique indiquant sa transcendance invisible, toute représentation suppose une réflexion sur la légitimité des *images* appliquées à Dieu. Si Dieu est Dieu, nous ne pouvons pas le voir. Mais pouvons-nous le nommer ? Et pouvons-nous nous en former une image sans trahir sa transcendance absolue ?

1. Par exemple, *Exode* 33, 20 ; *Job* 37, 22 ; I *Timothée* 6, 16.

PHILOSOPHIE _____ **Olivier Boulnois**

Balthasar a affronté tout au long de son œuvre ces deux questions. En quoi sa réflexion introduit-elle une rupture décisive ? Quelle est, encore aujourd'hui, la fécondité de cette rupture ? Il me semble utile d'y revenir, alors que nous sommes dans une situation doublement confuse : d'un côté, la crise de la nomination philosophique et théologique de Dieu n'a pas encore été surmontée par la philosophie contemporaine, mais déjà se multiplient les tentatives pour réhabiliter l'ancienne théologie naturelle ; de l'autre, la représentation de Dieu dans l'art s'efface, mais la question de la représentation ne cesse d'être interrogée par l'esthétique contemporaine. Je voudrais donc examiner trois questions : En quoi la réflexion de Balthasar sur les noms divins est-elle fondamentale ? Que nous apportent ses remarques sur le statut des images de Dieu ? Enfin, quel lien y a-t-il entre la théologie du nom et la doctrine de l'image ?

I. Le nom

Un discours humain peut-il véritablement signifier la nature divine ? Deux objections s'élèvent contre une nomination de Dieu. La première est interne au christianisme, la seconde naît de la rencontre entre l'athéisme métaphysique et la sagesse orientale. – La première objection est celle de saint Bernard. Dans le traité de la *Considération*, où il se demande à huit reprises ce qu'est Dieu, Bernard finit par répondre : « Ce qu'il est pour lui-même, lui [seul] le sait². » Plutôt qu'une affirmation de la transcendance de Dieu, Bernard ne donne qu'une non-réponse : ce n'est pas ce que Dieu est en soi que l'on peut rechercher, mais ce qu'il est pour nous, la fin et la vie de l'homme. Ce qui compte, ce n'est pas la *theologia*, la connaissance de la nature divine, mais l'*économie*, la dispensation de la bonté divine dans l'histoire. On n'a pas à parler de Dieu, on ne peut d'ailleurs parler que du chemin vers Dieu. Bernard est donc à la fois l'adversaire de la philosophie et de la théologie scolastiques naissantes.

La seconde objection vient de ce qu'on a appelé la « théologie négative », une notion qui semble avoir été développée au xx^e siècle, dans une sorte de collusion entre l'athéisme post-hégélien et les philosophies bouddhistes. Hegel, en prétendant donner une inter-

2. *De la Considération* V, 24 (trad. P. Dalloz, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p. 140).

Le nom et l'image de Dieu

prétation spéculative, logique et rationnelle, du christianisme, entendait dépasser la forme de la représentation, et du coup élever la pensée humaine à la logique divine, dans le Savoir absolu. En faisant passer toute la divinité dans la logique, il accomplit l'intégration complète de Dieu dans le langage, il épuise toute sa transcendance. Il achève ainsi un cycle dans l'histoire de la philosophie, celui de la théologie naturelle : celle-ci s'épuise dans l'idolâtrie conceptuelle et mène à la mort de Dieu, telle que Nietzsche l'a pensée. Hegel fait donc le lit de cette forme de théologie négative : en fait, une négation de toute théologie. Balthasar a certes été fasciné par cette interprétation, qui conduit à privilégier la mystique comme disparition de tout objet et de tout sujet, dans une union à l'absolu où le moi humain et la transcendance divine disparaissent, comme dans la pensée bouddhique. Il la rejette en montrant que cette théologie négative sert en réalité de faux-nez commun à l'athéisme et au bouddhisme. Il n'y a plus alors qu'un absolu sans moi ni Dieu, il n'y a plus de transcendance de Dieu.

Mais faut-il jeter le bébé avec l'eau du bain ? Balthasar insiste au contraire sur la nécessité de dépasser toutes nos représentations, nos images et nos paroles. Il rappelle que c'est une exigence biblique : « Moi dont le nom est Yahvé, je ne céderai pas ma gloire à un autre, ni mon honneur aux idoles » (*Isaïe* 42, 8). Il commente : « Dans [l']affirmation inouïe de Dieu, il y a, comme en parallèle, une négation absolue.³ » « Le Dieu qui, dans son unicité, ne peut se dédire, dénie dans la même foulée le droit à toute concurrence, que ce soit celle d'un être tenté de se faire l'égal de Dieu [...] ou celle d'une idole projetée par les désirs de l'homme.⁴ » Il existe bien une certaine théologie négative du Dieu biblique. C'est aussi le garde-fou de toutes les grandes théologies résistant au rationalisme : l'incompréhensibilité de Dieu est affirmée dès Philon d'Alexandrie⁵. Et Balthasar insiste : « la mise en garde constante des grands théologiens contre tous les rationalismes philosophiques et théologiques, depuis Eunome et jusqu'à Hegel, [rappelle] qu'aucun de nos concepts ne saurait saisir Dieu »⁶.

3. *Theologik II*, p. 81 ; trad. fr. *La Théologique II. Vérité de Dieu*, trad. B. DÉCHELOTTE, C. DUMONT, Namur, p. 93.

4. *Theologik II*, p. 81 ; trad. fr. p. 92. Voir *Ezéchiel* 28, 9 : « diras-tu encore : je suis un Dieu ? ».

5. PHILON, *Quod Deus sit immutabilis* § 62, cité par BALTHASAR, *Theologik II*, p. 87 ; trad. fr., p. 100.

6. *Theologik II*, p. 80 ; trad. fr. p. 91.

PHILOSOPHIE _____ **Olivier Boulnois**

Cela exige que nous retrouvions le véritable sens de la théologie des noms divins, telle qu'elle fut pensée par Denys l'Aréopagite. C'est un des principaux nœuds de la *Gloire et la Croix* et de *Théologique* II. Balthasar y montre que Denys parle successivement de ressemblance (affirmative), puis de soustraction (négative), et enfin de dépassement (ou éminence)⁷. Si l'on suit cet ordre logique, qui n'est pas toujours l'ordre d'exposition, nommer Dieu, c'est d'abord affirmer sa perfection, puis nier toutes les propriétés des créatures, parce qu'il en est radicalement distinct, et affirmer qu'il est encore au-delà de notre négation elle-même, parce qu'il est au-delà du langage. La théologie des noms divins passe par la négation mais va au-delà, dans le dépassement de toutes choses pour rejoindre Dieu. Son vrai nom serait une théologie de l'*éminence*. C'est le mot d'ordre ignacien *Deus semper major*, ou le principe, qui remonte à Augustin, mais qui fut énoncé dogmatiquement au Concile de Latran IV (1215) : « *tanta similitudo, major dissimilitudo* » (si grande soit la ressemblance entre Dieu et le créé, plus grande encore est la dissemblance).

Balthasar s'appuie notamment sur son maître, Henri de Lubac. Pour celui-ci, la réalité fondamentale à la source de tous les actes de pensée de Dieu est affirmation de Dieu ; celle-ci gouverne encore toutes les négations ultérieures, qui sont nécessaires ; elle reconduit enfin à leur dépassement, puisque l'objet affirmé (Dieu) se trouve toujours au-delà de la pensée. S'il n'y avait une idée de Dieu « préalable à tous nos concepts et toujours présente en eux tous », toutes les purifications ne serviraient à rien, sinon à tout nier pour aboutir au néant. Ce serait la théologie négative de l'athéisme. Et « parler d'éminence après cela serait une plaisanterie. Car la négation aurait table rase, elle n'aurait rien laissé subsister »⁸. Lorsqu'il nomme Dieu, l'homme vise réellement quelque chose hors du langage. C'est pourquoi il peut précisément se livrer à toutes les négations et déboucher sur l'éminence divine⁹. C'est ainsi que saint Thomas

7. DENYS, *Noms Divins* VII, 3 (PG 3, 871 D- 872 A).

8. Henri DE LUBAC, *Sur les Chemins de Dieu*, Paris, 1956, 2^e éd., Éd. du Cerf, Paris, 1983, p. 48.

9. *Herrlichkeit*, II/1, p. 209 ; trad. fr. R. GIVORD, H. BOURBOULON, *La Gloire et la Croix*, II/2 *D'Irénée à Dante*, Paris, 1968, p. 188 : « le "troisième pas" souvent mentionné qui dépasse l'affirmation et la négation, le mouvement de dépassement (*hyperokhè*) n'est pas une "méthode" de connaissance, mais la démonstration qu'au-delà de toutes les positions et négations dont est capable la créature, il n'y a plus que la transcendance objective de Dieu ».

Le nom et l'image de Dieu

pouvait à la fois dire : « nous ne connaissons de Dieu que ce qu'il n'est pas », et écrire la *Somme théologique*.

Dès lors, la lecture du langage imagé de la Bible, comme le discours philosophique, doivent rester conscients de leur insuffisance. Comme l'avaient souligné saint Bonaventure et saint Albert le Grand : le langage symbolique de l'Écriture transpose à Dieu des propriétés corporelles du monde (c'est ainsi qu'on le nomme un « lion »), tout en sachant qu'elles ne s'y trouvent que par une ressemblance ; il faut donc nier aussitôt son inadéquation pour penser un Dieu tout autre. « Certains noms signifient une chose dont la vérité est dans la créature et dont une propriété comparable est en Dieu, comme « pierre » et « lion ». En effet, la réalité signifiée est dans la créature, mais la similitude de la propriété, comme la stabilité et la force, se trouve en Dieu. De tels noms sont proprement métaphoriques »¹⁰. – D'autres appellations plus conceptuelles (comme être, vie pensée), permettent, sinon d'atteindre, du moins de cerner la transcendance divine : « elles se trouvent selon la réalité par priorité en Dieu, quoique selon le nom elles ne puissent être signifiées parfaitement, et, ainsi, elles doivent être exposées selon l'éminence, comme l'est la vie, l'essence, la pensée, etc. »¹¹. Mais il faut savoir que le Dieu qu'elles signifient dépasse infiniment ces perfections, c'est pourquoi il faut dépasser ce qu'elles signifient par la voie de l'éminence. Ces deux voies ont un nom depuis Denys : le langage des métaphores constitue la théologie symbolique et celui du concept, la théologie mystique. – On remarquera que dans cette articulation, il n'y a aucune place pour une théologie « positive ». – Pour penser Dieu, le langage littéraire et poétique doit finalement s'effacer dans ses méandres, se raturer lui-même dans sa progression

10. Alexandre DE HALÈS, *Summa I*, pars II, inq. II, Prologue (Quaracchi, Florence, 1924, p. 511), distingue la théologie *symbolique*, par paraboles, et la théologie *mystique*, qui explique les paraboles de manière conceptuelle, à la suite de DENYS (*Théologie mystique* ch. 3 ; PG 3, 1034) ; pour BONAVENTURE encore, *Sentences I* d. 22, art. 1, q. 3 arg. 3 (Quaracchi, éd. minor, Florence, 1934, p. 315), il n'existe que deux théologies, mystique et symbolique. (BALTHASAR consacre une section de *La Théologie II* aux « paraboles » (*Gleichnis*), p. 77-85.)

11. Albert LE GRAND identifie théologie négative et théologie mystique, théologie affirmative et théologie symbolique, *Commentaire de la « Théologie Mystique »* ch. 1, trad. E.-H. Weber, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 72.

PHILOSOPHIE _____ **Olivier Boulnois**

dramatique, et le concept doit reconnaître sa déficience. Balthasar, avec *La Gloire et la Croix*, propose donc un remaniement fondamental de toute pensée sur Dieu : renouer avec Denys et la théologie médiévale, c'est revenir en-deçà de la théologie positive, retrouver l'articulation fondamentale entre la théologie mystique et la théologie symbolique (c'est-à-dire la connaissance de Dieu par des ressemblances artistiques ou des métaphores littéraires).

La méditation sur les noms divins est encore une réponse à la mort de Dieu. Tuer Dieu à la manière de Nietzsche (dire « Dieu est mort ! Et c'est nous qui l'avons tué »¹²), c'était ignorer la théologie des noms divins. C'était croire qu'on le saisit par cette parole, ignorer que toute parole sur Dieu se nie déjà et ne peut l'atteindre – qu'elle ne dit pas ce qu'il est mais ce qu'il n'est pas. La négation de Dieu devenue la mort de Dieu, était un oubli de la théologie des noms divins, l'oubli de cet excès et de cette négation, pour lesquels Dieu n'est aucune des perfections par lesquelles nous le nommons – parce qu'il les transcende.

Mais d'où vient alors que nous pouvons nommer Dieu ? Ne vaudrait-il pas mieux lui reconnaître la transcendance d'un principe anonyme ? Clément d'Alexandrie nous indique une voie vers la réponse : dans l'Ancienne Alliance, « le Seigneur Dieu était encore sans nom, car il n'était pas devenu homme »¹³. C'est le Christ qui nous permet de donner un nom au Dieu séparé et ineffable. Il le fait dans la lignée de la Bible, qui lui donne un nom propre, Yahvé, et qui le désigne déjà comme Père. Maintes fois, Balthasar est revenu sur le verset de *Jean* 1, 18 : « Nul n'a jamais vu Dieu, mais le Fils [...] nous l'a fait connaître (*exegesato*) ». Le Christ est l'interprète du Père ineffable. Après avoir rappelé le véritable équilibre de la théologie des noms divins, Balthasar va plus loin que la tradition médiévale, et insiste sur son centre caché : c'est par le *logos* divin, la Parole primordiale, que peut retentir toute parole humaine sur Dieu. Elle en tire son sens et sa légitimité : tout énoncé sur Dieu doit désormais s'entendre comme un énoncé « dans le Christ ». Même si le Christ n'est pas le contenu de tout langage sur Dieu, il est en quelque sorte sa forme. Toute nomination de Dieu, qu'elle le sache ou non, est christologique.

12. NIETZSCHE, *Die Fröhliche Wissenschaft*, trad. fr., *Le Gai Savoir*, III, § 125.

13. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue* I, 57, 2 (SC 70, 213), cité dans *La Théologie* II, II. A.2, p. 70, n. 3.

Le nom et l'image de Dieu

Irénée de Lyon le disait déjà : « Dieu est inconnu dans sa grandeur, mais on peut le connaître dans son amour », en Jésus-Christ¹⁴. À ce niveau de profondeur, il n'y a plus de différence entre parler de Dieu comme le Fils en parle et reconnaître à quel point nous ne savons pas en parler. Balthasar cite Augustin : « Celui-là seul est ineffable qui a dit et tout a été fait. Il a dit, et nous avons été faits ; mais nous, nous sommes incapables de le dire. La Parole par laquelle nous avons été faits, c'est son Fils, et pour qu'elle soit dite, de quelque manière, par nous qui demeurons trop faibles pour la prononcer, il s'est fait lui-même faible. Nous pouvons prononcer notre jubilation en guise de parole, mais nous ne pouvons énoncer la Parole [le Verbe] par une parole »¹⁵. Balthasar atteint là une thèse forte et remarquable, une réponse à toutes les objections philosophiques comme celle de Wittgenstein : il est impossible de parler de Dieu, si l'on n'en parle pas à partir du Christ, centre de l'Écriture ; mais parler de Dieu ainsi, c'est aussi reconnaître que nous ne savons pas en parler tel qu'il est, que nous ne pouvons en parler que par ce qu'il en dit lui-même. C'est encore reconnaître notre dette : ce qu'on ne peut pas dire, c'est aussi ce qu'on ne peut pas taire. La seule parole qui pourrait parler fidèlement de Dieu, c'est le Christ, le Verbe qui a tout dit de Dieu¹⁶ ; c'est seulement en atteignant partiellement ce que le Christ en dit que nous pouvons en parler un peu.

Balthasar nous invite donc à revenir en-deçà de la séparation entre le contenu de la révélation d'un côté et le discours philosophique de l'autre ; selon cette répartition des tâches, qui remonte à la naissance de la théologie comme discipline à l'époque d'Abélard, la théologie se bornait à prendre la révélation biblique pour objet afin de le saisir ensuite dans une interprétation rationnelle, et de le mettre dans une forme philosophique. Pour Balthasar, l'anéantissement de Dieu lui-même, par le Verbe, dans le langage, est une forme de sa révélation. Le divin se présente lui-même dans l'Écriture et dans le Christ sous son propre concept. C'est lui-même qui se donne à voir dans une figure (*Gestalt*), c'est-à-dire une image, une forme finie adéquate à son sens. C'est pourquoi nous pouvons en parler.

14. IRÉNÉE, *Contre les Hérésies* IV, 20, 1 et 4 (SC 100, 624 et 634), cité dans *La Théologie* II, id., p. 71.

15. AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos* 99, 6 (PL 37, 1274-75).

16. JEAN DE LA CROIX, *La Montée du Carmel* II, ch. 22.

II. L'image

La révélation n'est pas seulement celle du nom, elle ne se donne pas seulement dans l'écoute du Verbe. L'essence du christianisme, la manifestation du Fils, modifie également l'économie du visible. Car le Christ est aussi l'Image du Père invisible : « qui me voit a vu le Père » (*Jean* 14, 9). Comme disait Irénée, le Fils, le Verbe divin a sauvegardé « l'invisibilité du Père pour que l'homme n'en vînt pas à mépriser Dieu et qu'il eût toujours vers quoi progresser, et en même temps, [il rendit] Dieu visible aux hommes par de multiples économies » ; d'où la célèbre affirmation : « le Fils est le visible du Père, le Père est l'invisible du Fils »¹⁷. Balthasar commente : « On voit l'Invisible dans celui qui l'exprime. [...] Il dévoile dans sa propre invisibilité le Dieu invisible, tout en laissant intacte l'invisibilité propre au Père.¹⁸ » Le Fils rend visible le Père, tout en le laissant subsister dans son invisibilité. Cette interprétation s'oppose dès son principe à la théologie trinitaire de Hegel, pour qui le Père ne demeure pas séparé, mais passe tout entier dans le Fils, s'épuise dans sa communication au monde et à l'histoire. Nous rejoignons alors un autre versant de la *Trilogie* de Balthasar, l'esthétique théologique.

Commençons par situer la démarche de Balthasar dans la réflexion du xx^e siècle. Balthasar s'inscrit d'abord dans un débat interne à la néo-scholastique : le beau est-il ou non un transcendantal ? Les transcendants constituent les propriétés les plus universelles, qui transcendent toutes les divisions de l'être. Sur ce point, l'œuvre historique de saint Thomas est sans équivoque : pour lui les transcendants sont l'être, l'un, le vrai, et le bien. Il ne peut pas y en avoir davantage : l'être et l'un renvoient au monde, le vrai à notre saisie du monde par l'intelligence, et le bien à notre appréhension du monde par la volonté. Comme il n'y a pas de troisième faculté de l'âme, la liste est close. – Au xx^e siècle, les interprètes néo-scholastiques de saint Thomas ont donc hésité entre deux positions : la première est de s'en tenir à la fidélité historique, mais alors ils n'ont pas d'esthétique à opposer à celle de Kant ; la seconde est de s'appuyer sur quelques passages fugitifs où Thomas, inspiré par Denys, mentionne l'unité du « bel et bien » (*kalos kagathos*), d'intro-

17. IRÉNÉE, *Contre les Hérésies* IV, 6, 6 (SC 100, 451).

18. *La Théologie* II, II. A.2, p. 68 et 70.

Le nom et l'image de Dieu

duire le beau dans cette liste, et d'en faire un transcendantal, – de développer aussi les passages où Thomas, après Aristote, analyse le plaisir issu de toute sensation, et d'en faire un plaisir esthétique. Cela permet d'avoir une philosophie complète, un thomisme vraiment « élargi » et moderne, un système exhaustif qui comprenne une esthétique, et qui soit donc capable de dialoguer avec l'esthétique de Kant (laquelle a une dimension transcendante). De Bruyne, Maritain et même Gilson (avec quelques précautions) l'ont fait¹⁹. Balthasar s'inscrit donc dans ce courant, dès la *Phénoménologie de la Vérité*, tout en montrant contre Kant que l'esthétique n'est pas seulement subjective, mais renvoie à une forme objective²⁰.

Mais *La Gloire et la Croix* n'est pas un manuel thomiste. La réflexion de Balthasar est infiniment plus vaste et recèle une autre dimension. Elle pose le problème de l'esthétique, du rapport entre art et beauté, principalement autour de la question de l'image plastique au Moyen Âge. Car si la beauté est une propriété de l'être, ou de la nature, cela ne nous dit encore rien sur l'œuvre d'art. Peut-on unifier la perception de la beauté naturelle avec la doctrine des œuvres d'art pour construire une esthétique? Des théoriciens comme Umberto Eco ont soutenu que c'était possible. Ils extrapolent avec érudition à partir de fragments sur la perception du beau ou sur l'ontologie des œuvres d'art, à partir d'extraits de critique d'art ou de manuels de peinture, pour dégager l'esthétique implicite des médiévaux. Mais cette belle extrapolation se heurte à l'histoire, et les historiens de l'art ont beau jeu de nous signaler qu'une telle esthétique unifiée n'existe que dans l'œuvre de De Bruyne et d'U. Eco²¹. Ils nous mettent en garde : avant les temps modernes, avant « l'époque de l'art », l'artiste n'avait pas un statut différent de l'artisan, les beaux-arts n'existaient pas comme tels, et les œuvres d'art n'étaient pas destinées à un simple plaisir esthétique, mais à manifester une

19. DE BRUYNE, *Études d'esthétique médiévale*, 3 vol., Bruges, 1946 ; J. MARITAIN, *Art et scolastique*, Paris, 1965⁴ (1920) ; E. GILSON, *Elements of christian Philosophy*, Doubleday, New York, 1960, p. 159-163 ; voir O. BOULNOIS, « La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco à saint Thomas d'Aquin, et retour », *Le Souci du passage, Mélanges offerts à Jean Greisch*, éd. P. Capelle, G. Hébert, M.-D. Popelard, Paris, Éd. du Cerf, 2004, p. 414-442.

20. *Wahrheit*, trad. fr. *Phénoménologie de la vérité, La Vérité du monde*, trad. R. Givord, Paris, 1952, III.C.2. « Le Vrai, le Bien, le Beau », surtout p. 212-214.

21. Umberto ECO, *Il problema estetico in san Tommaso*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1956.

PHILOSOPHIE _____ **Olivier Boulnois**

vérité ou à susciter la vénération²². C'est au contraire dans l'époque de l'art, après la fondation en Italie d'une Académie des arts, que se développe une théorie unifiée des beaux-arts, qui deviendra au XVIII^e siècle, avec Baumgarten, l'esthétique.

Précisément, en proposant avec *La Gloire et la Croix* une « esthétique théologique » Balthasar déplace profondément le problème : il envisage une doctrine du beau qui n'a de sens que comme voie d'accès à Dieu. Dans l'esprit d'Augustin, auteur d'un traité sur le beau (malheureusement perdu), il donne donc un nouveau centre de gravité à la doctrine du beau, en l'incluant dans l'expérience de la conversion, du retour vers Dieu. Celui-ci est bien plus pertinent historiquement. Balthasar donne le point de fuite de tous les fragments qui nous restent : toutes les miettes que les « esthéticiens » ont essayé de regrouper en une théorie unifiée n'ont de sens que parce qu'elles renvoient au centre, qui est le divin. Au Moyen Âge, il y a bien une théorie du beau, mais elle n'est pas purement philosophique, elle s'insère dans un cadre théologique, comme voie vers l'invisible à travers le visible.

Or là encore, dans *La Gloire et la Croix*, le concept central est celui de figure (*Gestalt*). La vérité inaccessible et inépuisable de Dieu se dessine en de nombreux profils, dont l'ensemble constitue une histoire des images au sens large (Balthasar y inclut les images littéraires). Dans cette perspective, l'image primordiale est la figure du Christ. Jésus, comme image de Dieu, est à la fois l'homme parfait et l'image définitivement donnée par Dieu de lui-même²³. – À la suite de Balthasar, nous pouvons donc comprendre tout l'art occidental comme une tension entre l'image et l'invisible, entre la limite et l'infini, entre la figure et l'infigurable divin. Comme l'a rappelé avec éloquence Malraux, l'essentiel du patrimoine mondial a une dimension religieuse. Ce que nous appelons, souvent improprement, art, est un dialogue avec l'invisible. Or avec la disparition du paganisme, l'art occidental a cessé d'avoir pour fonction la mise en présence des dieux. Il a eu pour particularité de saisir cette visée de l'invisible par rapport au christianisme – en lui, contre lui ou dans ses marges.

Nous pouvons en particulier interpréter dans ce sens la tension entre le figuratif et le non-figuratif. Dans l'économie de l'image

22. Voir Hans BELTING, *Bild und Kult*, Munich, 1990 ; trad. fr. *Image et Culte, Une Histoire de l'art avant l'époque de l'art*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.

23. *Theologik* II, p. 68 ; *La Théologique* II, II. A.3, p. 76.

Le nom et l'image de Dieu

occidentale, la tension entre l'image et l'absolu correspond à une tension essentielle entre la figure du Christ et l'invisibilité de Dieu. Sur ce point, la théologie médiévale s'organise autour de deux pôles, Augustin et Denys. – Augustin pense que l'on n'accède au divin qu'en se détournant du visible, du sensible, en rentrant dans l'âme invisible, pour atteindre Dieu dans l'intelligible, au-delà de l'âme, « *interior intimo meo* », plus intime à moi-même que moi-même. L'idéal augustinien est un idéal de transparence. L'on reconnaît Dieu à son invisibilité. Aucun intermédiaire sensible ne le montre : « Quand on le croit absent, il est vu, et quand il est présent, il n'est pas vu. ²⁴ » Ainsi, il se présente comme un objet transparent : si l'on ne voit pas Dieu, on le voit comme il convient. Mais s'il est vraiment présent, il est invisible. Dieu a bien une forme, mais c'est une forme intelligible. Toute vision de Dieu dans l'au-delà sera une intuition intellectuelle, sans images. La parole proférée et le verbe mental constituent donc les principales voies d'accès à Dieu ²⁵.

Denys, au contraire, pense que Dieu est absolument sans forme, au-delà de toute forme, même intelligible. Il ne se rend visible que par des apparitions, les théophanies, qui sont des manifestations proportionnées aux capacités des voyants. La vision de Dieu n'est donc jamais un pur face-à-face intelligible comme chez Augustin, même dans l'au-delà : elle implique toujours un intermédiaire, la vision d'autre chose que Dieu. C'est en même temps un voilement, puisque l'essence de Dieu en soi restera toujours invisible, et au-delà de notre intelligence. La connaissance de Dieu est toujours une vision de sa dissemblance, une figuration de l'infigurable. L'éloge des formes imaginaires, difformes ou monstrueuses, qui ne ressemblent à rien de visible, et auxquelles correspond tout le bestiaire roman, est donc un leitmotiv de la tradition dionysienne.

Il revient au Moyen Âge d'avoir orchestré ce débat fictif entre Denys et Augustin, dans ce qu'on pourrait appeler « la grande controverse autour de la visibilité de Dieu », notamment dans le débat entre Jean Scot et Hugues de Saint-Victor. *Or Balthasar prend parti pour Denys et Jean Scot, pour les médiations sensibles et contre la transparence*. Dans *Théologiques II* il s'élève contre une vision trop spiritualiste du Verbe divin. Il insiste sur sa visibilité, et

24. *De Videndo Deo*, § 18 ; éd. Schmaus, p. 13.

25. Voir le *Sermon DENYS II*, dans *Miscellanea Agostiniana*, Romae, 1930, p. 11-17.

PHILOSOPHIE _____ **Olivier Boulnois**

critique (discrètement) la position d'Augustin, pour qui le Verbe est une image de Dieu égale à l'original, donc purement intelligible et non sensible²⁶. La question des images matérielles repose sur un socle anthropologique ; elle dépend d'une conception de l'homme : si l'on conçoit l'homme comme un être purement rationnel, il n'a pas besoin d'images pour se rapporter à Dieu ; en revanche, si l'on met l'accent sur sa dimension corporelle, sensitive – et Balthasar ne manque pas de le faire –, toutes les formes de médiation sensible seront les bienvenues pour reconduire à Dieu. Mais Balthasar ne se prononce pas sur le débat entre dissemblance et figuration.

L'enjeu de cette controverse est important : est-ce par la parole seule que nous accédons à Dieu ? Ou bien l'image peut-elle nous en donner une figure ? Cette image peut-elle être le vecteur d'une connaissance humaine, d'un amour, d'une vénération ? – Pour aller droit au but, je partirai du point de vue d'un adversaire farouche de l'image au Moyen Âge, saint Bernard. On connaît sa sainte colère contre l'ornementation des cloîtres de l'abbaye de Cluny. On a maintes fois décrit la beauté ascétique, sans image, et sublime, des abbayes cisterciennes. On sait moins que la critique de Bernard ne portait pas sur les églises paroissiales. Bernard nous en donne le motif : « En outre, que vient faire dans les cloîtres, *devant des frères qui savent lire*, cette ridicule monstruosité, cette extraordinaire beauté difforme et cette belle difformité ?²⁷ » Les moines, « qui savent lire » ont accès à la révélation d'une manière supérieure à ceux qui s'en tiennent aux images visibles ; les non-moines qui ne savent pas lire, se contenteront des images de leur église paroissiale. Comment expliquer cela ? Tout simplement parce que la lecture donne accès à une représentation mentale de Dieu, plus parfaite que les représentations sensibles. La seule image pertinente de Dieu n'est pas une image matérielle, mais l'âme, qui est seule capable de recevoir Dieu, ou d'en avoir des représentations intelligibles²⁸.

26. Voir déjà *Die Wahrheit*, trad. fr. R. GIVORD, *Phénoménologie de la Vérité, La vérité du monde*, Paris, 1952, III. A. 2. p. 136 : l'essence « ne peut se révéler qu'en apparaissant en images » ; *Herrlichkeit*, II/1, p. 135, tr. fr. *La Gloire et la Croix*, II/2, p. 121 : « ce qui manque à l'essentialisme platonico-augustinien » ; et surtout *Theologik II*, « Unwort und Überwort » (Non-parole et sur-parole), p. 98-116, trad. fr. p. 118-119.

27. BERNARD, *Apologia* XII, 28.

28. BERNARD, *In Dedicazione Ecclesiae, Sermo 2, Opera V, Sermones II*, Rome, 1968, p. 376, § 2.

Le nom et l'image de Dieu

Le refus des images sensibles n'est donc pas un rejet de toute image, mais l'affirmation que Dieu n'est accessible que dans une image invisible et intelligible, l'âme humaine. Même saint Bernard ne dit pas qu'il faut se passer d'une image de Dieu, mais qu'il faut parvenir à une image transparente et sans figure. Par conséquent, il ne sort pas du débat entre deux sortes de formes, l'image figurative et la forme intelligible.

Cette tension, l'art du xx^e siècle l'a de nouveau connue. Pensons à Malévitch, qui écrivait dans *Dieu n'est pas déchu* : « Ce que nous appelons Réalité est l'infini qui n'a ni poids, ni mesure, ni temps, ni espace, [...] et n'est jamais tracé pour devenir une forme. Elle ne peut être ni représentée ni connaissable.²⁹ » La tâche de l'homme est donc de s'arracher aux figures du monde sensible, et d'appréhender la forme divine, irréprésentable, incirconscribable du monde. Et l'on se souvient que Michel Henry écrivait, à propos de Kandinsky, dans *Voir l'invisible* : « Toute peinture est abstraite », parce que tout art « accomplit la révélation en nous de la réalité invisible », il est même « le seul salut possible » « La peinture abstraite nous reconduit à la source de toute peinture – bien plus [...] elle nous permet seule de comprendre la possibilité de celle-ci, parce qu'elle est le dévoilement de cette possibilité.³⁰ » Il faudrait encore citer Rothko : « Sans les monstres et les dieux, l'art ne peut offrir le spectacle de notre destinée. La dimension la plus profonde de l'art traduit cette frustration [...] Je crois que la question de l'abstraction ou de la figuration ne s'est jamais posée. Il s'agit en fait de mettre fin à ce silence et à cette solitude, de respirer et de tendre les bras à nouveau.³¹ »

Il est donc simpliste et trompeur d'identifier l'art abstrait à une nouvelle forme d'iconoclasme, dirigée contre la théologie de l'icône. D'abord parce que le débat est ici plus fondamental et plus ancien que celui sur la vénération : il s'agit de la nature des formes, et non de leur usage (vénération ou idolâtrie ?). Mais surtout parce que la tension entre figure et non-figuratif est en réalité interne au christianisme : elle était formulée dès le Moyen Âge. Si l'art

29. MALÉVITCH, *Dieu n'est pas déchu, L'Art, l'Église, la Fabrique*, (Vitebsk, 1922) § 11, cité par A. BESANÇON, *L'Image interdite*, Fayard, 1994, Gallimard, Folio Essais, p. 678.

30. M. HENRY, *Voir l'Invisible*, Paris, F. Bourin, 1988, p. 41 et 12.

31. M. ROTHKO, « The Romantics were prompted », *Possibilities, 1947-1948*, trad. dans *Mark Rothko, musée d'Art moderne de la Ville de Paris*, 14 janvier-18 avril 1999, p. 260-261.

PHILOSOPHIE Olivier Boulnois

contemporain s'inscrit dans le même débat entre figure et non-figure, cela n'implique pas que l'art abstrait soit né d'un nouvel iconoclasme, d'un rejet théosophique de la figuration chrétienne³². Mais il renvoie à une difficulté essentielle de la théologie : le Verbe est-il une image visible ou une image spirituelle, invisible, du divin ? L'art abstrait n'est pas moins chrétien, ou plus anti-chrétien que l'art figuratif, il répond autrement à la question théologique de l'image.

L'esthétique théologique hésite entre deux directions, car l'art non-figuratif, non moins que l'art figuratif, peut renvoyer au divin, en suscitant une expérience intérieure ou en évoquant une présence invisible. C'est pourquoi, même s'il ne prend pas parti dans ce débat, Balthasar donne aussi les moyens de comprendre les enjeux théologiques de l'art contemporain.

III. Nécessité d'une médiation : image et parole

La question du nom et la question de l'image restent-elles séparées ? Bien au contraire, elles ont le même centre. Balthasar cite à ce propos Augustin : « C'est que la Parole est une figure (*forma, Gestalt*, dans la traduction de Balthasar), une figure non figurée (*non formata*), mais figure de tous les figurés.³³ » Au centre, la parole et l'image se rejoignent, dans un silence sans voix et une forme plus haute que toutes les images sensibles.

Quel lien y a-t-il entre un langage juste sur la transcendance de Dieu et une belle image de la beauté divine ? Historiquement, celui-ci est étroit : ce sont les adversaires les plus rigoureux de la nomination de Dieu qui combattent le plus fortement les images. Le cas de saint Bernard en est un exemple éclatant. Un exemple iconographique a été magistralement étudié : il s'agit de l'interdiction de représenter Dieu dans sa seule divinité, c'est-à-dire Dieu le Père. On a pu montrer comment cet interdit avait été (tardivement) enfreint³⁴. Cette infraction à l'interdit équivaut en peinture à l'oubli de Dieu (c'est-à-dire à l'oubli de sa transcendance). Il débouche sur l'épuisement de la figure (divino-humaine) de Dieu dans l'art.

32. Contre A. BESANÇON, *L'Image interdite*, op. cit.

33. *Sermon* 117, 23 (PL 38, 662) cité dans *Theologik* II, p. 108 ; trad. fr., p. 126.

34. F. BOESPFLUG, « Apophasisme théologique et abstinence figurative. Sur l'« irreprésentabilité » de Dieu (le Père) », *Revue des sciences religieuses*, 72/4, 1998, p. 425-447.

Le nom et l'image de Dieu

Il faut citer ici la retenue de saint Anselme avant d'aborder le mystère divin : « Voici encore ce qui me retient beaucoup de répondre à ta demande : non seulement la matière (à traiter) est de grand prix (*pretiosa*), mais, s'agissant de Celui dont la forme est plus belle (*specioso*) "que celle des enfants des hommes" (*Psaume* 44, 3), elle est de surcroît belle par une raison plus haute que les intellects humains. Je crains donc, moi qui ai coutume de m'indigner devant les mauvais peintres, quand je les vois peindre le Seigneur lui-même sous une figure difforme, qu'il m'arrive la même chose si j'ose graver sur mes tablettes, une matière si gracieuse, par une dictée sans art et digne de mépris.³⁵ » La beauté insurpassable de Dieu provient de sa nature plus haute que tout ce qui est accessible à l'intellect humain. C'est pourquoi la même indignation doit s'emparer de nous quand on parle de Dieu d'une manière inadéquate, que lorsqu'on le peint sous une forme laide. Ce n'est pas une simple métaphore : Anselme sait que la connaissance de Dieu, comme l'art de peindre, s'enracine dans la forme divine : le croyant en quête d'intelligence comme le peintre en quête de beauté se doivent d'être fidèles à l'essence, qui ne fait qu'un avec la beauté invisible de Dieu.

Et pourtant, on le sait, Anselme a finalement cédé à la demande de son interlocuteur, Boson. Il l'a fait dans l'assurance que la pensée de l'homme opère à la lumière de la raison divine dont elle est l'image, mais aussi dans la crainte de lui être infidèle. – La même crainte devrait s'emparer de nous, comme de toute personne parlant de Dieu. Il y a bien sûr un lien entre la théologie et la théorie de l'image. C'est encore cela que Balthasar voulait souligner en insistant sur la réciprocité des transcendants ; en l'occurrence, le vrai et le beau s'impliquent l'un l'autre. La manifestation en image est déjà une forme de langage. Et inversement, le langage s'accompagne toujours d'images mentales : un discours sur Dieu véhicule une image de Dieu. Même Luther l'admet, lui pour qui Dieu se révèle sous l'apparence contraire (*sub contrario*), comme ce « qui n'a ni apparence ni beauté pour attirer nos regards » (*Isaïe* 53, 2) : la parole de Dieu s'accompagne d'images mentales. « Si je l'entends [le Christ] ou si j'y pense, il m'est impossible de ne pas m'en faire une image dans mon cœur.³⁶ » Celle-ci est une expression aussi naturelle

35. *Cur Deus Homo?* ch.1, éd. Schmitt, *Opera Omnia*, p. 49.

36. *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament*, 1525 (WA 18, 8).

PHILOSOPHIE _____ **Olivier Boulnois**

et nécessaire que celle d'un reflet dans le miroir. Porter l'image de Dieu en son cœur est un signe de fidélité à sa parole. Ainsi, tout discours sur la vérité de Dieu s'accompagne d'une appréhension plus ou moins voilée de sa beauté. La construction de la théologie comme discipline a exigé une iconologie : nous pouvons le voir chez Jean Scot Érigène et Hugues de saint Victor. Et inversement, l'aniconisme se lie avec le silence sur les noms divins, nous le voyons chez saint Bernard.

Conclusion

Depuis que Balthasar a construit une « esthétique théologique », il faut accorder autant d'attention à l'adjectif « théologique » qu'au nom auquel il se rapporte. En effet, Dieu ne se révèle pas seulement à travers la beauté du monde, mais aussi par sa parole dans l'histoire, par les noms qu'il se donne. La théologie n'échappe aux bavardages prétentieux et aux disputes stériles que si elle médite avec rigueur la transcendance divine, qui dépasse infiniment tout ce que l'on peut en dire. L'image et la parole ont le même statut : renvoyer à ce qui les dépasse, à l'invisible et à l'ineffable. Si la véritable esthétique est théologique, la véritable théologie est une esthétique : elle respecte la beauté de Celui qu'elle désigne. Sans la beauté de la liturgie, – et sans la beauté de l'espace où celle-ci se déploie –, elle n'a, au sens propre, pas lieu d'être.

Sans une réflexion théologique approfondie, on ne sait pas ce que signifie véritablement l'image. Mais sans recherche de la beauté, il n'y a pas vraiment de discours sur Dieu.

Olivier Boulnois, membre du comité de rédaction francophone de *Communio*, marié, quatre enfants. Principales publications : *Être et Représentation, Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris, PUF, 1999 ; *Sur la science divine* (en collaboration avec J.-C. Bardout), Paris, PUF, 2002.

Vincent CARRAUD

La Gloire et la Croix et l'histoire de la métaphysique

La *Gloire et la Croix* et, de façon générale, la Trilogie balthasarienne s'offrent à la lecture de l'historien de la métaphysique selon deux approches possibles. La première met de côté la visée propre à l'auteur – en l'occurrence rien de moins que sa théologie – pour faire son bien des nombreuses monographies, consacrées à tel ou tel philosophe, qui sont insérées dans l'œuvre. Ainsi peut-on aisément tirer profit de la pénétration avec laquelle Balthasar lit Platon, Boèce ou l'école de Chartres, Suarez, Kant ou Heidegger. Pour féconde que soit cette manière de butiner dans la *Trilogie*, elle n'en est pas moins insuffisante, frustrante même, puisqu'elle se prive *a priori* de l'intelligence qu'apportent les monographies au tout, et de celle que la perspective d'ensemble apporte à chaque monographie. Ainsi, faire son miel des interprétations que Balthasar donne des philosophes, quelque savoureux qu'il soit, contredit un des principes du maître : l'intégration, *das Ganze im Fragment*¹.

La seconde modalité selon laquelle un historien de la philosophie peut envisager la Trilogie consiste au contraire à aller droit au rapport qu'entretient à la métaphysique le projet accompli par une (théo-)esthétique, une (théo-)dramatique et une (théo-)logique.

1. Selon le titre d'un des livres de BALTHASAR, Einsiedeln, 1963, tr. fr. Paris, DDB, 1970.

PHILOSOPHIE _____ **Vincent Carraud**

C'est à ce programme constitutif, annoncé et récapitulé aux articulations décisives des trois parties, et ressaisi dans l'*Épilogue*, que nous nous intéresserons ici, laissant à de plus amples travaux l'examen de sa mise en œuvre multiforme, dans les analyses de telles ou telles doctrines philosophiques. Or, de ce point de vue, que l'œuvre de Balthasar soit immense, englobante et convergente n'empêche pas sa pensée d'être *tranchante* – ce qu'une réception de son œuvre en termes de culture peut faire oublier, quand bien même elle obéirait à l'image chère à Balthasar des *spolia aegyptiorum*, les ors des philosophes réorientés en ostensor². Qu'elle soit tranchante, c'est ce que nous voudrions montrer, à partir du rapport que la « Trilogie » entretient avec l'histoire de la philosophie : Balthasar tranche en métaphysique, quelquefois il retransche en métaphysique, peut-être même s'efforce-t-il de retrancher de sa propre théologie la métaphysique elle-même, rigoureusement entendue comme science de l'étant en tant qu'étant.

Balthasar et Spinoza – Spinoza, celui dont l'idée adéquate « a fait disparaître toute gloire [...] : des attributs inconnus de Dieu rien ne rayonne » (IV, t. 3, 239) – ont sans doute peu de choses en commun. Une au moins : la violence du coup de force par lequel s'inaugure leur grand œuvre. Spinoza commençait par une définition de la *causa sui*, concept contradictoire et avancé sous de multiples conditions par Descartes, pour l'identifier à ce qui jusque là constituait l'argument même de la preuve ontologique : que son essence implique son existence – alors même qu'on allait apprendre que la cause relevait de l'efficience. Bref, un triple coup de force ouvrait l'*Éthique*, pourtant énoncé avec la simplicité de ce qui va de soi. Mais on sait par ailleurs la légèreté dont Spinoza fait preuve en matière d'histoire de la philosophie ; sa désinvolture était du reste servie par une connaissance assez limitée de l'histoire de la philosophie. Spinoza n'était pas l'homme le plus cultivé de son temps, il s'en faut de beaucoup.

Pour Balthasar, il est plus difficile d'invoquer les lacunes de sa culture philosophique, et il n'est pas très facile non plus de mettre

2. Voir par exemple *La Gloire et la Croix*, IV, t. 2, 7 ; rappelons que le volume IV de la traduction française traduit le volume III, 1. de l'édition allemande (le volume III, 2. de l'édition allemande comprend les deux tomes de la *Théologie*). Désormais, l'indication du volume sans autre précision renvoie à *La Gloire et la Croix* (IV renvoie donc au *Domaine de la métaphysique*), que nous faisons suivre de l'indication de la page.

La Gloire et la Croix et l'histoire de la métaphysique

en avant sa désinvolture intellectuelle. C'est cependant un coup de force d'une semblable ampleur qui marque la première phrase de *La Gloire et la Croix*³ : « On a tenté, dans cet ouvrage, de développer la théologie chrétienne à la lumière du troisième transcendantal, c'est-à-dire de compléter la considération du vrai et du bien par celle du beau : *die Sicht des Verum und des Bonum zu ergänzen durch die des Pulchrum* » (I, 11). Balthasar se livre en effet à un quadruple coup de force, témoignant par là de ce que Jean-Yves Lacoste relevait comme une « insolence incontestable à l'égard de l'histoire de la philosophie » :

1. En situant d'emblée une étude de théologie dans l'horizon de la métaphysique, et d'une métaphysique datée, et même apparemment obsolète. En posant :

2. qu'il y ait trois transcendants ;

3. que le beau soit un transcendantal. Là est le fond de l'affaire, dont toute la charge, comme on le sait, reviendra au concept de figure, *Gestalt*, et à sa fonction dans une phénoménologie du beau ;

4. ce faisant, l'*ens* lui-même disparaît, avec l'un, de la liste des transcendants – puisque, ramenés à trois, le beau a pris sa place.

Revenons-y.

1. Le grand œuvre de Balthasar est de théologie. Or mentionner d'emblée les transcendants⁴, c'est inscrire le travail qui s'ouvre dans un rapport à l'histoire de la métaphysique considérée dans la longue durée – c'est même, pour une œuvre qui ne se veut pas d'histoire, prendre le risque d'un anachronisme constitutif : on a peut-être remarqué que, dans cette première phrase, Balthasar nomme les transcendants en latin, renforçant ainsi leur entente scolaire, c'est-à-dire scolastique. À une époque – il y a quarante ans – où un certain nombre de théologiens s'efforçaient de détacher la théologie de l'emprise de la métaphysique, Balthasar situait d'emblée son projet dans l'horizon de la métaphysique, et d'une

3. Ce coup de force a été remarqué par Jean-Yves LACOSTE, « *Minima balthasariana*. Fragments d'un séminaire. I. Du phénomène à la figure », *Revue thomiste*, 1986, 4, p. 606-616 ; on évaluera aisément la dette des pages qui suivent envers ces *minima*.

4. Mario SAINT-PIERRE, dans *Beauté, Bonté, Vérité chez Hans Urs von Balthasar*, Paris, Éd. du Cerf, 1998, relève 149 passages dans *La Gloire et la Croix* où il est question des transcendants, pour 50 environ dans la *Dramatique divine* et 35 dans la *Théologie* (p. 250).

PHILOSOPHIE _____ **Vincent Carraud**

métaphysique très largement datée. La doctrine des transcendants naît probablement dans le premier quart du XIII^e siècle avec la *Summa de bono*, du chancelier Philippe, dans un contexte néoplatonicien et avicennien⁵, et se développe de Thomas d'Aquin et Duns Scot à la scolastique moderne⁶.

2. Qu'il y ait trois transcendants. La scolastique, qu'elle soit médiévale ou moderne, connaît six transcendants. Saint Thomas lui-même, dans un passage célèbre du *De Veritate*, en énumère six, dans l'ordre suivant : « ens, res, unum, aliquid, bonum, verum » (*De Veritate*, qu. 1, a. 1, resp.). Six, et pas un de plus⁷ ; Suarez y insistera : « On a l'habitude de dénombrer six transcendants [...]. On en déduit visiblement qu'il y a cinq passions de l'étant, puisque tel est le nombre des prédicats qui sont convertibles avec l'étant, et pas plus, *et non plura*.⁸ » Mais il arrive aussi à saint Thomas, comme dans le *De Potentia* ou dans un autre passage du *De Veritate*⁹, de

5. Voir dom Henri POUILLON, « Le premier traité des propriétés transcendantales. La "Summa de bono" du chancelier PHILIPPE », *Revue néoscholastique de philosophie*, 42, 1939, p. 40-77.

6. Voir Jean ECOLE, « Contribution à l'histoire des propriétés transcendantales [sic] de l'être », *Filosofia oggi*, 76, 4, 1996, p. 367-394, puis Jean-François COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990, p. 355-393 et Ludger HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hambourg, Felix Meiner, 1990.

7. Mario SAINT-PIERRE, *op. cit.*, p. 233-238, a commenté de façon convaincante la deuxième partie d'*Épilogue* en tant qu'elle fait droit aux six transcendants, successivement : *res, aliquid, unum, pulchrum, bonum, verum* – six, donc sept, puisque l'*ens* n'appartient pas à cette liste ! Sur les transcendants dans la Trilogie, on lira avec profit toute la « Quatrième voie d'accès » du livre de Mario SAINT-PIERRE, p. 233-330. *Épilogue* offre cependant une difficulté particulière dans la mesure où BALTHASAR s'y livre délibérément à une présentation « thomiste », voire à une réécriture thomasiante du projet initial de la Trilogie – on pourrait essayer de mesurer les écarts entre le texte même de *Herrlichkeit* et la manière dont il en parle 26 ans plus tard dans *Épilogue*. Peter HENRICI nous signale la proximité de rédaction d'*Épilogue* (publié en 1987) avec celle de la conférence prononcée à Madrid le 10 mai 1988 (publiée dans la *Revue des Deux mondes* en octobre 1988, p. 100-106), qui s'adressait à des universitaires de tradition scolastique et fait l'hypothèse que la préparation de celle-ci a rejailli sur l'*Épilogue*.

8. *Disputatio metaphysica* III, s. 2, n. 1 ; Vivès, t. 25, 107.

9. *De Veritate*, qu.21, a.3, resp. ; *De Potentia*, qu. 9, art. 7, ad 6um ; voir aussi *Super libros Sententiarum*, l. I, dist. 8, qu.1, art. 3, c.

La Gloire et la Croix et l'histoire de la métaphysique

n'en retenir que quatre : « ens, unum, bonum, verum », anticipant ainsi Fonseca ou Suarez qui considéreront *res* et *aliquid* comme des simples synonymes d'*ens*. Pour n'admettre que trois transcendants, il faut non seulement séparer de cette liste l'*ens* comme premier terme connu dont on peut prédiquer les autres, ce que fait déjà saint Thomas, mais aussi modifier la problématique thomiste elle-même afin de concevoir les transcendants comme des *passiones entis*, des affections de l'*étant*. Dans ce cas, trois transcendants en effet sont en général tenus pour les affections simples de l'*ens*.

3. Que le beau soit un transcendantal. Les trois transcendants qui sont ainsi convertibles avec l'*étant* sont l'un, le vrai et le bien. Du beau, il n'est pas question dans la liste des transcendants. Et d'ordinaire, pour les dominicains comme pour les franciscains du XIII^e siècle¹⁰, le beau était généralement subsumé sous le bien, comme sa modalité, c'est-à-dire en tant qu'appréhension du bien désiré¹¹. Le coup de force est ici de nouveau stupéfiant – c'est ce point sur lequel Jean-Yves Lacoste a insisté pour lire en phénoménologue *La Gloire et la Croix*, c'est-à-dire sous la considération du beau comme ce dont l'apparaître n'est pas distinct de l'être, c'est-à-dire du beau comme l'apparaissant en intégralité. Balthasar est parfaitement conscient de l'audace d'une *interprétation* qui s'étend sur

10. Le dossier se trouve pour l'essentiel dans l'étude classique de dom POUILLON, parue en deux livraisons : « Le premier traité des propriétés transcendantales. La "Summa de bono" du chancelier PHILIPPE », art. cité *supra* et « La beauté, propriété transcendantale chez les scolastiques (1220-1270) », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 15, 1946, p. 236-329. Un *a priori* gouverne malheureusement ce dossier savant, ainsi mis au service d'une thèse néo-scholastique énoncée d'emblée sous l'autorité du P. SERTILLANGES, de J. MARITAIN *et alii* (malgré l'opposition du cardinal MERCIER ou du père DE MUNNYNCK) : le beau est un transcendantal. Aussi se conclut-il en niant l'explicite des textes cités.

11. C'est là la position de saint Thomas, pour qui le beau est un aspect du bien : voir principalement *Sentences*, I, d. 31, q. 2, a. 1, ad 4^{um} ; *Somme de théologie*, IaIIae, q. 27, a. 1, ad 3^{um} ; *De Veritate*, q. 22, a. 1, ad 12^{um}. Pour saint THOMAS, il est impossible que le beau soit un transcendantal, car sa théorie des transcendants se fonde sur l'articulation des facultés humaines : le vrai comme objet de l'intellect, le bien comme objet de la volonté ; il n'y a pas de troisième faculté humaine, qui serait la faculté propre de l'impensable transcendantal beau : voir Olivier BOULNOIS, « La beauté d'avant l'art. D'Umberto Eco à saint THOMAS D'AQUIN, et retour », in *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, textes réunis par P. Capelle *et al.*, Paris, Éd. du Cerf, 2004, p. 425-426.

PHILOSOPHIE _____ **Vincent Carraud**

l'ensemble de l'histoire de la philosophie¹², et il mentionnera après-coup « la controverse sur la transcendantalité du beau »¹³. Mais surtout, il est le premier à en prendre acte, qui s'efforcera, en historien dans *Fächer der Stile et Im Raum der Metaphysik*, d'en atténuer la violence théorique. Ainsi l'érudition médiévale vient-elle au service de la vision d'ensemble de *La Gloire et la Croix* pour autoriser de citer le beau parmi les transcendants. Deux lieux exceptionnels sont alors convoqués : a) un passage, *unique* dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, qui, décontextualisé, semble favoriser la distinction du beau et du bien et poser l'autonomie du beau en tant que « id quod visum placet »¹⁴, ce dont la vue même est cause de plaisir ; b) un autre passage *unique* du corpus bonaventurien, dans la *Somme de frère Alexandre*¹⁵, où le beau est considéré comme un transcen-

12. Voir I, 32. Avant même les Pères, c'est le recours à l'Antiquité, à commencer par PLATON (« le *kalon* est coextensif à l'être, c'est un transcendantal », IV, t. 3, p. 162), qui va *évidemment* donner raison à BALTHASAR, en dépit de l'absence d'une doctrine des transcendants constituée comme telle : voir tout le premier volume de *Im Raum der Metaphysik* – mais la difficulté est alors autre part : c'est celle du rapport entre Dieu et le divin (*théion*), selon le neutre employé par saint Paul lui-même (*Actes* 17, 29).

13. Voir la « note sur l'ensemble de l'œuvre » qui ouvre *La Théologique (Vérité du monde, 17)* – il s'agit, là encore, d'une (auto-)relecture de 1985.

14. *Somme de théologie*, Ia p., q. 5, a. 4, ad 1^{um} : « on appelle belles les choses qui, étant vues, plaisent » – étant vues, c'est-à-dire en tant qu'elles sont connues ; dans le beau, c'est la *connaissance* de la chose qui plaît. Certains interprètes, comme MARITAIN, ont estimé que l'on pouvait librement augmenter la liste des transcendants, et que, pour saint THOMAS, le beau était un transcendantal ; voir *Art et scolastique*, Paris, Rouart, 1920, p. 45-46 et n. 63 bis, p. 265-268. C'est également le cas de dom POUILLON et d'Edgar DE BRUYNE, *Esquisse d'une philosophie de l'art*, Bruxelles, Dewit, 1930, et surtout *Études d'esthétique médiévale*, Bruges, De Tempel, 1946, 3 tomes (pour saint Thomas, t. III, chap. X) – rappelons que DE BRUYNE est le premier nom propre cité dans *La Gloire et la Croix* ! Les pages de *Im Raum der Metaphysik* consacrées à THOMAS D'AQUIN se ressentent de l'influence de DE BRUYNE, par exemple IV, 2, 75 et 85. Olivier BOULNOIS, art. cité p. 416-431, analyse les raisons de ce surcommentaire chez MARITAIN et DE BRUYNE et sape les fondements de cet acharnement à inventer une doctrine du beau transcendantal qui ne se trouve pas chez saint THOMAS.

15. Connue comme traité des transcendants du codex d'Assise, *De transcendantalibus entis conditionibus* (éd. D. Halcour in *Franziskanische Studien*, 41, 1959, p. 41-106) qui est « peut-être » une œuvre du jeune BONAVENTURE. BALTHASAR s'appuie ici sur H. POUILLON, étude citée, et sur D. HALCOUR, *Die*

La Gloire et la Croix et l'histoire de la métaphysique

dantal – mais au titre d'un raisonnement, et non explicitement¹⁶ – ou du moins comme ce qui *circule* autour de toute cause, donc ce qui circule autour des transcendants¹⁷. L'originalité et la puissance de l'entreprise balthasarienne requéraient-elles ce double ancrage, à la fois microscopique et discutable? Certes non. Aussi peut-on être enclin à considérer que ces pages, où Balthasar cite des textes donnés par certains néothomistes qui tenaient à ce que le beau soit un transcendantal, si l'on peut dire, à part entière, et reprend quelques-uns de leurs arguments, valent d'abord pour leur intérêt stratégique dans l'ensemble du grand œuvre. Enfin on n'a sans doute pas assez remarqué que la culture allemande depuis Goethe et Kant¹⁸, et plus encore Schiller (*Die Künstler*) et Schelling (*Philosophie der Kunst et Philosophie und Religion*), pose comme un de ses lieux communs fondamentaux, hors de toute référence à la question de la transcendantalité du beau, la triade du vrai, du bien et du beau. Nietzsche lui-même en témoigne encore, *a contrario* : « *Das Schöne existiert*

Lehre vom Schönen im Rahmen der Transzendentalienlehre der Metaphysik der frühen Franziskanerschule von Paris, Diss. Freiburg, 1957 (voir II, t. 1, 238 et IV, t. 2, 51 et 66).

16. Voir II, t. 1 § 4, 299 s. pour l'argumentation, inductive et déductive, que mène BALTHASAR à la suite de Karl PETER, *Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura*, Diss. Bâle, 1961. Il n'en reste pas moins très prudent, centrant son étude sur le concept d'*expressio* et sur la nécessité première d'examiner les deux triades *modus-species-ordo* et *mensura-numerus-pondus* pour construire des « analogies de la beauté », « si l'on doit réellement considérer le beau comme un transcendantal authentique » (*ibid.*, 301). Une des difficultés pour considérer le beau comme un transcendantal vient d'un élément de sa définition augustinienne, *partium congruentia*: si le beau requiert des parties, il ne saurait être convertible avec les autres transcendants, simples par définition. C'est pour répondre à cette difficulté que ce passage unique de la *Summa fratris Alexandri* formule le remarquable *pulchrum circuit omnem causam* (voir note suivante).

17. *De transcendantalibus...*: « *pulchrum circuit omnem causam* » (éd. Halcour, 65 et in DE BRUYNE, III, 191); voir II, t. 1, 300 et 307 et IV, t. 2, 54 et 67. Sur ce texte, *hapax* médiéval, voir désormais Olivier BOULNOIS, *ibid.*, p. 428-429.

18. BALTHASAR remarque que la nouveauté de KANT est que la beauté libre, *pulchritudo vaga*, fait abstraction du vrai et du bien (*Critique de la faculté de juger*, § 16); par là se trouve dégagée la *ratio* distinctive du beau, et donc confirmé, et même fondé à nouveaux frais, que le beau soit un transcendantal (au sens scolastique du mot): voir IV, t. 3, 268. Sur GOETHE, SCHILLER et SCHELLING, voir les profondes analyses du même tome.

PHILOSOPHIE _____ **Vincent Carraud**

so wenig als *das Gute, das Wahre, Le Beau* est aussi inexistant que *le Bien*, ou que *le Vrai*.¹⁹ »

4. Les transcendants sont des termes convertibles avec *l'étant*. Or non seulement Balthasar a escamoté ce transcendantal qu'est l'un – ce dont il se justifiera dans la note liminaire à *Vérité du monde* et dans *l'Épilogue* en disant que sa considération était « interne » à celle des trois autres²⁰ –, pour faire place au beau, mais surtout il s'abstient totalement – au moins dans un premier temps – de dire l'évident, à savoir que les transcendants ne sont transcendants que dans le rapport qu'ils entretiennent à *l'ens*. De deux choses l'une : ou bien, par impossible, *l'ens* lui-même aurait disparu des transcendants – et de fait, c'est par son absence que brille *l'ens* dans les premières pages de *Herrlichkeit*²¹ –, ou bien il est présupposé par leur emploi même, comme le premier connu avec lequel les autres transcendants sont convertibles, donc par rapport auquel les autres transcendants sont des transcendants – ce que de nombreux passages postérieurs confirmeront évidemment. La seconde possibilité semble aller de soi, qui confirme alors l'étonnante dépendance initiale de la Trilogie balthasarienne envers la métaphysique, qui plus est, envers la métaphysique telle que la scolastique de la fin du XIII^e et du début du XIV^e siècles lui a conféré son statut. Pourtant, l'absence de toute mention de *l'ens* ici pourrait bien avoir un autre sens. Car il nous faut prendre la mesure d'un cinquième et ultime coup de force. Revenons à l'avant-propos.

5. Si *Herrlichkeit* remet la théologie sur ses rails, c'est-à-dire « sur une voie essentielle qui avait été délaissée » (I, 11), ce n'est pas dire qu'il faille négliger les autres transcendants, le vrai et le bien. Il ne s'agira donc pas d'élaborer une esthétique « au détriment des points de vue logique et éthique ». Tout au contraire, la théodrama-

19. *Volonté de Puissance*, § 804. Sur cette citation voir HEIDEGGER, *Nietzsche*, I, GA 6.1, 111 ; tr. fr. P. KLOSSOWSKI, Paris, Gallimard, 1971, p. 105. Voir déjà p. 75 et 106, tr. fr., p. 76 et 101 ; un peu plus loin, HEIDEGGER, qui n'écrit pas le terme « transcendantal », nomme la vérité, la beauté et l'être des « mots fondamentaux, Grundworte » (p. 144, tr. fr., p. 133) ; voir aussi GA 56/57, 38, GA 58, 21 et GA 17, 177 : dans toutes ces occurrences, la triade apparaît tout à fait banale.

20. Cette note le nomme « le transcendantal de base ». Mais là encore, il est frappant que ce qui intéresse BALTHASAR est aussitôt la question de sa « structure divine », à savoir : « comment l'unité absolue peut-elle être trinitaire ? ». Pour *Épilogue*, voir 33. Pour *l'unum* lui-même, voir *ibid.*, II § 4.

21. La première mention de *l'ens* se fait sous couvert de saint THOMAS, mais au nom de la distinction entre les transcendants et l'être (I, 17).

La Gloire et la Croix et l'histoire de la métaphysique

tique et la théologique sont annoncées dès l'avant-propos de l'esthétique : « Si la première [l'esthétique théologique] a pour objet principal la perception de la manifestation divine [*die Wahrnehmung göttlichen Erscheinens*], celui de la "dramatique" serait surtout le contenu de cette perception, c'est-à-dire l'*agir* [*Handeln*] divin envers les hommes, tandis que la "logique" aurait pour objet la manière divine d'*exprimer* [*Aussageweise*] cette action. C'est alors seulement que le *pulchrum* serait à sa place dans tout l'édifice : il apparaîtrait comme la manière dont le *bonum* de Dieu se donne et dont le *verum* est exprimé par lui et compris par les hommes.²² » Il s'agit donc du beau, du bien et du vrai non de l'*ens*, ou en tant qu'*ens*, ou convertibles avec l'*ens*, mais du beau, du bien et du vrai de... Dieu, qui n'est, comme Balthasar le rappelle avec force, ni un étant, ni l'être même (I, 99) ! – C'est d'ailleurs bien ce que dira le concept principal de gloire : qu'il en va de ce que la fin de *La Gloire et la Croix*, le volume *Nouvelle Alliance*, appellera étonnamment un « transcendantal théologique » ou un « transcendantal de la révélation divine »²³. Autrement dit, ce qui intéresse fondamentalement Balthasar, ce n'est pas que les transcendants déclinent les propriétés de l'étant²⁴, mais qu'ils laissent triplement percevoir Dieu, en tant qu'il apparaît (beau), qu'il agit (bien) et qu'il parle (vrai). Mais de l'étant à Dieu, n'y a-t-il pas une différence essentielle²⁵ – que l'histoire de la métaphysique a conçue diversement, et dont la solution la plus couramment admise²⁶ est celle de l'*analogia entis* –

22. I, 13. Voir *Épilogue*, 46-47 puis, pour la vérité, 53. Nous ne nous interdisons pas de citer *Épilogue*, dont le deuxième chapitre contient un exposé des transcendants, bien qu'il s'agisse typiquement d'une relecture, avec sa part de réinterprétation. Mais rappelons que le « mot de la fin » est bien donné dans les dernières lignes de *L'Esprit de vérité*.

23. Respectivement III, 2, 208 et 224 (BALTHASAR veut dire que la gloire accompagne toutes les phases et tous les degrés de la Révélation) Mais le glorieux ne se substitue-t-il pas ici purement et simplement au beau ?

24. *Épilogue*, 79. Mais cette approche restait précisément « imparfaite ».

25. Que la phénoménologie du beau soit en effet son ontologie, annulant ainsi l'écart du phénomène et de la chose en soi, laisse intacte cette différence ; Jean-Yves LACOSTE signale *in fine* la difficulté, énoncée à partir des apories du concept d'expérience esthétique : « L'on ne peut accorder à BALTHASAR sa thèse inaugurale sans rencontrer une objection majeure : des noms de l'être aux noms de Dieu, la transition pose question », *ibid.*, p. 615.

26. Quitte à être radicalement repensée, comme chez Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, Einsiedeln, 1962, tr. fr. P. Secretan, Paris, PUF, 1990. Voir aussi *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 4^e éd. Einsiedeln, 1976.

PHILOSOPHIE _____ **Vincent Carraud**

admise et retravaillée par Balthasar le premier –, différence essentielle que Balthasar, au moins dans un premier temps programmatique (et donc peut-être provisoire²⁷), négligerait purement et simplement ?

Laissons de côté les raisons de ce cinquième et radical coup de force théorique, lié au point de départ phénoménologique, et ce qu'il implique. Laissons aussi de côté son déploiement christologique²⁸. Examinons seulement ce qui concerne notre problème. Car si c'est de Dieu, et non de l'étant, qu'il en va avec les étranges transcendants balthasariens – et singulièrement avec le « transcendantal théologique » gloire –, on comprend mieux le silence sur l'étant. Et dans ce cas, il faut conclure tout autrement que nous venons de le faire. Loin en effet que le recours à l'horizon des transcendants pour réhabiliter la considération du beau marque une dépendance de Balthasar envers la métaphysique d'autant plus forte qu'elle est inaugurale, et d'autant plus déterminée qu'elle est anachronique, le choix de ces trois transcendants-là et le silence sur l'étant qui l'accompagne seraient bien plutôt l'indice d'une rupture radicale avec la métaphysique. Si présupposé il y a dans la violence initiale de *Herrlichkeit*, ce serait le suivant : de la métaphysique comme la science de l'étant en tant qu'étant, notre recherche se tiendra en marge. À l'évidence, mettre en place une esthétique, fût-elle théologique, c'est ne pas faire de métaphysique. C'est même prétendre ne pas relever de la métaphysique. *La Gloire et la Croix* se donne donc immédiatement et explicitement comme un projet non métaphysique.

Ainsi est annoncé le programme tripartite qu'accompliront, avec *Herrlichkeit*, la *Theodramatik* et la *Theologik*. On a donc affaire, au titre de l'inséparabilité des transcendants, à une esthétique, une dramatique et une logique, et non à une ontique – entendons : à une théo-esthétique (ou théo-phanie), une théo-dramatique (ou théo-praxie) et une théo-logique. On ne saurait faire plus clairement l'économie d'une théo-ontique, si l'on veut bien excuser cette appellation barbare, qui ne vise qu'à faire entendre la considération

27. La note liminaire à *Vérité du monde* repensera l'unité des transcendants au moyen de l'analogie, en les soumettant à la *divisio entis* du fini et de l'infini : dans l'esthétique, beauté / gloire ; dans la dramatique, liberté finie / liberté infinie ; dans la logique, vérité créée / vérité incréée (5). Plus tard encore, *Épilogue* explicitera cette analogie comme analogie avec la vie intra-trinitaire, et non avec l'être de Dieu (66).

28. Voir *Vérité de Dieu*, III, puis le résumé d'*Épilogue*, 76-77.

La Gloire et la Croix et l'histoire de la métaphysique

de l'*ens ut sic* : non pas une théologie ontique (pas plus qu'une théologie esthétique n'intéresse Balthasar), mais bien une ontique théologique, à laquelle serait assigné en propre le but d'une « confrontation dans la théologie dogmatique [...] de <l'étantité> et de la révélation » (I, 12). Autrement dit, décrire la réception de la manifestation de Dieu, son agir et son expression dispenserait de le *penser* comme *étant*. Bref, l'ontologie est inutile au projet théologique de Balthasar – car (portons-nous immédiatement à la fin) il va s'agir de penser bien autre chose que l'étant en tant qu'étant, à savoir l'amour.

Entendons-nous bien. Balthasar ne dit pas qu'il *faut* se passer de l'ontologie, et encore moins que l'on doit penser Dieu en faisant l'économie du concept d'être. Tout au contraire, il prend soin de se démarquer de cette position, la jugeant trop influencée par Heidegger et renvoie ses tenants à Siewerth et à Ulrich – il y revient dans deux notes explicites de *Vérité de Dieu*, à l'occasion d'une mise en garde adressée à Jean-Luc Marion en particulier²⁹. Mais si Balthasar ne dit pas qu'il *faut* se passer de l'ontologie, il s'en passe de fait !

On en trouverait la confirmation dans les tomes titrés *Im Raum der Metaphysik* : Balthasar n'y fait pas une « histoire de la philosophie », mais examine les avatars de la gloire antique *dans* l'histoire de la métaphysique. Loin d'être traitée pour elle-même comme science de l'étant, et à ce titre d'être principielle, la métaphysique y est conçue comme espace, *Raum*. Nous avons affaire à une projection de l'esthétique théologique dans l'espace de la métaphysique. Autrement dit, *Im Raum der Metaphysik*, alors même qu'il peut apparaître comme un précis de philosophie, reste entièrement gouverné par l'unique souci du beau en métaphysique. C'est pourquoi, puisque Balthasar convoque de très nombreux philosophes, les absents sont peut-être plus significatifs encore que les présents : au premier rang des absences, celle d'Aristote saute aux yeux, Aristote, pourtant le penseur de l'étant comme un et de l'étant comme vrai ! – voilà un autre exemple, et non des moindres, de ce que nous appelons trancher ou retrancher dans l'histoire de la métaphysique. Pour le dire d'un mot : l'espace métaphysique dans lequel pénètre le transcendantal gloire est celui du platonisme, entendu au sens le plus vaste. Il s'agit de ne pas l'oublier, surtout au moment où l'on

29. 146 (note 10) et 192 (note 9). Nous laissons de côté la question du sens de l'amour comme « transcendantal pur et simple » chez Siewerth (*Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln, 1957, p. 63).

PHILOSOPHIE _____ **Vincent Carraud**

lira les quelques pages consacrées à saint Thomas ; Balthasar y est d'une finesse exceptionnelle, mais sa subtilité souligne plus qu'elle ne dissimule les difficultés textuelles de la tâche, puisqu'il s'agit de majorer explicitement l'influence de Denys le pseudo-aréopagite et de saint Augustin sur celle d'Aristote³⁰. On y trouvera un portrait pour ainsi dire balthasarien de Thomas d'Aquin, penseur de la confluence des courants, de leur intégration, de leur synthèse.

Que la métaphysique soit pour Balthasar un lieu – et non pas un objet –, c'est ce qu'indiquera encore le sous-titre « Le lieu de la gloire dans la métaphysique » (IV, t. 3, 369). La corde raide du chapitre sur saint Thomas serait encore plus raide dans ce chapitre si Balthasar, si l'on permet cette comparaison sportive, ne dégagait en touche et ne se contentait de faire explicitement siennes les analyses de Ferdinand Ulrich, *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*³¹ – qui nous vaut la seule note de ce chapitre ! Jusqu'où faire droit à cette philosophie empruntée ? On comprend que la question ait préoccupé un certain nombre de thomistes, ou prétendus tels, qui se sont concentrés sur ces pages. La manière même dont Balthasar suit Ulrich – la manière de se cacher derrière Ulrich, alors même qu'il en va de la *distinctio realis* de l'être et de l'étant – nous paraît le laisser assez indifférent à la chose même. La discussion tant attendue avec Heidegger, pourtant plusieurs fois cité, mais sans aucune référence précise, et un Heidegger ici réduit à la différence ontologique, tourne court. Ces pages étonnamment hâtives dans un ouvrage qui en compte plus de 3 000 laissent l'impression que Balthasar « fait son devoir » – devoir de culture ou, si l'on veut, devoir de métaphysique. Cette conclusion paraît très en retrait des pages, plus fortes, plus originales aussi, consacrées à Heidegger au titre de la « médiation antique » (IV, t. 3, 180-194), quand Balthasar assigne à la théologie chrétienne la méditation de l'œuvre de Heidegger comme sa tâche la plus nécessaire et la plus fructueuse³² –

30. BALTHASAR va même jusqu'à souligner un surprenant « tournant » transcendantal (au sens de la beauté) de THOMAS, IV, t. 2, 76.

31. Einsiedeln, 2^e éd. 1998. La note 2, IV, t. 3, 380 (dans cette dernière partie, les notes sont devenues très rares), dit la dépendance de ces pages envers Ulrich. Sur cette dette, voir aussi *L'Institut Saint-Jean. Genèse et principes*, tr. fr. P. CATRY et J. SERVAIS, Paris-Namur, Lethielleux et Culture et vérité, 1986, p. 31.

32. Rappelons que l'expression « mystère de l'être » vient de HEIDEGGER, à condition d'y entendre *das Geheimnis des Daseins*, c'est-à-dire l'obnubilation de l'étant, le non-dévoilement, la non vérité originelle ; or ce mystère est lui-même oublié (*Wom Wesen der Wahrheit*, GA 9, 194-195, cité en IV, t. 3, 189).

La Gloire et la Croix et l'histoire de la métaphysique

ce qu'il répétera de façon plus forte encore dans *L'Action* en tenant l'analyse heideggerienne du nihilisme pour un acquis que l'on ne saurait esquiver³³. Quoi qu'il en soit de la présence de Heidegger dans le dernier volume du *Domaine de la métaphysique*, qui l'instaure explicitement comme le véritable interlocuteur de Balthasar, et même dans les volumes III et IV de la *Theodramatik* (si importants, comme Peter Henrici l'a montré, pour l'intelligence et l'articulation de l'ensemble³⁴), le travail philosophique demande du temps, et la confrontation Balthasar/Heidegger, pourtant entreprise, avant même *Wahrheit der Welt*, dès l'*Apokalypse der deutschen Seele*³⁵, n'est qu'esquissée dans l'œuvre de Balthasar : il reviendra à d'autres de la mener à bien³⁶. Mais surtout, cette première conclusion laisse la place à une autre, véritablement ultime, « L'amour garde la gloire » : ultime, et ô combien modeste, puisque son dernier mot (là encore, essentiellement *culturel*) se contente de demander au métaphysicien de ne pas mettre le point final trop tôt. En ce sens, et en ce sens seulement, le chrétien est le gardien de la métaphysique. Qu'est-ce à dire ? Ceci : même si Balthasar ne révoque pas explicitement la tâche de l'élucidation de l'étantité qui définit la métaphysique, il ne tient jamais l'étant pour premier, c'est-à-dire pour fondateur de lui-même. Le chrétien n'est le gardien de la métaphysique que pour autant que c'est l'amour qui est premier.

On a judicieusement observé que la réflexion générale sur les transcendants disparaissait dans la *Theodramatik*, qui pourtant

33. « HEIDEGGER a montré que la métaphysique de l'époque moderne culmine (et dévoile aussi tout son avenir) dans la volonté de puissance de NIETZSCHE. Sa démonstration met en évidence, de façon tout à fait explicite, cet état de choses, et l'on ne peut s'y dérober » (III. *L'Action*, tr. fr. p. 137). Voir l'art. suggestif de Mario IMPERATORI, « HEIDEGGER dans la *Dramatique divine* de Hans Urs von BALTHASAR », *Nouvelle Revue Théologique*, 122, 2000, p. 191-210. Les deux références capitales vont à *Sein und Zeit* et, en effet, à NIETZSCHE.

34. Voir « La dramatique entre l'esthétique et la logique », in *Pour une philosophie chrétienne*, éd. par G. CHANTRAINE, Paris, Lethielleux, 1984, p. 109-133 puis « La structure de la Trilogie de Hans Urs von BALTHASAR », *Transversalités*, juil.-sept. 1997, et surtout l'article qui figure dans le présent cahier.

35. Résumée dans l'art. de 1940, « HEIDEGGERS Philosophie vom Standpunkt des Katholicismus », *Stimmen der Zeit*, 137, p. 1-8.

36. Marta PAVLIKOVA m'a signalé l'existence d'annotations marginales importantes portées par BALTHASAR sur son exemplaire de *Sein un Zeit*, lu dès la fin des années 20 ou les premières années des années 30 (en 1927 BALTHASAR avait 22 ans) ; souhaitons qu'elles soient un jour accessibles.

PHILOSOPHIE _____ **Vincent Carraud**

traite du bien, et de la *Theologik*, qui traite du vrai³⁷ : ne nous étonnons pas. Car si mon hypothèse est exacte, la réflexion sur les transcendants n'avait d'autre but que de servir la décision radicale de l'élaboration phénoménologique d'une esthétique théologique, en évitant ainsi les impasses de la métaphysique. Cette tâche accomplie – se dispenser de la métaphysique tout en pensant la gloire, y compris *en* métaphysique –, la théologie de Balthasar pouvait continuer à se développer pour elle-même, c'est-à-dire à penser la Révélation du Dieu amour.

Concluons. La pensée de Balthasar est tranchante. Elle tranche et, éventuellement, retranche. Ne nous laissons pas, ou pas trop, émerveiller par l'immensité de la culture de Balthasar, par sa capacité à tout envisager et tout ressaisir, au point d'en faire un penseur de la conciliation systématique. Ne comparons pas trop vite Balthasar et saint Thomas, y invitât-il lui-même³⁸. La lecture *philosophique* de son œuvre requiert de ne pas s'en tenir seulement à la méthode de l'intégration, aussi admirablement *catholique* soit-elle. Il y a aussi des exclusions nettes, des décisions fortes, des positions tranchées – celle que nous avons souhaité mettre en évidence n'est pas la moindre. L'œuvre de Balthasar est monumentale, n'en affaiblissons pas pour autant la puissance critique : car son génie ne réside pas seulement dans l'ampleur compréhensive. Le *logos* balthasarien peut aussi se révéler plus affilé qu'un glaive à double tranchant.

Vincent Carraud, né en 1957, marié, 5 enfants. Professeur à l'Université de Caen (philosophie). Membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

37. Mario SAINT-PIERRE, *op. cit.*, p. 275 et 292. Comme plus haut, nous réservons la question de l'usage analogique des transcendants : voir *Vérité de Dieu*, IV, A I, 187-201.

38. Voir la note liminaire à *Vérité du monde*, 11.

Jean-Louis CHRÉTIEN

La beauté comme inchoation de la gloire

L'UN des chants les plus grandioses de la poésie française, « Ce que dit la bouche d'ombre », fait s'achever les *Contemplations* par le mot de « commencement », si l'on excepte l'envoi final de Victor Hugo à sa fille disparue. Ce poème, fortement gnostique comme l'ensemble du recueil, fait renaître le thème ancien, patristique, de l'apocatastase, de l'ultime réconciliation universelle, lequel n'est pas étranger, à titre de question, à Hans Urs von Balthasar.

*Tout sera dit. Le mal expirera, les larmes
Tariront ; plus de fers, plus de deuils, plus d'alarmes ;
L'affreux gouffre inclément
Cessera d'être sourd et bégaiera : Qu'entends-je ?
Les douleurs finiront dans toute l'ombre : un ange
Criera : Commencement !*

Quand tout sera dit, une parole absolument neuve, et vers laquelle pourtant le monde tout entier tendait, surgira, et un dialogue inouï sera possible quand la lourde ténèbre du mal, enfermée dans le silence de sa chute, cessera d'être sourde et muette. Balthasar ne s'autorise ce type de visions que par personnes interposées, et en sa propre parole prend plutôt les choses à rebours, en se demandant ce qui commence ici et maintenant de la gloire éternelle. Au lieu de « commencement », il dit « inchoation ». Ce mot ne revient pas très souvent sous sa plume, mais il y va en lui d'un poids décisif, doublement décisif, et c'est ce poids qu'il s'agit, dans ce qui va suivre,

PHILOSOPHIE ————— **Jean-Louis Chrétien**

de laisser descendre en nous afin, s'il se peut, qu'il nous entraîne vers où, depuis toujours, il se porte.

Le poids est d'abord décisif parce que ce mot figure dans des paroles fondamentales et principielles. Dans un essai qui esquisse bien des thèses de son esthétique théologique, Balthasar écrit en effet : « Et puisque la création pour Dieu devait être l'inchoation du don qu'il fait de soi au créé (*die Inchoation seiner Selbsthingabe an die Geschöpfe*), l'être créé comme tel conserve le caractère de l'inchoatif.¹ » Cette inchoation, c'est à propos des trois transcendants que forment la vérité, la bonté et la beauté qu'il la décrit dans cette page. L'étonnant *Épilogue* où ce génie profus énonce en peu de pages son propos d'ensemble reprend ce terme, là aussi dans une thèse fondamentale : « Le "se montrer" et le "se donner", même à ce niveau infrahumain (sc. dont il parle alors) doivent aussi être déjà des formes inchoatives du "se dire" »², la création parle avant la parole, et c'est encore à propos des transcendants que ce terme est prononcé. Quant au tome premier de *La Gloire et la Croix*, il insiste sur le fait que la *fides* est *inchoatio visionis*, et décrit les conséquences proprement désastreuses qu'entraînent, en tous ordres, l'oubli ou l'abandon d'une telle considération³.

Mais ce mot d'*inchoatio* est décisif pour une seconde raison. C'est un mot du latin chrétien, qui n'existe pas dans le latin classique. Si le verbe *inchoare*, en effet, est bien attesté dans ce dernier, et chez de nombreux auteurs majeurs, le substantif *inchoatio*, plutôt écrit *inchoatio*, apparaît seulement dans l'Itala, la traduction latine de la Sainte Bible antérieure à la Vulgate, et dans l'œuvre d'auteurs comme Marius Victorinus, saint Augustin, saint Hilaire de Poitiers, ainsi que le mot *inchoator*, comme le montre le *Thesaurus Linguae Latinae*. L'*inchoatio*, c'est l'acte d'inaugurer, de fonder, d'instituer, et aussi de créer, ainsi que le statut premier de ce qui est par cet acte venu à l'être, son commencement. Et c'est aussi un mot cher à saint Thomas d'Aquin, en des questions centrales. Quelques exemples en pourront suffire, qui fondent du reste dans la tradition théologique certaines des vues les plus fécondes de Balthasar. *Inchoatio* n'est pas un mot de plus, fût-il nouveau, pour dire le commencement, il

1. « Offenbarung und Schönheit », *Verbum Caro, Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln, 1990, p. 118.

2. *Épilogue*, trad. C. Dumont, Bruxelles, 1997, p. 53.

3. *La Gloire et la Croix*, t. I, trad. R. Givord, Paris, 1965, p. 58 et 125.

La beauté comme inchoation de la gloire

est un mot pour nommer un commencement nouveau, une pensée tout à fait nouvelle du commencement, qui ne peut s'ouvrir que depuis la Révélation de Dieu, et sa Révélation ultime dans le Christ. Son emploi pour désigner la création ou le baptême le manifeste bien. Certes, le mot *d'inchoatio* peut en certains cas signifier n'importe quel commencement, mais qu'il s'agisse de la création, de la vie de grâce, de la charité, ses emplois les plus parlants visent le commencement de ce qui sera (ou du moins peut être) définitif, et même éternel. Ce n'est pas le commencement de ce qui aura un jour sa fin comme toute séquence temporelle, mais le commencement dans le temps de ce qui ne finira pas avec le temps. Ce n'est pas à une fin qui soit une interruption que ce commencement s'oppose, mais à une fin qui est une perfection et une consommation, lesquelles sont sans fin, car éternelles. C'est bien ce qui fait la force de ce terme. C'est surtout à propos de la vie de grâce que saint Thomas d'Aquin l'emploie.

Évoquant le don premier de la grâce fait à l'homme comme à l'ange à leur création, saint Thomas dit que « par (cette) grâce reçue et non encore consommée, il y a en eux une certaine inchoation de la béatitude espérée ». Cette inchoation, précise-t-il, se produit dans la volonté par l'espérance et la charité, et dans l'intellect par la foi⁴. Même dans l'imparfaite « contemplation de la vérité divine » qui ne nous est possible ici, selon l'expression de saint Paul, que dans un énigmatique miroitement, il y a pour nous « une certaine inchoation de la béatitude, laquelle commence ici pour s'accomplir dans le futur »⁵. La foi, dit encore saint Thomas dans son commentaire de *l'Épître aux Éphésiens*, est « l'inchoation de cette connaissance future », et elle fait « pour ainsi dire déjà subsister en nous les choses espérées selon le mode d'une certaine inchoation »⁶. Le commentaire de *l'Épître aux Hébreux* oppose les dons accordés au corps dans la vie future, que nous n'avons qu'en espérance, aux dons de l'âme, la vision, la possession et la jouissance (*visio, tentio et fruitio*) que nous n'avons « pas seulement en espérance, mais aussi dans une

4. *Somme théologique*, IIa IIae, 5, 1.

5. *Somme théologique*, IIa IIae, 180, 4.

6. Sur *l'Épître aux Éphésiens*, III, 5. Je remercie le père Antoine GUGGENHEIM, grand connaisseur de saint THOMAS, d'avoir attiré mon attention sur ce texte et sur le suivant. Il me précise que d'après ses recherches, l'expression *d'inchoatio visionis*, employée par BALTHASAR, ne se trouve jamais sous la plume de saint THOMAS. Mais elle correspond bien à sa pensée.

PHILOSOPHIE _____ **Jean-Louis Chrétien**

certaine inchoation », dans la mesure où nous nous tenons dans la foi, l'espérance et la charité « qui leur répondent », et va jusqu'à cette phrase extraordinairement audacieuse, affirmant que « la foi est ordonnée à ce qu'elle espère comme quelque chose d'inchoatif (*quasi quoddam inchoativum*) dans lequel le tout est contenu selon l'essence, ainsi que la conclusion dans les principes »⁷. Il est difficile d'aller plus loin. La question sur la foi dans le *De Veritate* n'est pas en reste, décrivant à plusieurs reprises dans la foi une « *inchoatio vitae aeternae* ». Le commencement est un commencement de la fin *elle-même, aliqua inchoatio finis*, au lieu de lui être purement et simplement opposé. La foi est une « inchoation première et un certain fondement, pour ainsi dire, de toute la vie spirituelle, comme la substance est le fondement de tous les étants », phrase, là encore, aux vertigineuses implications. Elle est même une « *praelibatio* », une brève première gorgée, un avant-goût, mais vraiment goûté, de « la connaissance que nous aurons dans le futur »⁸. Balthasar ne peut pas ne pas avoir pensé à ce mot de saint Thomas lorsqu'il parle de *Vorgeschmack* à propos de la beauté⁹. Et ce terme de *praelibatio*, traduction vécue de l'inchoation, se trouve aussi, toujours s'agissant de la foi, dans la *Somme contre les Gentils*¹⁰.

La tension, dans la vie de grâce, entre le « déjà » et le « pas encore » est une question décisive pour tout penseur chrétien, et que chacun résout à sa manière propre dans sa conception de la temporalité. L'insistance de saint Thomas sur l'inchoation, en même temps que sa prudence (*quaedam inchoatio*, une certaine inchoation, dit-il le plus souvent) montre quelle est la voie choisie par lui : ce qui commence avec la vie de grâce est vraiment la vie éternelle, et si l'on ne peut certes dissoudre le temps par avance dans l'éternité, ni la foi dans la vision, l'on ne saurait pour autant les poser ni les penser dans une pure et simple séparation, selon la seule opposition. Affirmer entre les deux une totale étrangeté serait être livré à une espérance totalement aveugle, comme à la confiance en une parole qui dirait ce qui nous demeure absolument voilé, et qui du coup ne délivrerait pour nous, de façon comme assourdie, qu'une partie de sa force de résonance. Saint Thomas met l'accent, bien plus fortement que d'autres, ce qui explique comment la théologie mystique

7. Sur l'Épître aux Hébreux, VI, MARIETTI, § 290 et 557.

8. *Questions disputées, De la Vérité*, 14, 2, MARIETTI p. 283-285.

9. *Verbum Caro*, p. 119.

10. *Somme contre les Gentils*, IV, 54, MARIETTI § 3925.

La beauté comme inchoation de la gloire

peut s'appuyer sur lui, sur la puissance active et féconde du « déjà » dans le « pas encore », comme du levain de l'éternité dans la pâte du temps. L'aube de l'éternel Amour effleure les paysages du temps, pour qui les voit dans la lumière de la foi. À cette audace thomiste, à cette *parrhèsia*, Hans Urs von Balthasar ajoute la sienne, qui est sa pensée propre de l'inchoatif. Quelle est-elle ?

C'est à propos de la vie de grâce, de la foi et des deux autres vertus théologiques, que saint Thomas parle de l'*inchoatio*. Par le don de sa grâce, Dieu inaugure en nous une vie qui sera sans mort, et toujours la même vie commencée, même quand elle passera de la grâce à la gloire (car elle a commencé par la mort, par la participation à la mort du Christ !). Ce modèle, Balthasar le transpose analogiquement aux transcendants, au nombre desquels est pour lui la beauté. À travers la vérité, la bonté et la beauté qui sont données en partage à toute créature finie comme telle, par une participation finie à l'Être infini, c'est quelque chose de ce dernier qui se tourne vers nous, excédant d'abord et enfin ce à travers quoi il se manifeste, mais s'y *promettant* véritablement en personne, en trois personnes, même de façon voilée. *Vérité du monde* est très clair à cet égard : une vérité, une vérité parmi d'autres quelle qu'elle soit, nous ouvre à l'Être, et pas seulement à l'étant auquel elle appartient, et dès le début elle ouvre à plus qu'elle-même, et promet plus qu'elle-même (car ce plus est la lumière grâce à laquelle nous la voyons) : « La solidité assurée de la première évidence obtenue découvre immédiatement en elle la promesse (*Verheissung*) d'autres vérités, elle est un porche, une clé qui ouvre la vie de l'esprit. ¹¹ » Ce qui est dit au début de ce livre est redit à la fin : « Toute vérité, même la plus modeste, porte en elle la promesse et la garantie (*die Verheissung und Bestätigung*) de la vérité éternelle et totale, donc elle débouche toujours sur de nouvelles perspectives. ¹² » Le mot d'inchoation n'est pas présent, mais c'est bien de cela qu'il s'agit.

Mais d'où vient à une vérité finie d'être ainsi promesse de plus qu'elle-même et de plus qu'elle ne peut ? Est-ce elle-même comme telle qui promet, ou ne le fait-elle, et ne peut-elle le faire que depuis une promesse sans mesure plus haute, et dont elle est elle-même comme un gage. Ou, en d'autres termes, n'est-ce pas parce qu'elle peut en être l'humble et ferme attestation ? si une vérité particulière

11. *Phénoménologie de la vérité, Vérité du monde*, trad. Givord, Paris, 1952, p. 23.

12. *Op. cit.*, p. 240.

PHILOSOPHIE ————— **Jean-Louis Chrétien**

n'apparaît que dans l'horizon de la vérité totale, qui par elle est, fût-ce discrètement et pudiquement, apprésentée, elle n'est que la proue d'un plus vaste transport qui vient au-devant de nous. L'appel est mis en abîme dans l'appel, il y a un appel dans l'appel lui-même, un autre appel résonne dans l'appel que nous saisissons immédiatement, et c'est cela qui fait que nous sommes saisis au lieu même où nous saisissons, que nous sommes compris au lieu où nous comprenons, et que cet être-saisi et cet être-compris excèdent et dominant d'emblée notre propre saisie et notre propre compréhension. La même page de *Vérité du monde* introduit expressément ce thème de l'appel au sein de l'appel, de l'appel de l'infini au cœur de l'appel du fini : « (La raison finie) se sait obscurément en chemin vers cette vérité éternelle et toujours déjà, à travers l'appel (*Anruf*) de tous les objets finis, regardée et appelée (*angeblickt und aufgerufen*) par elle. ¹³ » Cet appel au sein de l'appel demeure pour Balthasar tout à la fois irrécusable – et constituant pour la raison une véritable vocation –, et en même temps pris dans un indépassable clair-obscur quant à son origine – sinon, la révélation serait superflue, et la raison supralapsaire. Il est question jusqu'à présent de la vérité, et non de la beauté. Mais l'insistance permanente de Balthasar sur l'enveloppement mutuel des transcendants, sur leur caractère inséparable, fait que le passage de l'une à l'autre n'a rien de violent.

Une tradition néoplatonicienne, reprise et relayée par des penseurs chrétiens, fait de la beauté, dans son être même, un appel ; le beau n'est pas d'abord tel ou tel pour ensuite lancer, nous lancer, un appel, c'est au contraire d'être de part en part, dans sa manifestation, un appel, qui fait qu'il est beau. Balthasar reprend à sa manière cette pensée, mais en parlant plutôt d'impérieuse adresse, d'exigence envers nous dirigée. Le beau est « exigence (*Zu-mutung*) : il ne se replie pas sur lui-même, ne s'enferme pas ; il se tourne au contraire vers tous ceux qui sont à même de le saisir ». C'est ce qui fait « le rayonnement de la chose sur ce qui l'entoure ». Même muet, ou plus rigoureusement tacite, il est parole, et même adresse qui requiert (*Das Schöne spricht an*) ¹⁴. Il dit dans un autre livre : « comme êtres à la fois sensibles et spirituels, nous sommes interpellés (*angesprochen*) à travers les sens – et ce n'est pas autrement que comme interpellés que nous nous éveillons à la conscience de

13. *Op. cit.*, p. 240.

14. *La Dramatique divine*, II, 1, trad. Gélébart, Bruxelles, 1986, p. 20 et 21.

La beauté comme inchoation de la gloire

soi spirituelle »¹⁵. Ailleurs, d'un mot discret (*bittend*) qui reprend un thème augustinien, Balthasar décrit la forme, même imparfaite, se présentant à nous avec une sorte de prière, de supplication d'être accueillie, comme si la beauté des choses attendait de nous que nous lui fissions accueil¹⁶. Et cette requête nous saisit tout entiers, rien de nous n'est par elle laissé intact : « Le beau requiert une réponse de tout l'homme, bien qu'il soit perçu d'abord par le moyen d'un ou de plusieurs sens.¹⁷ » Nous pouvons assurément, et cela est d'expérience quotidienne, nous fermer à la beauté, et nous cadénasser contre elle ; mais si nous lui entrouvrons notre vie, nous ne savons pas jusqu'où elle peut y pénétrer, et jusqu'à quel point la changer.

Là encore, il y a mise en abîme, et appel dans l'appel. Car cette beauté finie qui nous appelle, ce n'est pas seulement à soi, ni ultimement à soi, qu'elle le fait. Bien des philosophes ont constaté, sous des modes divers, que le beau m'appelle et m'arrête à lui, suscitant en moi, au moins tendanciellement, le désir de le voir et de le revoir sans fin, de le contempler sans que jamais ne me vienne de lassitude, comme si j'en avais assez vu. Mais le beau qui s'excepte et comme se préserve de ce qui n'est pas lui, et se coupe du reste du monde au lieu d'être le point d'incandescence du feu caché qui couve partout, est-il encore le beau dans toute sa force ? N'y a-t-il pas quelque chose d'abstrait et d'outré dans le thème du désir de la contemplation perpétuelle d'un unique phénomène, qu'il soit naturel ou artistique ? L'appel du beau ne peut me requérir que s'il a, avec moi, convoqué le monde lui-même, que si en lui viennent à la lumière, de proche en proche, des forces endormies qu'il réveille, des voix éteintes qu'il ressuscite et porte à leur résonance. Toute grande œuvre d'art fait surgir inchoativement à nos yeux un monde possible, qui n'est pas au-delà du réel, mais un visage de celui-ci que je n'avais pas encore vu, et dont elle est comme la clef – à la fois au sens de la clef musicale, une tonalité définie, et aussi comme une clef qui ouvre des espaces de signification sans elle inaccessibles. La pensée baudelairienne des « correspondances » est une admirable voie pour rendre compte de cela, mais c'est loin d'être la seule possible. L'œuvre nous envoie à autre chose qu'elle-même, où c'est pourtant elle encore qui nous accompagne, ou selon elle encore que nous rencontrons autre chose. Ce premier retentissement

15. *Épilogue*, p. 55.

16. *Épilogue*, p. 43, et pour saint AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, XI, 27, 2.

17. *La Gloire et la Croix*, I, p. 186.

PHILOSOPHIE _____ **Jean-Louis Chrétien**

et ce premier élargissement de l'appel du beau, sans lesquels la beauté serait exsangue, vont d'un phénomène à l'autre au sein du monde, et demeurent dans l'ordre naturel. Mais l'appel en est déjà rendu polyphonique. Car si le beau est comme le pense Balthasar un transcendantal, et appartient donc, même en des degrés divers, à tout étant quel qu'il soit, bien que tout ne soit pas de fait reconnu comme tel par nous, le beau ne peut pas être un étroit secteur de choses ou d'œuvres, un petit État dans l'État, mais ce qui nous requiert comme beau requiert aussi l'élargissement de notre regard, et sa grâce est précisément de le rendre possible. À cela s'ajoute que le beau appelant est lui-même appelé, verticalement, par le fond dont il provient et qui l'excède – car la beauté qui promet est elle-même promise par la gloire.

Balthasar dit de la beauté qu'« elle est la manifestation immédiate de cet excédent irréductible de manifestation dans tout manifesté, de cet éternel surcroît (*Je-mehr*) qui réside dans l'être de tout étant même »¹⁸. Ce qui suscite la joie, poursuit-il, dans ce qui apparaît, c'est que l'essence « apparaît comme une essence qui est éternellement plus qu'elle-même, donc qui n'est pas susceptible d'une apparition définitive. Mais c'est précisément ce non-apparaître qui apparaît. C'est précisément ce comparatif éternel qui s'exprime dans le positif ». Ce non-apparaître qui apparaît est l'excès de la manifestation comme acte. Que le comparatif, malgré son apparente modestie, soit supérieur au superlatif comme signifiant de la transcendance radicale, est une idée chère à Balthasar, et qu'il reprend souvent en divers lieux, tirant parti de l'inoubliable leçon de saint Anselme. Ce qui est le plus lumineux et le plus beau de tout ce que je vois et peux voir n'est que l'extrême de ma vision, et demeure donc encore seulement mesuré par elle, tandis que ce qui est plus beau que..., plus beau dans ce que je vois que ce que je vois, s'absout et se délivre de cette comparaison même sur laquelle il s'appuie, et mesure de sa permanente démesure, de son « *Je-mehr* », ou de sa *mensura sine mensura*, pour reprendre saint Augustin, ma vision, au lieu d'être mesuré par elle. Ce comparatif, on peut penser que c'est ce que visait Arthur Rimbaud lorsqu'il emploie « selon » absolument, « Des humains suffrages, / Des communs élans / Là tu te dégages / Et voles selon » : le « selon » est plus important que le verbe qu'il qualifie, car c'est lui qui donne la force d'envol. Et il n'y va pas

18. *Vérité du monde*, p. 212-213.

La beauté comme inchoation de la gloire

d'un mauvais infini au sens de Hegel, ni de la vaine poursuite d'un horizon qui se déroberait et s'éloignerait à chaque fois que je croirais me rapprocher de lui, car c'est ici même, à fleur de monde et sous mes yeux, que m'est donné et comme jeté au cœur, cet excès même qui creuse le phénomène pour qu'il apparaisse. C'est ce qui fait de l'apparition du beau un événement, un événement proprement méta-physique dans le physique.

De là à dire que la beauté promet obscurément la gloire qui la projette et la promet ouvertement, en insistant sur le préfixe *pro* de la prolepse, il n'y a qu'un pas, ou qu'un saut, que Balthasar accomplit. « Cette zone de l'être-ouvert abrite inchoativement les biens du salut : paix en Dieu, béatitude et transfiguration, surmontement de la faute, présence cachée du paradis, tout ce par quoi le beau véritable nous console, sans nous en donner plus qu'un avant-goût, un envoi à un "tout autre", qui n'est pas éloigné, mais qui est déjà présent. ¹⁹ » Et Balthasar de préciser, ce qui est tout à la fois décisif et délicat, que cela « appartient réellement au monde comme tel, et ne doit pas être surnaturalisé », avant de faire une discrète allusion à la phrase d'Héraclite en sa cuisine, affirmant qu'ici aussi sont les dieux, ce qui souligne le caractère commun, ordinaire, quotidien, de cette beauté qui laisse entrevoir et goûter l'extraordinaire qu'est le fondement de tout ordre. Mais ce naturel qui se distingue du surnaturel, c'est le créaturel, c'est le monde comme création, et non pas une fictive « nature pure ». C'est quand il est regardé comme don et comme participation, et non comme étant lui-même l'absolu auto-suffisant, que le monde peut être reçu avec la beauté qui lui appartient vraiment.

À cela il faut ajouter la signature chrétienne, ou parfois pré-chrétienne, de la beauté : l'assomption par la beauté elle-même de sa propre fragilité, de sa propre caducité, de sa propre fugitivité, de sa propre mortalité, de telle manière que ces dernières ne soient pas comme un halo menaçant et obscur qui peut à tout instant la recouvrir, l'engloutir, l'anéantir, mais comme une dimension de son déploiement et de l'affirmation qu'elle fait de soi, laquelle n'est jamais si forte ni si sûre qu'en tremblant de son irremplaçable finitude. Ce qui fait, dit Balthasar, du christianisme « le principe débordant et inégalable de toute esthétique », c'est que « bien que (la figure) doive mourir comme figure finie et terrestre de même que

19. *Verbum Caro*, p. 118-119. L'être-ouvert est associé un peu plus haut à l'être-manifeste : *Offen- und Offenbarsein*.

PHILOSOPHIE _____ **Jean-Louis Chrétien**

tout ce qui est beau sur terre, elle ne s'évapore pas en une réalité sans forme, laissant derrière elle une nostalgie tragique infinie, mais ressuscite en Dieu *comme figure*, c'est-à-dire comme la figure qui est maintenant devenue définitivement une, en Dieu Lui-même, avec la Parole et la Lumière divines que Dieu a destinées et données au monde »²⁰. Cette dimension au sens strict cruciale de la mort et de la résurrection de la forme, en tant que celle-ci peut en rendre en elle-même témoignage, fût-ce en un clair-obscur, est ce qui permet à Balthasar de se tenir sur la ligne de crête qu'est sa pensée de la beauté comme annonce analogique de la gloire, sans choir dans l'un ou l'autre des abîmes qui l'entourent. Le premier abîme est celui d'une absolutisation du fini, dont la beauté est alors prise comme étant la gloire même, et la seule ; ce qui tend, dans une religion du beau ou de l'art, à une idolâtrie de la beauté finie, profane en réalité ce qu'il entend adorer, en coupant la beauté de sa source, et de la lumière originaire par laquelle seulement elle se donne à voir et à entendre librement. Le second abîme est celui d'une dissolution jubilatoire de toutes les formes, qui ne sont alors que des signes fugitifs, ne valant que de s'effacer, dans l'absolu informe qui les pose et les dépose sans fin, car aucune ne peut le montrer, mouvement où l'amour de la lumière finit dans l'éblouissement aveuglant, où plus rien ne subsiste de ce qu'elle pourrait éclairer, une sorte d'érostratisme supérieur. Dans un cas comme dans l'autre, le caractère créaturel de la beauté mondaine est nié, et comme sacrifié, selon des mouvements opposés par leur sens, mais également destructeurs.

La ligne de crête consiste au contraire à penser la beauté finie comme nous offrant gratuitement quelque chose de définitif, à penser aussi la joie et la gratitude que nous avons de ce qu'elle nous tend comme le merci à un don sans rémission ni repentir, tout en considérant que ce définitif n'existe en elle que sur le mode de l'inchoation et de la promesse, d'une promesse qui tient déjà, qui est déjà tenue, tout en demeurant promesse, et non pas plénitude de l'accomplissement. Ce qui tient la beauté, ce qui lui donne un point d'émergence hors de la caducité, c'est précisément qu'elle promette, et ce qu'elle promet. Elle est alors l'ostensoir de la gloire, au moins d'une gloire possible, car cette ostension peut être équivoque ou obscure, et comme le dieu delphique selon Héraclite, faire signe sans cacher ni dire. Mais c'est bien la loi de l'ostensoir que tout en

20. *La Gloire et la Croix*, I, p. 181, voir p. 166.

La beauté comme inchoation de la gloire

étant plus visible et comme plus lourd d'apparence que ce qu'il montre, il montre en même temps ce qui est sans mesure plus que lui. C'est au terme de ces considérations que la théologie peut penser le beau comme étant « la Gloire de Dieu manifestée »²¹, même si nous ne la saisissons qu'inchoativement.

Ce à quoi il faut pour finir ajouter deux thèses décisives, solidaires l'une de l'autre, même si la seconde a été plus explicitée par Balthasar que la première. Si le beau est un transcendantal, tout d'abord, il appartient à tout étant qui ne soit pas défiguré ou enlaidi par le mal ou ses conséquences, ni sali par un regard sale, ni rapetissé et réduit à rien par un regard orgueilleux, et donc il n'est pas la chose d'un autre monde que le seul monde réel, et par exemple la chose d'un monde de l'art où l'homme serait supposé le « créer ». Mais cela n'entraîne pas pour autant que le beau artistique ne soit qu'un doublet du beau naturel, ou ne présente avec lui aucune différence spécifique. La chose naturelle est, et se montre, alors que l'œuvre d'art n'est que de se montrer, que parce qu'elle se montre et pour montrer. Elle est de part en part requise, dans son dessein, par l'événement de sa manifestation active, à ses risques et périls (car c'est par là qu'elle peut montrer beaucoup plus mal, beaucoup moins que ce qui montre sans dessein !). Par son intentionalité significative, présente dans toutes les dimensions de son être, elle peut nous apprendre aussi à voir et à déchiffrer le langage inchoatif de la beauté naturelle, et nous servir de clef. L'art humain peut servir de propédeutique à la saisie de ce que Balthasar, à la suite de saint Augustin, considère comme l'art divin à l'œuvre dans le monde²².

Enfin, dans le rapport des trois transcendants, le beau, le bon et le vrai, mieux encore nommés sous la forme verbale du « se montrer », « se donner » et « se dire », Balthasar ne pose pas seulement un mutuel enveloppement, mais aussi un privilège du « se dire ». Si la vérité vient au terme de la série des trois, Balthasar précise que « ce qui est dernier doit aussi se trouver premier ». Et la réponse, la réponse à tout ce qu'il y a, lorsque nous en sommes saisis, y compris s'agissant de la beauté, est toujours une parole, fût-elle intérieure et silencieuse, un *verbum cordis*, selon l'expression de saint Augustin²³. La beauté veut la louange comme le don veut le merci, et c'est seulement dans la parole qu'ils peuvent être portés au jour. Car la

21. *Épilogue*, p. 59.

22. Voir *La Gloire et la Croix*, t. I, p. 58.

23. *Épilogue*, p. 53 et 55. Voir *Dramatique divine*, II, 1, p. 21-22.

PHILOSOPHIE _____ **Jean-Louis Chrétien**

parole, loin de s'arracher seulement au silence dont elle provient, l'existe vraiment, au sens transitif de ce verbe, et le porte en elle-même ; de même, loin d'avoir sa défaillance en dehors d'elle-même, comme la menace étrangère qui pourrait l'interrompre ou la briser, elle l'a en son cœur comme la faille qu'elle ne cesse de dire. L'impossibilité de dire et de parler, nous la disons aussi, et c'est souvent la signature des plus hautes paroles. La louange de la beauté, en recueillant la promesse qu'elle nous tend, cette « voix visible » dont parlait saint Augustin, la prolonge en promettant elle-même. La promesse qui m'engage à jamais, qui me donne tout entier en gage, est la figure la plus nette et la plus lumineuse de l'inchoation dans le temps de ce qui ne finira pas. Et seul un être qui peut promettre ainsi, par la parole et en elle, a le regard pour discerner dans le monde les promesses tacites, et tout ce qui est prometteur. Seul il peut voir, à même son merci dans la beauté une inchoation de la gloire, et se laisser atteindre en elle par les embruns de la vague du Verbe, qui nous vient du large de l'éternité.

Jean-Louis Chrétien, né en 1952, professeur de philosophie à l'université Paris-IV, poète, historien de la philosophie et philosophe. Dernières publications : *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002 ; *L'Intelligence du feu, Réponses humaines à une parole de Jésus*, DDB, 2003.

Jean-Luc MARION

Le « phénomène du Christ¹ » selon Hans Urs von Balthasar

L'ORIGINALITÉ puissante de Balthasar tient, comme chez tous les vrais penseurs, à l'évidence et à la radicalité des questions qu'il pose. Parmi lesquelles, celle-ci : dans le christianisme et sa théologie, ce que l'on nomme la « Révélation » consiste-t-elle simplement en un moyen facultatif ou accidentel de communiquer certaines vérités utiles au salut des ignorants, mais dont les sages (les théologiens et les philosophes) pourraient se dispenser ? Ou bien appartient-elle intrinsèquement à ce qu'elle communique, comme son contenu autant que son acte ? La réponse de Balthasar à cette question n'a rien de banal : « Que le Christ soit ce centre – et non, par exemple, seulement le début ou l'initiateur d'une figure (*Gestalt*) historique qui se déploierait ensuite sans lui – cela fait partie du caractère particulier de la religion chrétienne et l'oppose à toute autre.² » Contre une tendance lourde et peut-être majoritaire dans la pensée, même chrétienne, il entend montrer que l'acte même de la manifestation ne peut se dissocier de ce qu'il manifeste, donc que le contenu du don ne peut se séparer du mode de son accomplissement, car, sans cet acte, le don ne pourrait pas se donner, parce

1. *L'amour seul est digne de foi*, tr.fr., Paris, 1966, p. 111, « das Phänomen Christi », *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, 1963, p. 58.

2. *La Gloire et la Croix. Les Aspects esthétiques de la Révélation*, t.I, *Apparition*, Paris, 1965, tr. fr. de *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. I. Schau der Gestalt*, Einsiedeln, 1961, p. 445.

PHILOSOPHIE _____ **Jean-Luc Marion**

qu'il ne pourrait pas même se voir. Non seulement il serait donné sur un autre mode, mais comme un autre don, voire comme un autre que le don. En un mot, la Révélation ne détermine pas seulement et pour un temps le mode de la manifestation de Dieu en Jésus-Christ, mais elle détermine celui qui se manifeste lui-même, en sorte qu'elle demeure comme lui – à jamais. Si donc la Révélation ne se met en acte que parce qu'elle se met définitivement en scène, nous ne pouvons la recevoir qu'en la voyant comme une manifestation une fois pour toutes, comme un phénomène définitif. Mais selon quel mode de phénoménalisation ?

Il devient ici inévitable de se référer, sinon à la méthode phénoménologique elle-même, du moins à l'instance de la phénoménalité³. Pour s'en tenir à l'essentiel, on peut admettre qu'en phénoménologie, un phénomène ne se manifeste que lorsqu'une intuition (toujours subjective d'abord, simple apparence) se trouve, d'une manière ou d'une autre (par synthèse ou par constitution), mise en forme, en ordre et en raison par un concept ou une signification (qui l'assigne intentionnellement à un autre que la conscience). Rien n'apparaît sans qu'une forme n'informe la matière phénoménale. Comment ce schéma s'applique-t-il au cas, évidemment hors norme, de la phénoménalité de la Révélation ? À cette question ancienne, nous connaissons la réponse commune : la matière révélée nous provient des Écritures et de la tradition qui nous les rend accessibles, ainsi que des actes liturgiques et de l'expérience spirituelle.

Mais qu'en est-il de la forme ? Le plus souvent, la pensée chrétienne, même (et *surtout* osera-t-on dire) la théologie en appelle à des concepts déjà connus : Dieu comme cause du créé (et même de soi), comme acte d'être, comme toute-puissance, éternité et impas-

3. Il serait incongru de vouloir faire de H. U. von BALTHASAR ce qu'il ne prétendit jamais être, un philosophe ni, en particulier, un phénoménologue (le titre français *Phénoménologie de la vérité* induit en erreur, puisque le titre allemand ne porte que *Wahrheit*, 1. *Wahrheit der Welt*, 1947, repris sans correction comme tome I de *Theologik*, Einsiedeln, 1985). On le soupçonnait parfois de ne pas tenir ces formes de la pensée à la hauteur de la poésie, de la littérature, de la musique, ni bien sûr de la théologie. Mais on ne peut pas non plus négliger le recours à une problématique de la « réduction » (cosmique ou anthropologique) dans *L'Amour seul...*, c. I et II, à « ...la méthode phénoménologique de Max SCHELER, dans la mesure où elle vise à laisser purement l'objet se donner lui-même (*ein reines sich-geben-Lassen*) » (p. 10, tr. corrigée selon *Glaubhaft...* p. 6).

— *Le « phénomène du Christ » selon Hans Urs von Balthasar*

sibilité, etc. ; ou le Christ comme médiateur, racheteur et prix du rachat, justicier, sauveur des sociétés chrétiennes, entendement de Dieu, etc. Hans Urs von Balthasar recense brillamment ces chemins en dénonçant, comme autant de réductions (au sens vulgaire), soit l'herméneutique cosmique du Dieu de la révélation par les Anciens, soit son herméneutique subjective (selon l'*ego* des classiques) (*L'Amour seul...*, c. 1 et 2). On pourrait même y ajouter l'herméneutique logique selon le concept absolu par les contemporains. Or ces herméneutiques, qui appliquent à la matière phénoménale de la Révélation des formes qui lui restent extérieures et n'en proviennent point, ont abouti à des désastres patents et annoncés. Elles finissent toutes par construire des figures déséquilibrées, inadéquates, absurdes même, de la Révélation, aboutissant à la fin à reprocher au Dieu de Jésus-Christ de ne pas correspondre à ces concepts (non révélés) : ce Dieu n'est pas comme il devrait être, ni vraiment juste (le « problème du mal »), ni vraiment moral (répression), ni vraiment créateur du monde (matérialisme), ni vraiment, tout court (« non existence »). Il serait temps de s'interroger sur ces échecs – sont-ils ceux de Dieu, ou des interprètes eux-mêmes, qui n'ont eu de cesse de lui appliquer des concepts qu'il récuse et de lui reprocher de n'avoir pas répondu à des questions (les *leurs*), qu'il a toujours récusées ?

Ces entreprises ont échoué et le devaient, parce qu'elles n'ont pas demandé à la Révélation de leur donner, non seulement une matière phénoménale, mais la forme et les significations correspondantes qui, elles aussi, en proviennent. « Aucune exégèse qui veut être fidèle à son objet ne peut se dispenser de ce principe fondamental.⁴ » Quel principe ? Que la Révélation s'explique comme elle se donne, à partir d'elle-même, selon ses propres concepts. Autrement dit, que la Révélation ne prend une « figure » (un statut de phénomène), que si, à sa matière phénoménale, s'appliquent ses propres concepts et significations, tels que les Écritures nous les rendent accessibles. Car l'original des Écritures ne réside pas dans un texte, ni dans nos interprétations, ni même dans les expressions de la foi des communautés, mais dans le Christ, comme figure de la manifestation du Père en tant qu'il en dit la parole : « La parole que vous entendez n'est pas la mienne, mais de celui qui m'a envoyé, le Père »

4. *L'Amour seul...*, p. 103, qui poursuit : « L'amour ne peut *a priori* (donc en tant que foi) se laisser comprendre que par l'amour, jamais avec le non-amour, *Nicht-Liebe* » (*Glaubhaft...*, p. 55).

PHILOSOPHIE _____ **Jean-Luc Marion**

(*Jean* 14, 24). Et si ses propres paroles, à lui, celles qu'il nous donne comme les seules significations qui fassent sens à son propos, ne sont pas les siennes, comment pourraient-elles être les nôtres ?

Dès lors se profile la réponse de Balthasar : la figure du phénomène de Révélation provient de ce dont provient la Révélation elle-même, *Eikôn tou theou tou aoratou* (« Image du Dieu invisible », *Colossiens* 1, 15) et *apogasma tès doxès kai charaktèr tès upostaseôs autou*, « Resplendissement de sa gloire et effigie de son hypostase » (*Hébreux* 1, 3). Il s'agit donc d'une phénoménalité, d'une affaire de visibilité et de vision ; mais d'une phénoménalité radicalement théologique (autrement dit christologique et donc trinitaire), où la forme (concept, signification) se trouve elle aussi, comme l'intuition, fournie par le Christ, dans la foi qui reçoit ses paroles, et non par l'intentionnalité du croyant (ou de l'incroyant). Cette figure, le Christ peut la fournir, parce qu'en lui, cet homme, Jésus, reçoit la forme trinitaire du Fils en s'identifiant, à chaque instant, lui le Fils et *a fortiori* lui, Jésus, à la volonté du Père. « Il y a si longtemps que je suis avec vous, et vous ne me connaissez pas encore. Philippe, celui qui me voit voit aussi le Père. Comment peux-tu dire « Montrons le Père ? » Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? Les mots que je vous dis, je ne les dis pas à partir de moi. Le Père, qui est en moi, lui, fait tous les actes » (*Jean* 14, 10). Ces significations, qui autorisent la figure du Christ parce qu'elles en proviennent, sont, au minimum, au nombre de deux. D'abord la résurrection : « Si dès l'abord on pratique des suppressions dans l'Évangile, l'intégrité du phénomène est atteinte, ce qui le rend déjà incompréhensible. Mais l'Évangile présente de telle manière la figure du Christ, que "la chair" et "l'esprit", l'incarnation conduite jusqu'à la passion et à la mort, et la vie du Ressuscité d'entre les morts sont reliées les unes aux autres jusque dans les moindres détails. Et si l'on voit dans le Ressuscité le simple Christ de la foi, sans identité interne avec le Jésus de l'histoire, toute la figure devient aussi incompréhensible. La première figure terrestre n'est déchiffrable que si l'on voit comment elle doit être toute "consommée" dans la mort et la résurrection. ⁵ » Ensuite, la Trinité (qui seule explique la résurrection) : « Bien qu'elle soit une lumière

5. *La Gloire et la Croix* I, p. 394 (voir *Herrlichkeit*, 1, p. 449).

— *Le « phénomène du Christ » selon Hans Urs von Balthasar*

inaccessible à la raison, la trinité divine est l'unique hypothèse, qui permet d'éclairer d'une manière phénoménologiquement correcte, sans violence au donné, le phénomène du Christ (*das Phänomen Christi*)⁶» (*L'Amour seul...*, p. 111).

Le logique du phénomène (intention, concept, signification) ne saurait être, quand il s'agit de la Révélation, que directement le *logos tou staurou* (« le langage de la croix », 1 *Corinthiens* 1, 18), seul concept, en fait un non-concept (puisque à nous incompréhensible et invisible par *notre* intentionnalité)⁷, qui nous évite l'athéisme, à savoir « l'absence d'un concept authentique de Dieu »⁸ (*L'Amour seul...*, p. 117). Nous ne pourrions rien voir de la phénoménalité divine (celle de la démesure du Père dans la mesure de Jésus) sans la figure du Christ, sa *Gestalt*, « ...ce qui donne la forme, [...] comme *ultima forma* », dans laquelle d'ailleurs « ...le chrétien est baptisé »⁹. Car la forme nous vient du même centre que nous vient l'intuition, puisque « le *logos*, comme raison compréhensive [...] ne peut donc se trouver que dans la révélation donnée à partir de Dieu, telle qu'elle apporte avec elle le centre qui la rassemble »¹⁰.

Ainsi doit-on concevoir l'inévitable disproportion de la figure : non point, ni seulement une défaillance subjective du croyant (et donc de l'incroyant, ne s'en distinguant guère) qui ne parvient pas à la voir), mais une surabondance « objective » (au sens du terme pour Balthasar) de la gloire de Dieu entrant dans *notre* phénoménalité, la saturant et la révélant aussi à elle-même. Car la figure du Christ suppose inévitablement, en tant que forme de la révélation du Père, son débordement par l'intuition de ce qui s'y révèle, la Trinité précisément. L'éblouissement appartient donc de soi et *a priori* à la phénoménalité de la Révélation.

*

* *

6. *L'Amour seul...*, p. 111 (et *Glaubhaft...*, p. 58).

7. « ...contre tout concept élaboré par la raison, *vernünftigen Gottesbegriff* » *L'Amour seul...*, p. 131, *Glaubhaft*, p. 68.

8. *L'Amour seul...*, p. 116-117.

9. *L'Amour seul...*, p. 162-163 (« ...das Formgegende », *Glaubhaft*, p. 85). Il faut lire tout le c. 9.

10. *L'Amour seul...*, p. 190 (corrigé selon *Glaubhaft*, p. 98).

PHILOSOPHIE _____ **Jean-Luc Marion**

Ce qui donne tout son sens à la formule d'Irénée : « Filius revelat agnitionem Patris per suam manifestationem, agnitio enim Patris est Filii manifestatio : omnia enim per Verbum manifestabantur » (*Contre les Hérésies* IV, 6, 3). « Le Fils révèle la connaissance du Père par sa propre manifestation : c'est la connaissance du Père que cette manifestation du Fils, car toutes choses sont manifestées par l'entremise du Verbe. ¹¹ »

Jean-Luc Marion, né en 1946, marié, deux enfants. Professeur de philosophie à Paris IV-Sorbonne et à l'Université de Chicago. Co-fondateur et membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*. Dernier livre en français : *Le Phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2004.

11. Traduction d'André Rousseau, Éd. du Cerf, 1984, p. 420.

Xavier TILLIETTE

Le Samedi-Saint spéculatif et la descente aux enfers

LE Samedi-Saint spéculatif ou Samedi-Saint des philosophes est évidemment calqué sur le Vendredi-Saint de même épithète et d'hégélienne mémoire. Le Vendredi-Saint spéculatif (à la fin de *Foi et Savoir*) applique sa notion (*Begriff*) à la spéculation, c'est-à-dire que la philosophie traverse une passion expiatoire, une mort et une résurrection. L'analogie du Vendredi-Saint et de la destinée du concept ou de la pensée est une clef de l'aventure millénaire de l'esprit aux prises avec le cours des choses et du monde, *Weltlauf. Tantaе molis erat humanam condere mentem*. Loin d'abolir le Vendredi Saint historique, le spéculatif le confirme par tout son versant effectif. Je voudrais ajouter que l'assimilation du concept au devenir historique, le sort de l'Idée, est d'abord une trouvaille de Fichte, qui avait progressivement identifié la Doctrine de la Science et le Verbe descendu dans l'humanité. Mais peut-être cette hardiesse est-elle restée une métaphore.

Il ne faudrait pas omettre l'origine accidentelle, qui a pesé si lourd sur la mentalité de ce contemporain intense qu'était Hegel. L'origine est la situation politique engendrée par la Révolution française, du régicide à la Terreur. Ce sont, pour un regard perçant, les prodromes du nihilisme (mot de Jacobi, d'application impropre) et de l'athéisme, subrepticement propagés sous le couvert de la critique adressée à Fichte (*Atheismusstreit*), et qui puisent leur illustration à l'œuvre romanesque et prophétique de Jean-Paul (Richter).

Le Songe de Jean-Paul est l'emblème involontaire d'une longue époque... On frémit, en lisant un excursus de *Siebenkàs*, à la vision

THÉOLOGIE Xavier Tilliette

du Christ errant, décloûé du Calvaire, ce grand Christ hagard et désespéré, le Christ mort du soir du Vendredi parcourant les mondes à la recherche éperdue de Son Père des cieux. Mais les cieux sont vides, le Père ne se manifeste pas... Le Songe, traduit par Germaine de Staël qui a omis la conclusion rassurante du réveil, a connu sous sa forme sinistre une répercussion inouïe, surtout en France. Les échos se multiplient, de Nerval à Nietzsche. Le grand albatros a franchi les étendues sidérales et traversé les galaxies sans y trouver le Père absent. Le Père n'existe pas, personne dans l'univers immense et donc seul dans l'immense univers. L'aéronaute filial est orphelin, et tous nous sommes orphelins. Deux interprétations divisent le sens du Songe : soit cauchemar athée, et réveil dans l'action de grâces, soit apocalypse de l'athéisme, et l'ombre couvre le désert de Dieu piétiné par Feuerbach, Nietzsche, Sartre et les théologiens de la mort de Dieu. La lecture christologique du grand romancier a été gommée.

Mis devant la description saisissante de l'errance du Fils dans l'espace infini « sans feu ni lieu », comment ne pas penser aux visions d'Adrienne von Speyr : le Christ éperdu cherchant le Père là où il ne peut absolument pas le trouver, dans les dédales de la mort et de l'enfer ? Au silence de mort du Fils répond le silence du Père. Le Père se tait, le Fils est muet.

Le Samedi-Saint spéculatif peut donc se lire dans la perspective du Vendredi-Saint. À cette lumière glacée de la veille, il devient existentiel et sacramental de la mort. Du mourir effrayant, du dernier soupir, on est passé à l'état de mort et au mystère de l'au-delà. C'est le corps mort, l'évidence cadavérique. Il a été emporté dans l'abîme obscur, le chaos, où la contemplation géniale et jumelée de H. U. von Balthasar et d'Adrienne von Speyr, dans une symbiose spirituelle unique, accompagne le nautonier infernal et dantesque.

Du Samedi-Saint Blondel écrit dans son *Journal intime* que c'est « notre jour ». Profonde parole. Notre jour à nous survivants, hommes en attente, entre Passion et Résurrection, rivés au long Samedi-Saint de l'Histoire. Ce jour de deuil et de silence invite à méditer la mort. Le Samedi-Saint de Blondel n'est pas expurgé d'espérance, mais celle-ci est une vertu grise, soumise à l'éclairage du ciel plombé, clair-obscur de l'intervalle et de l'interface. Le Christ de Blondel a par anticipation éprouvé les peines des damnés. Le Christ en enfer ! Jusque là est allée la Compassion, la sympathie que le philosophe appelle stigmatisante parce qu'elle est transpercée par le dard de la mort et soumise au venin du péché. Pour Blondel c'est la Passion qui est la clef de la longue vigile. Il extrapole de l'agonie au Jardin

————— *Le Samedi-Saint spéculatif et la descente aux enfers*

et du grand cri désespéré de la Croix à l'abattement du corps tuméfié et martyrisé. En cette mort suppliciée « mort plus vivante que vie » commence la douloureuse passion taciturne de l'âme séparée. L'apaisement se love sur la souffrance et l'année suivante (1894), plus que jamais *consepultus*, le jeune homme offre au Sauveur sa « langueur infinie ». Il a communié, avant Adrienne, au mystère de la dérélition insondable.

*

Le premier épisode ou la première station du Samedi-Saint est la Descente de Croix, souvent et admirablement décrite par les grands peintres. La Pietà prend le relais, comme elle nous accueille en sa beauté sculpturale miraculeuse au seuil de Saint-Pierre de Rome. Le corps inerte est déposé sur les genoux de Marie, sur elle s'est transférée la douleur amère. *Attendite et videte*. C'est le moment antérieur à l'inhumation : le corps livide et marbré d'ecchymoses sur le sein de la *Mater dolorosa*. Seul le Père Fessard – car je laisse de côté les évocations violentes de Pierre Emmanuel – seul le père Fessard médite la saisissante apparition. Marie personnifie l'Humanité dans sa relation à l'individu, elle est à l'égard de Jésus dans un double rapport de Mère et de Fille. Elle est la conscience de l'Humanité dans son offrande eucharistique. Elle offre la victime, le corps meurtri, en sacrifice et holocauste. Ce geste eucharistique, dit Fessard non sans hardiesse, signifie sa maternité sacerdotale. Quant à l'âme (séparée) du Sauveur elle habite comme un refuge la mémoire de la Nouvelle Eve jusqu'au fond du passé où l'Adam ancien espère une visitation. Marie n'est pas moins associée à la souffrance, et sa solitude est une espèce d'agonie mortelle. C'est à elle qu'est inoculée la souffrance de l'absence et du deuil. Étrange substitution, où Balthasar et Adrienne attachent un « acte de surobéissance ».

La deuxième station sera la Déposition au Tombeau. Mais avant d'envelopper le précieux Corps sans péché, du suaire et des linges, il convient de s'arrêter un instant devant le plus beau des enfants des hommes, immobile et roidi, visité par le froid glacial. Ainsi l'a contemplé, bouleversé, le russe Rozanov. Ainsi surtout en a été obsédé Dostoïevski. Celui-ci en voyage a exigé de retourner au Musée de Bâle pour revoir jusqu'à s'en imprégner le tableau de Holbein, cette espèce de plinthe ou de planche qui épouse l'empreinte et la dépouille du gisant. Dostoïevski a communiqué son émoi à son jeune émule de *L'Idiot*, Hippolyte le tuberculeux, devant l'image livide. Déjà le prince Muichkine avait eu un spasme à la vue d'une

THÉOLOGIE Xavier Tilliette

copie très réaliste sur un chambranle du salon de Rogojine. La Nature insensible a écrasé, impitoyable, la fleur même de sa plus sublime création... Le Grand Inquisiteur n'en sera pas moins insensible à la vue du Revenant taciturne dont seul le mutisme royal réfute son argumentation fébrile. Au contraire, selon le doux prince Muichkine, le tableau de Holbein peut faire perdre la foi. C'est aussi ce que pense le mécréant dévot du Christ, l'ingénieur Kirillov des *Possédés*, une figure chère à Albert Camus.

Revenons à la méditation des *Exercices* chez Fessard. L'Humanité est penchée sur l'Homme en vérité qui n'a pas échappé au destin naturel. Il a connu le mourir, puis l'état de mort, l'état durable, la mort comme état, à l'instar d'Étéocle livré à la compassion fraternelle d'Antigone, mais aussi proie des animaux malfaisants (dans une belle page de la *Phénoménologie de l'Esprit*). Il fallait la longue autopsie, la lacune temporelle du long jour vide pour faire du Christ passé un *trépassé*, car l'instance temporelle inscrit la mort et son angoisse dans la méditation de l'exercitant aux prises avec l'élection. C'est ce dard aigu, fouillant la profondeur, qu'il ne faut pas enlever – disait Lévinas après Rosenzweig, – à l'ange de la mort. Une vérité qui amorce les fulgurantes lumières sur le Christ hanté par la mort, lumières héritées des révélations d'Adrienne von Speyr et de son directeur et disciple.

À la Pietà fait suite la Mise au Tombeau, la Déposition. Dans le sépulcre neuf, comme il convient au Premier-Né d'entre les morts. Un fragment de Pascal « Sépulcre de J-X » rassemble des notations prégnantes et lapidaires, qui enchaînent sur l'irréversible :

« J-X était mort, mais vu, sur la Croix. Il est mort et caché, dans le Sépulcre.

J-X n'a été enseveli que par des saints.

J-X n'a fait aucun miracle au sépulcre.

Il n'y a que des saints qui y entrent.

C'est là où J-X prend une nouvelle vie, non sur la Croix.

C'est le dernier mystère de la Passion et de la Rédemption.

J-X enseigne, vivant, mort, enseveli, ressuscité

(phrase rayée sur le manuscrit)

J-X n'a point eu où se reposer sur la terre qu'au sépulcre. Ses ennemis n'ont cessé de le travailler qu'au sépulcre. »

Il faudrait commenter ce texte énigmatique, qui souligne le Dieu caché, le thème de l'abscondité, et le Dieu mort en qui s'accomplissent à la fois les œuvres de la mort, et la sourde croissance de la Résurrection. C'est la phase solitaire et nocturne d'une

————— *Le Samedi-Saint spéculatif et la descente aux enfers*

vie qui fut publique et lumineuse. L'exposition du Calvaire a son pendant dans l'obscurcissement et le mutisme du Sépulcre. Il est béant, il se referme sur un mystérieux et dramatique voyage vers le Schéol, vers les ténèbres chaotiques du Père selon Adrienne, qui ne manque pas de nous faire penser à la gnose théosophique de Sigè et d'Astaroth, prémonitions singulières qui ont transhumé dans les interprétations schellingiennes de Luigi Pareyson.

*

La Descente aux Enfers est un article du Credo qu'il n'est pas question de biffer. L'enfer au pluriel désigne, comme les Limbes, un lieu intermédiaire et indéterminé, Enfers du paganisme et de la mythologie, objet de nombreuses villégiatures, Royaume ou Empire des morts, Hadès, Tartare profond, Schéol et Géhenne de la Bible, Ténèbres extérieures, Royaume des Ombres. Le Christianisme, dans sa poésie, son hymnologie et sa liturgie a souvent repris ces désignations comme des euphémismes pour l'enfer éternel : *ne absorbeat eas Tartarus...* Une ambiguïté marque les voyages ou descentes aux Enfers de la littérature antique et chrétienne, d'Homère et Platon à Virgile et à Dante, à Milton, à Fénelon... C'est un genre littéraire qui fut florissant. Claudel, dans le *Repos du Septième Jour*, invente une transcription chinoise de ce royaume larvaire où plonge l'Empereur sauveur et moribond. Le thème infernal est très exploité, comme le thème démoniaque, en littérature, il se confond, chez Sartre ou Genet, avec l'existence infernale que maints hommes vivent ici-bas, *verbi gratia*, la typologie concentrationnaire ou la 25^e heure. La théologie distingue soigneusement les Enfers et l'Enfer. Dans le Credo le français dit *aux Enfers*, mais l'allemand laisse intacte l'ambiguïté : *abgestiegen zur Hölle*. L'Enfer traditionnel avec la peine du dam, privation à jamais, et la peine du sens : « allez maudits au feu éternel ». Le châtement absolu éclate violemment, avec une éloquence inégalée, dans la bouche du Réprouvé, je fais allusion au fameux dialogue du Prédestiné et du Réprouvé, chef d'œuvre de Jules Lequier, brandon enflammé lancé sur les parvis d'une catéchèse ancienne et sévère. Le supplice éternel est si intolérable qu'il a suscité la compassion des « Saints qui vont en enfer », et la touchante hypothèse du même Jules Lequier des élus apitoyés qui se proposent pour un droit de visite, comme visiteurs de prison ! Je ne ferai qu'une allusion à la polémique injuste qui a endolori le soir du cardinal von Balthasar : il a eu le temps de répliquer sagement, calmement à ses détracteurs, et de déclarer qu'il n'avait, pas

THÉOLOGIE Xavier Tilliette

plus que Fessard le dialecticien, songé à une rémission de toutes les peines, ni surtout adhéré au sophisme de l'Enfer vide, à l'adage « paresseux » : il y a un enfer, mais personne dedans.

De la pieuse tradition, dogmatique et populaire, du Christ consolant dans leur cachot l'attente insomniaque d'Adam et des Justes de l'Ancien Testament, il n'y a pas grand-chose à dire. Mais c'est une amorce de la tendance où prévaut la miséricorde, qui aboutit à l'apocatastase origénienne, et surtout à l'idée d'une mitigation des peines, chez les Pères dits miséricordieux. Le héraut d'une telle supplication est l'incomparable Péguy de la *Jeanne d'Arc*, qui mettait en transe cet ami de Balthasar et grand apôtre infatigable, Jean Daniélou.

Quoi qu'il en soit, la phénoménologie de la Descente aux Enfers (le mot phénoménologie est aussi adapté qu'accolé au monde angélique chez Edith Stein) accueille les extraordinaires visions christologiques d'Adrienne von Speyr, jalonnées de ces « effigies » qui sont les masques, les dépouilles et les défroques des pécheurs innombrables. C'est la chute au chaos, le précipice ou le gouffre happe une âme torturée – mais c'est le mysticisme de la Nuit obscure ou de la Montée au Carmel. Les mystiques sont passés par là, en spectateurs et en acteurs participants. Les abysses et les bas-fonds de la psyché réservent d'affreuses rencontres et d'amères surprises, que l'imagination de Dante n'a pas exploitées. C'est ce que dans un moment ardu de sa vie Hamann, le Mage du Nord, a appelé *Höllenfahrt der Selbsterkenntnis*, il ne croyait pas si bien dire en inventant la psychanalyse !

En forçant les portes blindées de l'Enfer avec l'outil de l'espérance cathartique et le levier de l'amour du Christ plus fort que la mort et plus vaste que l'Enfer, Balthasar allonge sans doute le pas plus loin que son ami blondélien Gaston Fessard. Il n'efface pas néanmoins la rigueur cadavérique chez Fessard du *hoc*, que berce et adoucit Marie corps de grâce, croyante invincible, dont la détresse mortelle redonne vie à son Fils. Elle est la Foi, elle tient le *Hoc* eucharistique, sa Compassion consume l'enveloppe du péché et en efface les suites. En surimpression de cette prophylaxie mariale défilent les sentiments qui peut-être ont parcouru le discernement de vocation du jeune homme Fessard exerçant ou retraitant : une ponction de l'âme, une détresse, une impression d'agonie. « Après que l'homme charnel s'est, les sens glacés, couché au tombeau, et que les rêves unis à ces sens sont descendus, passés au royaume des ombres sans consistance, se relève un homme intérieur, spirituel.

————— *Le Samedi-Saint spéculatif et la descente aux enfers* —————

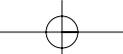
L'Être pour lequel il s'est sacrifié, la communauté des "vous" en qui il a choisi de s'incarner, est maintenant son vrai corps. C'est pour lui le Soi, le Soi où ne se trouve plus de négation pour le moi. Possession de soi et des autres "moi". »

Ce qui vaut pour le Christ vaut pour l'exercitant au terme des affres de l'élection et de la libération par la décision. Car « l'espérance triomphale qui luit au fond de la solitude mariale » se renouvelle dans le fidèle comme un *Exultet*.

L'analogie pascalienne tabernacle-tombeau, la théorie du corps immolé de Fessard acheminement au chef d'œuvre méconnu d'A. Rosmini, chef d'œuvre inachevé, le commentaire du Prologue, « *L'Introduction à l'Évangile de saint Jean* ». Le Père von Balthasar dans un mot à moi adressé m'avait dit son émotion à propos de l'invention de Rosmini dans le sillage et la foulée du *In Verbo erat vita*, dans son style d'anaphores et de vagues déferlantes. La Vie même peut-elle mourir, le Vivant par excellence ? Non, dit Rosmini, la Vie persiste et se nourrit d'Eucharistie. Le pain mangé à la dernière Cène alimente le corps rompu qui se recompose et se reconstitue... aussi les Apôtres puisent à leur communion *in Christo mortuo* un regain de forces. Le Magistère bronche devant l'hypothèse dangereuse et aussitôt écartée d'un sommeil pesant, de plomb, dans les ténèbres de fer... mais il n'a pas censuré l'idée de vie alimentée par le pain des Anges qui chasse l'hébétude. *Primitiae dormentium*. La vie eucharistique au Saint Sépulcre est une vie « indissoluble », transsubstantiée. Lymphes vitales que, descendu aux Enfers, Jésus a administrée aux âmes expectantes ainsi rassasiées. Le Rovérétain a donc vu et exploité, après Pascal, l'analogie sacramentelle entre le « corps livré », manne cachée, et le rassasiement que prépare le Samedi-Saint. Le miracle du sacrement s'est produit *in Christo mortuo*. Le Pain vivant, le Viatique, *sub specie mortis*, est la vie cachée du Tombeau sur quoi plane l'ombre de la mort.

L'Eucharistie rosminienne, gage et prémices d'immortalité, anticipe le leitmotiv secret de Blondel, l'Hôte désiré et reclus au Tabernacle. Le jeune penseur dijonnais voyait dans l'Hostie la solution de tous les problèmes. C'est pourquoi le Samedi-Saint est « notre jour », le jour des fidèles. Il déclare aussi que la mort du Christ est une aurore, le crépuscule du matin dans lequel avancent à pas pressés les Saintes Femmes porteuses d'aromates.

Xavier Tilliette, S.J., né en 1921. Derniers ouvrages parus : *Jésus romantique* (Desclée, 2002) ; *La mémoire et l'invisible* (Ad solem, Genève, 2002) ; Paul Claudel, *Lettres à une amie*, éditées et annotées par X. Tilliette (Bayard, 2002).



Communio, n° XXX, 2 – mars-avril 2005

Michel CORBIN

De la prière comme lieu de la théologie

Hommage au Père Hans Urs von Balthasar

samedi 22 janvier 2005

I. L'Événement ultime

Suis-je qualifié pour évoquer la mémoire d'Hans Urs von Balthasar ? Je n'ai lu qu'une petite partie de son œuvre immense ; je n'ai même pas cherché ses principes de cohérence ; je me suis laissé entraîner par le regard que ce théologien porte à la personne de Jésus, figure insurpassable de la Révélation ; je me suis laissé féconder par certaines pages au souffle intense ; je me suis laissé mener vers des styles de théologie antérieurs à la rupture introduite en Occident par la redécouverte d'Aristote ; j'ai fait une sorte de « retour en arrière » vers les Pères de l'Église, dans l'espoir de surmonter les apories qui me semblaient venir des catégories de la scolastique du XIII^e siècle. Mais peut-être n'honore-t-on ses maîtres dans la foi qu'en traçant, comme eux, son propre chemin vers ce « Dieu plus grand que notre cœur » (1 *Jean* 3, 20) ? Aussi, pour dire publiquement ma reconnaissance à Balthasar, dirai-je seulement comment j'entends aujourd'hui le passage de *La Foi du Christ* qui m'a jadis servi de phare pour approcher les écrits de saint Anselme du Bec :

Il faut que, dans l'événement présenté dans l'annonce, Dieu lui-même resplendisse dans son absolu divin, pour que l'événement reçoive l'adhésion inconditionnée de la foi. Comment est-ce possible ? Comment le caractère de cet événement porte-t-il le caractère divin ? Cela tient essentiellement à ce que l'événement de la croix et de la résurrection du Christ apparaît marqué d'un trait paradoxal :

THÉOLOGIE Michel Corbin

quelque chose qui demeure en soi-même et à jamais incompréhensible, et qui cependant, dans cette incompréhensibilité même, se manifeste comme dépassant (*a priori*) toutes les représentations possibles de Dieu. On peut situer l'évidence unique qui brille à travers cet événement entre les deux formules de saint Anselme de Cantorbéry, sur Dieu qui est *id quo majus cogitari nequit* (*Proslogion*, II), et sur l'homme qui *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse* (*Monologion* LXIV). Si les deux formules valent de la connaissance de Dieu, comme le pense Anselme, elles ne peuvent valoir moins, elles valent au contraire pleinement là où Dieu lui-même se révèle à l'humanité de façon définitive¹.

Pour que notre foi soit possible, est-il dit, « il faut » que l'Événement recueilli par la foi : la mort et la résurrection de Jésus, soit marqué par un paradoxe : à la fois nous demeurer incompréhensible et dépasser toutes les représentations que nous avons de Dieu ; être d'un tel excès qu'aucune représentation ne puisse le comprendre, le circonscrire, l'englober ; être en quelque sorte *plus qu'incompréhensible*, non par défaut mais par trop plein. Dès qu'il est énoncé, le paradoxe est lié à deux phrases d'Anselme « sur la connaissance de Dieu » : celle qui sert, dans le *Proslogion* de 1078, d'unique argument pour prouver l'être et les dénominations de Dieu : « Tu es quelque chose de tel que rien de plus grand ne se puisse penser² » ; celle qui définit, dans le *Monologion* de 1076, la visée de toute intelligence de la foi : « comprendre que [la Chose même] est incompréhensible.³ » D'où vient la seconde phrase, sinon de l'invitation paulinienne à « connaître que la charité du Christ surpasse toute connaissance » (*Éphésiens* 3, 18) ? C'est sans doute pour avoir fait ce rapprochement que Balthasar peut transposer les deux phrases, les faire transiter de la réflexion sur la divinité de Dieu vers l'Événement de sa révélation, puis déclarer que, si elles valent *a priori*, comme propositions « déduites et formulées à partir de l'idée de Dieu », elles valent plus encore *a posteriori*, comme propositions « vérifiées par l'expérience de la révélation. »

Qu'en pensant aller plus loin que les textes d'Anselme, qu'il crédite d'avoir, comme Thomas d'Aquin, distingué l'ontologie et la christologie, Balthasar ait rejoint ce qu'Anselme avait de plus propre

1. Hans URS VON BALTHASAR, *La Foi du Christ*, Paris, Aubier, p. 105-106.

2. SAINT ANSELME DU BEC, *Proslogion*, II ; 101.

3. *Monologion*, LXIV ; 75.

De la prière comme lieu de la théologie

à dire, la preuve n'est pas difficile. Dans le *Cur Deus homo* de 1098, ce Père affirme, par la bouche de son disciple Boson, que « Dieu est si bienveillant que plus bienveillant ne se puisse penser⁴. » Ce n'est rien d'autre que l'article de foi majeur du *Proslogion* : « Il est juste que Tu sois si bon qu'on ne puisse Te reconnaître meilleur, et que Tu œuvres si puissamment qu'on ne puisse Te penser plus puissant.⁵ » Assurément, il faut dénoncer, faire passer par une mort et une résurrection semblables à celles de Jésus, certaine image qui habite d'emblée notre esprit : celle d'une miséricorde qui nous laisserait inchangés, blanchis en surface, incapables de répondre au Don de Dieu par la totale soumission de notre volonté à la sienne. Il faut passer par des « défilés angoissants⁶ » pour découvrir que ni la miséricorde *seule* ni la justice *seule* ne sont dignes de Dieu, mais uniquement cette indicible union de la justice et de la miséricorde, qui advient quand le Père restitue « le Nom au-dessus de tout nom » (*Philippiens* 2, 9) au Fils qui s'en est « vidé » (2, 7). C'est une telle union, une telle *summa concordia*, qu'Anselme fait admirer à son ami au terme de leur commune recherche :

Quant à la miséricorde de Dieu qui te semblait périr lorsque nous considérons la justice de Dieu et le péché des hommes, voici que nous l'avons trouvée si grande, si accordée à la justice que ni plus grande ni plus juste ne se pourrait penser⁷ ?

Ainsi, la même formule, composée d'une négation et d'un comparatif : « tel que plus grand ne se puisse penser », qualifie Dieu dans son éternelle divinité et Dieu dans l'événement de miséricorde où, selon Maxime le Confesseur, Il « dépasse la dignité de Dieu et déborde la gloire de Dieu⁸ ». Est-ce enterrer non seulement la distinction de la théologie et de l'économie, mais aussi toute distinction possible de l'ontologie et de la christologie ? Ne nous hâtons pas de répondre, même si la parole de Jésus à Philippe, le soir de la Cène : « Qui me voit, voit le Père » (*Jean* 14, 9), nous incline à croire que Dieu est Dieu, « au-delà de tout ce que nous pouvons dire

4. *Cur Deus homo*, I, XII ; 70.

5. *Proslogion*, IX ; 108.

6. *Cur Deus homo*, I, XX ; 88.

7. *Ibid.*, II, XX ; 132-133.

8. Saint MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettre* 44, PG 91/544 A.

9. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia, q. 1, a. 9, 3m.

THÉOLOGIE Michel Corbin

ou penser de Lui⁹ », dans l'Événement pascal dont Il n'a pas besoin pour être Dieu. Notons plutôt que la mise en parallèle des deux œuvres majeures d'Anselme exclut toute lecture ontologique de sa preuve de l'existence de Dieu. L'abbé du Bec a simplement écrit : « Nous croyons que Tu es quelque chose de tel que rien de plus grand ne se puisse penser (*credimus enim Te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*)¹⁰ », et presque tous les interprètes ont adopté, sans la discuter, une transcription pareille à celle d'Alexandre Koyré : « Dieu est l'Être absolument parfait, l'Être réalisant la plus haute perfection concevable, le plus parfait des êtres possibles, l'*ens quo maius cogitari nequit*.¹¹ » Dans cet emploi du superlatif, où passe la négation de toute tentative de penser plus grand que Dieu ? Où passe l'appartenance à la foi de cette impossibilité de se mettre, ne fût-ce qu'en pensée, au-dessus de Dieu, de sa Parole et de son œuvre ? Si le Dieu de la foi est seulement « le plus parfait des êtres possibles », on ne peut plus tenir, avec Balthasar, que la révélation de Dieu dans la Pâque de Jésus « laisse en arrière tout ce que l'homme peut inventer de plus sublime comme révélation. »

Mais rien, Dieu merci, n'autorise à traduire *aliquid quo nihil maius cogitari possit* par « l'être le plus parfait qui se puisse concevoir. » Dans sa littéralité, l'énoncé soigneusement choisi par Anselme pour nommer Dieu place la pensée du croyant sous une loi qui la déloge de toute prétention à Le saisir par concept ou par image : tu ne penseras pas plus grand que ton Dieu en Le prenant pour un objet qui prendrait place dans le champ de l'objet en général ; tu « ne Lui compareras pas ton intelligence¹² » ; tu ne Le confondras pas avec les idoles que tu es tenté de servir depuis la chute du vieil Adam ; tu n'en feras pas « une surpuissance en expansion indéfinie¹³ » incapable de mettre le moindre frein à sa volonté de puissance. Pourquoi en est-il ainsi ? Le livre de la Sagesse répond : Dieu est « plus fort que sa force » (*Sagesse* 12, 18). Ainsi, dans le secret de son passage silencieux, sur les eaux de la mort, vers le Père qu'Il dit « plus grand » (*Jean* 14, 28), Jésus est-Il « Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu » (1 *Corinthiens* 1, 24), ce qui signifie : Puissance

10. *Proslogion*, II ; 101.

11. Alexandre KOYRÉ, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Paris, Vrin, p. 200.

12. *Proslogion*, I ; 100.

13. Paul BEAUCHAMP, s.j., *La Loi de Dieu*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p. 64.

De la prière comme lieu de la théologie

et plus que puissance, Sagesse et plus que sagesse ; Puissance outrepassant toute idée nôtre de puissance, Sagesse outrepassant toute idée nôtre de sagesse ; Puissance et Sagesse « laissant en arrière » nos utopies du meilleur des mondes possibles, Puissance et Sagesse qu'Anselme recueille en disant Dieu « plus grand qu'il [ne] se puisse penser¹⁴. » Si le deutéro-Isaïe commence par dire : « Vos pensées ne sont pas mes pensées, et mes voies ne sont pas vos voies » (*Isaïe* 55, 8), notre pensée n'est dépassée par l'être, la parole et l'œuvre de Dieu qu'en éprouvant en même temps une négation. Elle ne peut se porter vers *plus* qu'elle ne peut penser, si elle n'accepte pas que Dieu ne soit *pas* ce qu'elle a déjà pensé de Lui, mais *au-delà*, d'une manière qu'elle ne peut jamais penser. Telle est, pour Balthasar, l'évidence de l'Événement chrétien. Elle se place à la jointure de deux phrases d'Anselme : « Dieu est quelque chose de tel que rien de plus grand ne se puisse penser », « Dieu est quelque chose de plus grand qu'il [ne] se puisse penser. » Si la première est *négative*, si la seconde est *positive* ou, plus précisément, *plus que positive*, les deux sont inséparables, et Balthasar a simplement transposé le petit chapitre du *Proslogion* qui les articule l'une sur l'autre et qui, de ce fait, occupe le centre de l'opuscule :

Par suite, Seigneur, tu n'es pas seulement tel que plus grand ne peut être pensé, mais tu es quelque chose de plus grand qu'il se puisse penser. Puisqu'il est possible, en effet, de penser qu'il est quelque chose de ce genre, on peut, si tu n'es pas cela même, penser quelque chose de plus grand que toi ; ce qui ne peut se faire (*Proslogion*, xv ; 112).

II. Le lieu propre des raisons de la foi

Le raisonnement de l'abbé du Bec n'est guère conforme à l'idée spontanée que nous nous faisons du raisonnement. Pour nous, depuis la redécouverte de la *logica nova* d'Aristote, raisonner signifie procéder par syllogismes, qui déduisent de certains principes les conclusions qui s'imposent. Est-ce possible dans le cas sans analogue du Dieu vivant, que la foi tient pour « tel que plus grand ne se puisse penser » ? Si nous déduisions son être et ses dénominations à

14. *Proslogion*, xv ; 112.

THÉOLOGIE Michel Corbin

partir d'autre chose, que ce soit l'objectivité du monde ou n'importe quelle expérience que nous avons du réel, il s'ensuivrait forcément que cette autre chose, posée comme prémisse d'un syllogisme, serait plus grande que l'être et les dénominations de Dieu, réduits à n'être que conclusions d'un acte de notre raison. Dieu ne serait plus tel que notre pensée ne puisse aller au-delà de Lui, et nous tomberions dans une absurde contradiction. Mais que faisons-nous en montrant de la sorte que le Nom porté par le Dieu de la foi chrétienne exclut toute déduction de son être et de ses dénominations? Une argumentation par l'absurde en tout semblable à celle que propose Anselme. En effet, dans toute *reductio ad absurdum*, est déjà supposé, d'avance connu, l'énoncé qui doit être démontré par cette procédure négative. Que le secret de Dieu déborde notre pensée, Anselme le sait par sa foi : « Dieu est plus grand que notre cœur » (1 Jean 3, 20 ; voir *Philippiens* 4, 7). Mais la foi doit être reconquise à tout moment sur une incroyance qui refuse tout débordement de notre pensée par le Don de Dieu. Cette incroyance, Anselme l'a toujours dénoncée avec force :

Avant de disserter sur la question, je mettrai quelque chose en avant pour réprimer la présomption de ceux qui osent, par une témérité impie, disputer contre l'un des points que confesse la foi chrétienne, parce qu'ils ne peuvent le saisir par l'intelligence et jugent, avec une superbe insensée, que ce qu'ils ne peuvent voir par l'intelligence ne peut jamais être, au lieu d'avouer, avec une humble sagesse, que peuvent être beaucoup de choses qu'eux-mêmes ne sont pas capables de comprendre¹⁵.

La foi doit donc affronter son opposé, en dénoncer l'absurdité, se reconnaître elle-même par le rejet de cet opposé. Pour ce, elle se met en balance avec l'incroyance. Qu'elle dise *plus* que l'incroyance, cela n'a pas besoin de preuve : ce qui déborde la pensée est nécessairement plus grand que ce qui ne la déborde pas. Mais supposons, se dit la foi, que l'incroyance ait raison de s'en tenir à l'idée d'un Être suprême qui n'en dépasse pas la pensée. Si la foi peut prendre du recul vis-à-vis d'elle-même, penser ce que dit l'incroyance, celle-ci peut à l'inverse, en raison du même pouvoir de recul que la pensée possède, penser ce que dit la foi, et qui est *plus* qu'elle ne concède. Alors, que fait-elle aux yeux de la foi ? Elle prétend parler

15. *Epistola de Incarnatione Verbi*, 1 ; 6.

De la prière comme lieu de la théologie

du Dieu « tel que plus grand ne se puisse penser » et, refusant d'ajouter qu'Il est aussi « plus grand qu'il [ne] se puisse penser », elle Le confond avec l'Être le plus parfait qui se puisse penser. Mais, du seul fait qu'elle peut penser que Dieu déborde la pensée, du seul fait qu'elle peut faire jouer sur elle-même le *plus* qu'elle revendique devant les objets qu'elle maîtrise, elle pense aussitôt plus grand que le Dieu qu'elle dit seulement « tel que plus grand ne se puisse penser », puisqu'elle pense, au moins à titre d'hypothèse, que Dieu peut déborder la pensée de telle sorte qu'Il n'en soit plus la limite supérieure. C'est manifestement absurde, et l'impossibilité de la contradiction où l'incroyance tombe dès que la parole de la foi lui est communiquée se renverse en preuve de la foi, d'avance connue, désormais reconnue par l'exclusion de son opposé.

Voilà pour la démarche logique. Mais cette *reductio ad absurdum* est-elle chose à notre entière disposition ? S'il en était ainsi, la démonstration qui adopte cette procédure négative ne pourrait pas être énoncée sous la forme d'une prière, puisque prier revient à reconnaître que nous recevons d'un Plus grand ce que nous Lui demandons avec foi. La force de la démonstration serait-elle, dans ces conditions, un bien qu'on reçoit du Dieu dont on démontre qu'Il déborde la pensée ? Libre à chacun d'estimer que la forme littéraire de « l'allocution ¹⁶ », de la prière, adoptée par l'abbé du Bec dans son livre, est étrangère au contenu ! Mais honore-t-il l'intention explicite de l'auteur, qui est d'écrire « au nom de celui qui s'efforce d'élever son esprit pour contempler Dieu et cherche à reconnaître ce qu'il croit » ? Anselme parle en moine qui désire plus que tout l'union de foi et d'amour au Dieu vivant. Aussi, quand on disjoint la forme littéraire et le contenu intelligible du *Prologion*, manque-t-on l'originalité d'une œuvre qui parle *de* Dieu en parlant *à* Dieu. Il y en a peu d'équivalents dans la Tradition, même pas chez Bernard de Clairvaux qu'on estime plus « mystique. »

Comment approcher maintenant cette appartenance mutuelle de la prière et de la pensée ? « Seigneur, est-il écrit, Tu n'es pas seulement tel que rien de plus grand ne se puisse penser, mais quelque chose de plus grand qu'il [ne] se puisse penser. » Cette phrase, qui porte la prière, fait de l'impossibilité de l'idole ce qui *ouvre* le débordement de la pensée par l'être et l'amour de Dieu. Elle se déploie en sens inverse des propositions déjà rencontrées : « Tu es si

16. *Proslogion*, préface ; 94 (comme la citation suivante).

THÉOLOGIE Michel Corbin

bon qu'on ne puisse Te reconnaître meilleur.¹⁷ » Ici, les invocations font du débordement ce qui *justifie* l'impossibilité de la superbe. La Source, disent-elles, jaillit avec tant de force que personne ne peut la contenir dans ses mains. Étrange qu'on aille, d'un côté, d'une *négation* vers un *plus* et, d'un autre, de ce *plus* vers la *négation* ! Étrange que le *plus* donne son sens à la *négation* qui l'*ouvre* et le *garde* ! Traduisons en castillan : un *nada* qui garde un *más* et un *más* qui fonde un *nada*, c'est l'articulation que Jean de la Croix associe à la recherche du Bien-aimé :

Dieu pourrait lui répondre : « Puisque je t'ai dit toutes choses dans ma Parole, qui est mon Fils, il ne me reste plus rien à te répondre ni à te révéler. Fixe les yeux sur Lui seul, car j'ai tout enfermé en Lui : en Lui j'ai tout dit et tout révélé. Tu trouveras en Lui au-delà de ce que tu peux désirer et demander [...] Depuis le jour où je suis descendu sur Lui avec mon Esprit au sommet du Thabor, en prononçant ces paroles : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai placé mes complaisances, écoutez-le* (Matthieu 17, 5), j'ai mis fin à tout autre enseignement, à toute autre réponse. Je les Lui ai confiés. Écoutez-Le, car je n'ai plus rien à révéler plus rien à manifester¹⁸. »

N'avoir rien de mieux à désirer que Jésus, Fils de Dieu et Fils de l'homme, Alliance débordante de Dieu et de l'homme, et recevoir, dans cette limitation du regard, « plus que les désirs de [son] cœur » (*Psaume* 34, 6), c'est cela même que nous vivons sur le chemin de la foi, sans pouvoir comprendre l'union du *nada* et du *más*. Un tel chemin est celui d'Abraham. Pour Grégoire de Nysse, qui fit valoir cet exode contre Eunome le dialecticien, Abraham « s'éleva au-dessus de tout ce qui est connu par les sens », « sortit de la beauté de ce qu'on peut contempler », fit de ses conjectures sur la divinité « des provisions de route et des marches d'escabeau pour son ascension », parce qu'il considérait que tout ceci était « plus petit que ce qu'il cherchait. » Il marcha dans la foi vers un *plus* dont la preuve lui semblait être la stricte impossibilité où il était de le déterminer :

Quand Abraham, poursuit Grégoire, eut traversé toutes les conjectures qu'il pouvait faire sur la nature divine, à partir des noms, dans les opinions qu'il avait de Dieu, quand il eut débarrassé sa raison de toutes ses opinions, ayant acquis *une foi nue et pure de tout concept*,

17. *Ibid.*, IX ; 108 ; voir *Cur Deus homo*, XII, 70.

18. Saint JEAN DE LA CROIX, *La Montée du Carmel*, II, c. 22.

De la prière comme lieu de la théologie

il prit comme signe d'une reconnaissance certaine de Dieu le fait de croire que Dieu est plus grand et plus élevé que tout signe propre à le faire connaître¹⁹.

Ce chemin reste le nôtre. Quand surviennent des nuits de désolation où nous crions avec le Psalmiste : « Mes larmes, c'est là mon pain, le jour, la nuit, moi qui, tout le jour, entends dire : Où est-il, ton Dieu ? » (*Psaume 41, 4*) ; quand ce pain noir nous paraît contraire à ce que dit la Bible de la bonté du Père, nous nous trouvons à une croisée de chemins : ou bien la négation que nous éprouvons débouche sur le vide, et le Psalmiste ne devrait pas se contenter d'interroger : « Est-ce pour les siècles que le Seigneur rejette, qu'Il cesse de se montrer favorable ? Son amour est-il épuisé jusqu'à la fin, achevée pour les âges des âges la Parole ? » (*Psaume 76, 8-9*) ; ou bien la négation est à recevoir comme l'envers que présente à des cœurs trop étroits un excès de biens semblable à une lumière si vive que l'œil en est aveuglé. En d'autres termes, ou bien la négation est pure et simple privation, ou bien elle est la trace d'un débordement que nous ne pouvons anticiper. C'est la question posée par Anselme : l'impossibilité de l'idole est-elle, de la part de Dieu, refus de se communiquer, ou façon de nous disposer à un excès que notre pensée ne peut accueillir qu'en acceptant sa totale impossibilité de le prévoir et de le mesurer. Le raisonnement qui suit est alors le nôtre : si je dis que Dieu ne peut plus rien pour moi quand je suis « entre deux extrémités, en grande peine et grande angoisse²⁰ », je Le confonds avec les signes qui m'ont fait déjà connaître sa tendresse ; et, puisque je peux penser la promesse qu'Il fait à ses amis : « Je vous ferai plus de bien que jadis » (*Ézéchiel 36, 11* ; voir *Jean 1, 50*), je tombe nécessairement, si je persiste à désespérer, dans la pure contradiction de Le dire « tel que plus grand ne se puisse penser » et de penser plus grand que Lui, s'il est vrai que je suis trop bas pour qu'Il puisse me relever. C'est pareil *sursaut* de la foi, et nul autre, qui m'accorde de manger le pain noir de la tribulation comme l'assurance et l'annonce d'un pain plus blanc qu'hier, et c'est l'impossibilité de l'idole, et nulle autre, qui me donne raison d'avoir confiance dans la nuit. Car rien ne peut mieux prouver à mon Père du ciel l'amour que j'ai pour Lui en tout et plus que tout.

19. Saint GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome II*, PG 45/940 B – 941 B.

20. Jean TAULER, *Sermon 41*.

III. Le paradoxe constitutif de la prière

Des raisonnements qui viennent d'être analysés, sommes-nous capables si nous ne demandons pas au Dieu et Père de Jésus, au moment même où nous les faisons, la force nécessaire pour les tenir? Est-il en notre pouvoir « d'entendre divinement la négation, non pas selon la privation, mais selon l'outrepassement (huperokhè)²¹ »? D'expérience, nous savons que non, et le Psaume nous le confirme : « Je lève les yeux vers les montagnes : mon secours, d'où viendra-t-il? Le secours me vient du Seigneur qui a fait le ciel et la terre » (*Psaume* 120, 1-2). Aussi bien l'abbé du Bec n'a-t-il pas énoncé n'importe comment l'unique argument du *Proslogion* et du *Cur Deus homo*. Il l'introduit par une prière en vue de reconnaître ce qu'il croit avec l'Église :

Aussi, Seigneur, toi qui donnes l'intelligence de la foi, donne-moi, autant que tu le trouves bon, de reconnaître que *Tu es* comme nous le croyons et que *Tu es ce que* nous croyons. Car (*quidem*) nous croyons que *Tu es* quelque chose de tel que rien de plus grand ne puisse être pensé²².

Extraordinaire conjonction de coordination entre les deux phrases : après avoir supplié Dieu de lui faire reconnaître que son être et ses dénominations sont au-delà de sa pensée, Anselme appuie sa demande sur le fait que Dieu est « quelque chose de tel que rien de plus grand ne se puisse penser » ! Or, comment est-il exaucé ? Il l'est en découvrant la « force de signification²³ » du Nom qui signifie Dieu en signifiant à l'homme l'interdiction de Le confondre avec l'idole. Et qu'est-ce que cesser de Le confondre avec l'idole qui, n'étant jamais « plus forte que [sa] force » (*Sagesse* 12, 18), n'a d'autre loi que la volonté de puissance, sinon cesser de se mettre au-dessus de Lui par la pensée, comme un sujet connaissant se met au-dessus de l'objet connu, et prendre la posture qui s'oppose radicalement à la superbe, celle de l'humilité qui, laissant Dieu être plus grand, est d'autant mieux prière que toute prière est une exposition et une remise de soi au bon plaisir de Plus grand ? Ainsi Anselme prie-t-il pour que le Nom qui lui ordonne indirectement la posture de prière, en lui rendant impossible la superbe et l'idole, déploie dans son intelligence sa *vis significationis* et le pousse à prier davan-

21. Saint DENYS L'ARÉOPAGITE, *Les Noms divins*, VII, § 2.

22 ; *Proslogion*, II ; 101.

23. *Resp. ed.* ; X ; 132.

De la prière comme lieu de la théologie

tage. Ainsi raisonne-t-il en priant et prie-t-il en raisonnant. Car, raisonnant par l'absurde, il présuppose un excès qu'il ne peut se donner à lui-même, et reconnaît qu'il serait absurde de s'en faire la source. Il prie pour pouvoir mieux prier en entendant plus distinctement le Nom qui lui ouvre l'excès de Dieu en lui interdisant d'en faire un objet. Il y a cercle assurément, mais s'agit-il du cercle vicieux que voulait éviter René Descartes ?

Quoiqu'il soit absolument vrai, qu'il faut croire qu'il y a un Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les Saintes Écritures, et d'autre part qu'il faut croire les Saintes Écritures, parce qu'elles viennent de Dieu ; et cela parce que, la foi étant un don de Dieu, celui-là même qui donne la grâce pour faire croire les autres choses, la peut aussi donner pour nous faire croire qu'il existe : on ne saurait néanmoins proposer cela aux infidèles, qui pourraient s'imaginer que l'on commettrait en ceci la faute que les logiciens nomment un Cercle²⁴.

N'en déplaise à ce philosophe, la circularité que revêt une argumentation par l'absurde n'est pas le chiffre de sa vanité, mais de sa vérité, de son lien à la prière. Nous ne sommes la source ni de nous-mêmes, ni de notre élan vers Dieu, ni de la Parole qui nous enjoint de ne jamais penser plus grand que Lui. Quand nous prions ainsi, nous avons la vive conscience que nous ne prions pas encore comme il sied au Père ; mais, loin de découler d'un défaut, cette conscience vient plutôt du *plus* que nous demandons, et qui fait paraître comme *rien* ce que nous faisons déjà en prononçant notre demande. Nous sommes suspendus à un *plus* que Dieu seul peut nous donner, Lui qui demeure « plus grand que notre cœur » (1 Jean 3, 20). Nous Lui présentons nos mains vides et souillées, mais sans omettre de Lui dire que, s'Il ne nous offrait pas ce *plus*, à la manière et à l'heure qu'Il veut, sans que nous n'en sachions rien encore, Il se contredirait en ne tenant pas sa promesse, et fournirait aux infidèles une occasion de « se rire de la simplicité chrétienne comme d'une bêtise²⁵ ». Ainsi, avec grande révérence, faisons-nous remarquer à notre Dieu et Père que, s'Il ne venait pas à notre secours, et ne nous donnait pas un pain plus blanc à la place du pain noir qui nous désole, Il ne serait plus « tel que rien de plus grand ne se puisse penser ». C'est, de nouveau, un raisonnement par l'absurde, le même qui fait reconnaître la vérité et la nécessité du *sursaut* de la foi quand la tribulation nous assaille. À la fois, nous nous tournons vers Plus grand, et nous

24. René DESCARTES, *Préface aux Méditations philosophiques*, Paris, Vrin, p. 1.

25. *Cur Deus homo*, I, 1 ; 48.

THÉOLOGIE Michel Corbin

avertissons d'avoir à le faire pour recevoir ce qu'Il a promis en jurant par lui-même. Dans cette prière où, peu à peu, se convertit notre désir, parle la même Parole qui nous habite et nous dépasse : ne pas pouvoir concevoir ou imaginer plus grand que Celui que nous prions, puisque sa façon de nous « donner avec joie ce qu'Il promet » est de nous « donner plus qu'Il n'a promis²⁶ », plus que nous ne pouvons penser en méditant sa promesse.

Une telle Parole que Dieu, dans sa miséricorde absolument gratuite, nous fait entendre toujours mieux, une telle Parole dont Il aime que nous Le priions de se souvenir quand nous sommes dans la détresse, peut-elle différer de ce que l'Apôtre nomme : « la parole de la croix » (1 *Corinthiens* 1, 18) ? En aucune manière, car manger son pain noir en y voyant l'annonce d'un pain plus blanc qu'auparavant, ce n'est rien d'autre qu'entendre : « Ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes » (1 *Corinthiens* 1, 25). Le Docteur magnifique est assez familier des *Ennarrationes in Psalmos* d'Augustin pour ne jamais oublier ce qu'elles confessent du Christ total, Tête et membres, un et multiple :

Dieu ne pouvait faire aux hommes un don plus magnifique que de leur accorder pour Tête son propre Fils par lequel Il a créé toutes choses, et de les associer à cette Tête comme ses membres afin qu'il soit tout à la fois Fils de Dieu et Fils de l'Homme, un seul Dieu avec le Père, un seul homme avec les hommes ; afin qu'en adressant à Dieu nos prières, nous n'en séparions pas le Christ, et que le Corps du Christ offrant ses prières ne soit point séparé de sa Tête ; afin que Notre Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu, unique Sauveur de son Corps, prie pour nous, prie en nous et reçoive nos prières²⁷.

IV. L'Alliance répandue

À présent, comment douter du sens que Balthasar a reconnu au *Quo maius cogitari nequit* anselmien ? S'il nous est radicalement impossible de penser plus grand que le Dieu biblique, c'est qu'il nous est impossible de penser que Dieu puisse nous faire un « cadeau plus magnifique » que « son propre Fils » (*Romains* 8, 32), lequel prie avec nous en tant qu'Il est « un seul homme avec les hommes », et nous exauce en tant qu'Il est « un seul Dieu avec le Père. » Dans

26. *Ibid.*, I, XVI ; 74.

27. Saint AUGUSTIN, in *Psaumes* 85, § 1.

De la prière comme lieu de la théologie

sa largesse, Dieu n'a pu, ne peut et ne pourra jamais nous donner meilleur que Lui-même, et Lui-même nous l'a fait savoir pour que jamais, en retour, nous ne désirions moins que Lui-même. Augustin l'a souvent dit :

Celui qui a créé [le ciel et la terre] t'a dit : « Demande ce que tu veux. » Et, cependant, tu ne trouveras rien de plus précieux ni de meilleur que Celui qui a fait toutes choses. Demande à posséder le Créateur lui-même, et en Lui, par Lui, tu posséderas tout ce qu'Il a fait. Tout est digne d'être aimé, parce que tout est beau ; mais, qu'y a-t-il de plus beau que Lui ? En tout, il y a de la puissance ; mais qu'y a-t-il de plus puissant que Lui²⁸ ?

Quand cette incroyable proposition nous est-elle faite ? Quand le Fils de Dieu nous exauce-t-Il, et quand le Fils de l'homme, qui n'en diffère pas, prie-t-Il avec nous ? Ne nous étonneront ni les textes d'Augustin sur la prière, ni la lecture qu'en fait Anselme en affirmant que « la supplication appartient à l'acquittement de la dette²⁹ », ni l'insistance de Balthasar³⁰ sur la manière dont Jésus se donne à son Père et à ses frères : c'est sur la croix, lorsque ses mains sont clouées en signe d'éternelle bénédiction. De cela, la *Lettre aux Hébreux* (5, 7-9) ne nous permet point de douter.

Ce n'est donc pas comme un grand de ce monde, comme un bienfaiteur de l'humanité (*Luc* 22, 25), que Jésus « dépose son âme » (*Jean* 10, 17) et « donne la vie en surabondance » (10, 10), mais à la façon d'un Pauvre et d'un Orant qui laisse le Père disposer de Lui, L'abandonner aux bras des violents sans que nul ne Le défende avant que ne soit consommée la mort. « Personne, dit Jésus, n'a de plus grand amour que de déposer son âme pour ses amis, et vous êtes mes amis si vous faites ce que je vous commande » (15, 13). Son être, Il l'expose sur le bois du supplice. Se donnant à la source

28. Saint AUGUSTIN, in *Psalmos*, 34, § 12.

29. *Cur Deus homo*, I, XIX ; 86.

30. Voir Hans URS von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, Paris, Aubier, 1968, tome III**, p. 228 : « Le Fils qui révèle le Père en tant qu'Il est sa Parole est essentiellement une Parole qui prie le Père, qui ne lui demande jamais rien que dans l'adoration et qui le remercie. Il n'est pas une Parole qui domine l'objet de son affirmation car « le Père est plus grand que moi » (14, 28). La prière incessante des chrétiens est l'essai d'imiter Jésus dans son attitude, en tant qu'Il est le Parole. Toutes les paroles qui ne seraient que des énoncés objectivants sur la Gloire de Dieu doivent être écartées pour faire place à l'unique Parole qui, par l'obéissance absolue, se fait l'espace où s'exprime la Gloire. »

THÉOLOGIE Michel Corbin

de Lui-même, Il répand l'Esprit qui L'unit à son Père. Au Père et à ses frères, Il remet l'Esprit. Et, pour que sa libre et joyeuse donation soit à tous manifeste, Il accepte qu'un soldat fasse à son corps un inutile surcroît de violence, Lui perce le cœur de sa lance. « Aussitôt, il en sortit du sang et de l'eau » (*Jean* 19, 34), les liquides qui s'épanchent quand naissent les enfants des hommes, et que la première lettre du même Apôtre joint à l'Esprit en écrivant qu'il « y en a trois à témoigner : l'Esprit, l'eau, le sang », et que ce n'est rien moins que le « témoignage de Dieu, [qui] est plus grand » (1 *Jean* 5, 8-9). Relisons l'admirable commentaire que Balthasar a fait de cette scène :

La Parole intensifiée au maximum dans le cri, et devenue inarticulée, déchire en s'éteignant la cloison suprême, son propre cœur et – comme un symbole – le rideau entre Dieu et l'homme : le sang et l'eau s'écoulent au dehors, Dieu lui-même se répand [...]. Quand la Parole se tait, l'annonce proprement dite se fait entendre : celle qui provient du cœur transpercé de Dieu. Et si le véritable « lieu » de l'événement chrétien ne fait d'abord entendre aucune parole pour l'homme, parce que ce lieu est situé dans la mort de l'homme, il rend visible, au sens le plus littéral, un événement de Dieu (« ils regarderont vers celui qu'ils auront transpercé » (*Jean* 19, 37) : en cette mort s'ouvrent les *splankma theou* (les entrailles de Dieu), les réalités plus que hautes du cœur de Dieu au-delà desquelles il n'y a plus rien, si bien que, dans la mort et en elle seule, devient langage ce qui, dans la vie (tant que le cœur doit se conserver pour pouvoir parler), reste inexprimable. La question n'est pas encore de savoir ce que l'homme devient en présence de cet événement ; on voit seulement que le cœur de Dieu, transpercé, se répand vers l'homme. Cela est attesté avec une solennité suprême, comme vu, vraiment arrivé³¹.

Qui ne voit la dette que Balthasar a, lui aussi, vis-à-vis d'Anselme ? Les deux phrases centrales du *Proslogion* sont à nouveau présentes : il n'y a rien au-delà de cette effusion de miséricorde pour les pécheurs que nous sommes, et l'effusion est si profuse, si capable de faire en nous « au-delà et plus qu'au-delà de ce que nous pouvons concevoir ou désirer » (*Éphésiens* 3, 20), que nous pouvons dire, en toute assurance, avec le Psalmiste : « Mon âme attend le Seigneur plus qu'un veilleur n'attend l'aurore » (*Psaume* 129, 5). Répandre son âme au-dessus de soi, là où règne Dieu, « plus intime que [son] intime et plus haut que [son] plus haut³² », c'est prier en se réjouis-

31. Hans Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, III**, p. 76-77.

32. Saint AUGUSTIN, *Confessions*, III, 11.

De la prière comme lieu de la théologie

sant que sa prière embarrassée soit portée et débordée par celle de Jésus. Car nous ne pouvons Le connaître, devenir les témoins de sa gloire, qu'en priant comme Lui. Le semblable connaît le semblable, aimaient répéter les Anciens, et l'adage signifie : plus nous nous tenons au pied de la croix, comme des mendiants qui espèrent que « la grâce surabonde » (*Romains* 5, 20) gratuitement là où ils ont péché, plus nous entrons dans le Mystère qui fera notre joie pour l'éternité. Si notre prière appartient à notre confession de foi, elle appartient aussi à notre effort d'en acquérir et d'en partager l'intelligence.

Telle est la théologie que le Père Hans Urs von Balthasar nous a enseignée au long de son œuvre. Elle est puisée dans la tradition patristique qu'il découvrit, avant la guerre, au scolasticat jésuite de Lyon-Fourvière. Elle ne se meut pas dans la *représentation*, d'où le sujet parlant s'absente alors même qu'il prétend l'avoir en sa possession, mais dans le *symbole*, où le sujet croyant se sait partie prenante de ce qu'il confesse au-dessus de lui. Elle a, pour lieu de naissance et de déploiement, la prière. Elle en procède, elle y demeure, elle y fait retour. C'est pourquoi, s'il faut distinguer l'ontologie et la christologie, sans les séparer ni les confondre comme il se doit, ce n'est nullement pour soumettre l'Événement chrétien à une pré-compréhension philosophique, qui « rendrait vaine la croix du Christ » (1 *Corinthiens* 1, 17), mais pour s'émerveiller que tout soit grâce, ou qu'il ait éternellement plu à notre Dieu, sans nul besoin de sa part mais par excès de charité, d'aller au-delà de lui-même dans le don de lui-même, de se rendre visible en son Fils pour nous ravir en l'amour des biens invisibles. Rien ne peut se mettre ni se penser hors et au-delà de ce « bon plaisir » (*Luc* 10, 21) et, comme l'écrit ailleurs celui à qui nous devons tant :

*Dieu est assez divin pour devenir, à travers l'incarnation, la mort et la résurrection, en un vrai sens, et non seulement en un sens appa-
rent, ce qu'il est depuis toujours en tant que Dieu*³³.

Michel Corbin, entré dans la Compagnie de Jésus en 1957, ordonné prêtre en 1966, a longtemps enseigné à l'Institut catholique de Paris. Principaux ouvrages : *Le Chemin de la théologie chez saint Thomas d'Aquin* (Beauchesne, 1974), *L'Inouï de Dieu* (DDB, 1981), *Prière et Raison de la foi* (Éd. du Cerf, 1992), *Saint Anselme* (Éd. du Cerf, 2004).

33. Hans Urs von BALTHASAR, *Le Mystère pascal*, Paris, Éd. du Cerf, p. 203.

Communio, n° XXX, 2 – mars-avril 2005

Georges CHANTRAINE

Le surnaturel chez Henri de Lubac et Hans Urs von Balthasar

À André-Marie Ponnou Delaffon.

Introduction

Disciple et ami d'Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar a présenté *Surnaturel*, œuvre importante et controversée du Père Henri de Lubac dès 1950 dans *Karl Barth, Exposition et signification de sa théologie*¹, dans *Une Œuvre organique*, dans *Pour une philosophie chrétienne* et dans *Dramatique divine*. Il met sa pensée en relation avec celles de Karl Barth, et de Karl Rahner. Il l'expose à des moments clés de sa *Dramatique*. Il est d'autant plus intéressant de présenter telle que Balthasar la voit que, d'ordinaire, les théologiens la mentionnent rarement ou le font dans un contexte de controverse². Sans ignorer celui-ci, Balthasar considère la pensée

1. Hans Urs VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1951, 2^e éd., 1961 ; 4^e éd., 1976. La traduction française de cet ouvrage, faite par Eric IBORRA, fut mise à ma disposition par l'éditeur Johannes Verlag en vue de cette conférence. Je l'en remercie sincèrement. *Karl Barth* sera suivi de la pagination de l'édition allemande, puis de celle de la traduction française (non publiée).

2. Le colloque sur le Surnaturel organisé par l'Institut Saint-Thomas en mai 2000 à Toulouse en fournit le dernier exemple.

— *Le surnaturel chez Henri de Lubac et Hans Urs von Balthasar*

de Henri de Lubac en elle-même. Un grand théologien parle d'un autre grand théologien, sans se mesurer à lui, mais en laissant apparaître sa propre mesure.

Commençons par la présentation que Balthasar fait du surnaturel dans *Une Œuvre organique*. Puis nous étudierons la confrontation entre Barth et Lubac. Enfin nous examinerons où se situe le surnaturel dans la *Dramatique*. Nous aurons ainsi une première idée de ce que Balthasar doit, en la matière, à son maître.

Surnaturel

Tel qu'il est pensé par Henri de Lubac, le surnaturel manifeste la « nouveauté du Christ³ » : « Comment l'homme, en sa constitution naturelle, peut-il être intrinsèquement disposé à l'ordre de la grâce qui le comble, sans pourtant l'inclure si peu que ce soit, c'est-à-dire sans aucune possibilité de l'exiger⁴ ? » L'ensemble de cette problématique est éclairé par le problème de l'anthropogenèse pris dans sa perspective cosmique et eschatologique, dont Henri de Lubac traitera en présentant la *Pensée religieuse* de Teilhard de Chardin⁵, et par celui du rapport entre Ancienne et Nouvelle Alliance, qui est au cœur de *Histoire et Esprit*⁶ et d'*Exégèse médiévale*⁷.

À l'inverse de Cajetan, de Suarez, qui ont combattu Baius, et des théologiens qui les ont suivis jusqu'à nos jours⁸, Henri de Lubac tient avec saint Thomas, les autres grands scolastiques et les Pères de l'Église, particulièrement Augustin, que « le désir de voir Dieu marque l'essence de l'esprit créé sans inscrire en elle une "exigence" à l'égard de Dieu⁹ » et il n'estime pas nécessaire de supposer

3. H. U. VON BALTHASAR-G. CHANTRAINE, *Le Cardinal Henri de Lubac. L'homme et son œuvre*, Paris-Namur, Lethielleux-Culture et Vérité, coll. « Le Sycomore », 1983, 87.

4. *Op. cit.*, 87.

5. Henri DE LUBAC, *La pensée religieuse de Pierre Teilhard de Chardin*, dans *Œuvres complètes*, t. 23, Paris, Éd. du Cerf, 2003. On y joindra les autres livres et articles sur TEILHARD DE CHARDIN.

6. Henri DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène*, dans *Œuvres complètes*, t. 16, Paris, Éd. du Cerf, 2002.

7. Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Théologie » 41, 42, 59, 4 vol., 1959, 1961, 1964.

8. Voir plusieurs contributions publiées par la *Revue thomiste* 101/1-2 (2001).

9. *Le Cardinal Henri de Lubac. L'homme et son œuvre*, 89, qui renvoie à *Surnaturel*, 118.

THÉOLOGIE _____ Georges Chantraine

une nature pure pour sauvegarder la gratuité du surnaturel. Pour cette raison, la liberté de l'homme et de l'ange n'a d'autre « fin ultime que surnaturelle¹⁰ »; elle n'adhère pas à une fin qui lui serait naturelle. Ainsi, dans *Surnaturel*, plus que contre le jansénisme qui a empoisonné « la vie de l'esprit en France¹¹ », Henri de Lubac a lutté contre « un rationalisme qui traite l'homme – et l'ange – comme s'ils étaient des êtres de la nature parmi d'autres « auxquels une “surnature” ne serait qu'un apport “surajouté” du dehors¹² ».

« À pareille conception s'oppose la conclusion sur le “paradoxe de l'esprit humain” (*Surnaturel* 483). [...] Car l'esprit créé est un “cas unique où le paradoxe est signe nécessaire de la vérité” (484). Le paradoxe énonce l'intention fondamentale de Dieu dans la création : se communiquer comme l'amour absolu et inscrire ce vœu qui est le sien au plus intime de l'essence de l'esprit créé, de sorte que ce dernier y reconnaisse “l'appel de Dieu à l'amour” et, au lieu d'élever lui-même une exigence, se trouve, conformément à son essence, soumis à l'exigence de Dieu imprimée en sa nature ; enfin, dernier objet de réflexion : tout l'ordre naturel est englobé “à l'intérieur” d'un ordre surnaturel qui réalise cette intention ultime de Dieu, en sorte que toute espèce d'exigence naturelle de la créature à l'égard de Dieu ne peut que se trouver comme devancée, réduite au silence par la grâce offerte. Tout cela débouche sur cette pensée (paulinienne, augustinienne, ignacienne) : nous ne sommes pas créés uniquement pour notre béatitude, mais pour la glorification du Dieu de la grâce et de l'amour : “Identiquement la béatitude est le service, la vision est adoration, la liberté est dépendance, la possession est extase” (*Surnaturel* 492).¹³ »

Dans *Le Mystère du Surnaturel*, Henri de Lubac déploie la conclusion de *Surnaturel* en ce qui concerne le « désir naturel de voir Dieu » et l'« exigence » qu'il contiendrait. Ce désir est, selon la terminologie patristique, celui de l'image de Dieu qui tend vers la ressemblance en vue de laquelle l'esprit humain est créé. Créé immédiatement par Dieu, cet esprit est ordonné immédiatement à Lui, en quoi il diffère de la nature finie de ce monde. En quoi il est *capable* de Dieu : voulant connaître Dieu avant tout acte particulier

10. *Le Cardinal Henri de Lubac...*, 90.

11. *Le Cardinal Henri de Lubac...*, 91.

12. *Le Cardinal Henri de Lubac...*, 91-92.

13. *Le Cardinal Henri de Lubac...*, 92-93.

— *Le surnaturel chez Henri et Lubac et Hans Urs von Balthasar*

de son libre arbitre, il possède une « aptitude passive » (*Mystère du Surnaturel* 117) envers Dieu, distincte d'un « appetitus perfectus », qui serait une faculté, et d'une « puissance obédientielle », « inhérente à tout être naturel en tant qu'il reste livré à la toute-puissance (miraculeuse) du Créateur (*Surnaturel* 395 ss; *Mystère du Surnaturel* 136 ss, 179 ss) ». Une telle capacité, inscrite dans l'essence la plus intime de la nature spirituelle, « ne porte encore aucune empreinte de la grâce surnaturelle, ni même une simple "ordination" à celle-ci (*Mystère du Surnaturel* 55, 117); c'est pourquoi le Père de Lubac préfère ignorer l'"existential" surnaturel de Karl Rahner; "dans la mesure où cet 'existential' serait conçu comme une sorte de 'medium' entre nature et grâce, 'le problème... serait non résolu mais seulement déplacé" (*Mystère du Surnaturel* 136, n. 1)." ¹⁴ » Une telle capacité désigne d'abord uniquement un « signe inscrit dans la nature spirituelle créée », que celle-ci, en tant que créée, ne peut reconnaître (257 ss); sinon, le surnaturel serait l'objet d'une connaissance naturelle. « Ce signe est l'objet d'une connaissance purement "habituelle" (267), marquant comme "par indigence" le fond de chaque conscience. ¹⁵ » Comment dès lors l'esprit peut-il proprement connaître sa fin? Uniquement par « la démarche par laquelle le Dieu de la grâce libre s'adresse personnellement à lui et lui accorde en même temps la possibilité, par le don de la grâce, de répondre à l'appel (273 ss) ¹⁶ ». Cette démarche est entièrement libre en sorte que « le premier moment (la création de la nature spirituelle) ne "contraint pas Dieu à passer au second moment" (l'appel de la grâce) ¹⁷ ».

Barth et Lubac

Essai de dialogue d'un catholique avec un protestant ¹⁸, mené avec prudence, douceur et patience ¹⁹, le *Karl Barth* de Balthasar entend montrer, en termes bibliques, l'implication de la création

14. *Le Cardinal Henri de Lubac...*, 95-96.

15. *Le Cardinal Henri de Lubac...*, 96.

16. *Le Cardinal Henri de Lubac...*, 96.

17. *Le Cardinal Henri de Lubac...*, 97.

18. *Karl Barth*, 10.

19. *Karl Barth*, 11.

THÉOLOGIE Georges Chantraine

dans l'alliance²⁰ ou, en termes philosophiques et théologiques, « l'implication de l'*analogia entis* », tenue par les catholiques, exposée par Éric Przywara²¹, mais repoussée par Barth²², « dans l'*analogia fidei*²³ », « relation entre les charismes vécus et l'unique foi ecclésiale objective », que Barth et les catholiques professent. Une telle implication pose le fondement même de la théologie²⁴. On le constate dans la patristique, dans le haut Moyen Âge et dans la plus grande partie de saint Thomas²⁵.

L'implication de l'analogie de l'être dans l'analogie de la foi suppose que le lien entre les deux analogies est lui-même analogique (nous ne le montrerons pas ici) et que l'*analogia entis*, « entière disponibilité objective envers Dieu et la mesure divine (Karl Barth, 267) », comporte une dialectique du concept de la nature pure, nécessaire pour rencontrer celui de Barth, qui est « univoque et indifférencié (279) et une dialectique du « désir naturel de voir Dieu » (Karl Barth V) et, conséquemment, contient un acte philosophique qui ne peut être éludé au nom de la théologie qu'en tombant dans le positivisme (Karl Barth, VI-VII) et, corrélativement, la présence d'une forme et d'une vue dans la foi (IX).

Selon Thomas, « l'homme en tant que nature, en vertu du fait qu'il est créé, ne possède pas d'autre fin que la vision surnaturelle de Dieu. Il est caractéristique que Thomas n'ait même pas prévu une telle fin comme hypothétique (Karl Barth, 280) ». Dès que l'hypothèse d'une fin naturelle est émise, on pose le principe d'une

20. Karl Barth VI. Sur le fond, l'ouvrage de BALTHASAR s'accorde avec Henri BOUILLARD, *Karl Barth*, 3 vol., Paris, Aubier-Montaigne, 1957, et Hans KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief von Karl Barth*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957 (Karl Barth, VII-VIII).

21. Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, 1932 ; Einsiedeln, Johannes Verlag, nouvelle édition, 1962 ; trad. par Philibert SECRETAN, Paris, Presses universitaires de France, Collection Théologiques, 1990, 190 p. ; du même, « Philosophie », dans *Philosophisches Jahrbuch*, 1941, 1-9.

22. Ainsi Karl Barth, 266.

23. Karl Barth, IV, IX. Balthasar renvoie à Henri BOUILLARD (*Blondel et le Christianisme*, Paris, Seuil, 1961) et à Gustav SIEWERTH (*Die Frage nach Gott*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959, 361-517). Il renvoie aussi dans *Verbum caro* (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1960) à deux articles : « Implikationen des Wortes » et « Gott redet als Mensch » (Karl Barth, IX).

24. Karl Barth, VI.

25. Karl Barth, 273.

— *Le surnaturel chez Henri et Lubac et Hans Urs von Balthasar*

théologie de la nature pure (280-281). « Dans la mesure où la situation historiquement transitoire de saint Thomas a sur ce point une valeur et un sens absolument concrets, elle doit inclure une réflexion sur l’ambivalence du concept de nature (281). » Le concept de nature dans l’idée d’un *duplex ordo* s’est fait entre la Réforme et Vatican I. « Ce n’est que dans cette saine séparation conceptuelle entre Dieu et la créature, comme le montrait déjà Chalcédoine, que pouvait être garantie leur union véritable et maximale. Comme Chalcédoine avait clarifié définitivement la controverse christologique de la patristique, la période de Trente à Vatican représente la sauvegarde définitive de tout l’ordre de la grâce. Le “*duplex ordo*” de Vatican est la clef de voûte d’un développement qui a commencé avec l’élaboration du concept de nature Baius. D’après son sens ultime, il est identique avec les *duo phuseis* [deux natures] de Chalcédoine. Les deux prises de position sont également immuables ; elle ne sont plus sujettes à discussion (Karl Barth, 284). »

« Le concept théologique de nature qui, dans sa pureté, ne peut être atteint que par la voie de la soustraction (parce que la création originelle de Dieu était depuis toujours surnaturelle et qu’elle l’est restée même après le péché) est un concept avant tout négatif, qui crée des frontières. En tant que concept “philosophique abstrait”, il est, d’après Söhngen, “un concept auxiliaire inévitable” (*Catholica*, 4, 1935, p. 104) ». Mais ce concept est purement formel. S’il devient matériel, si les théologiens l’appliquent à la nature concrète actuelle, « ils finissent inévitablement par présenter le “système de la nature pure” comme copie blafarde et sans imagination, comme schéma de l’ordre du monde tel qu’il existe (Karl Barth, 294). C’est ce que repousse Henri de Lubac dans l’article de 1949 « Le mystère du Surnaturel »²⁶.

Le concept formel de nature entend nature comme le *minimum* « qui doit se montrer réalisé en toute situation possible où Dieu voulait se révéler à une créature et cela est exprimé dans l’*analogia entis* ». La créature, « en tant que telle, n’inclut pas dans son concept la révélation. La “nature” que la grâce suppose est le fait comme tel d’être créé ». À supposer la grâce donnée, la nature est nécessaire et sa *nécessité* doit précéder la *facticité* de la révélation. La nécessité de la nature est relative à la liberté de la révélation, « si tant est qu’un monde doit être²⁷ ». Si Dieu se décide à créer, cette décision

26. Henri DE LUBAC, « Le mystère du Surnaturel », dans *Recherche de science religieuse*, 36 (1949), 80-121.

27. Karl Barth, 295.

THÉOLOGIE _____ Georges Chantraine

ne pourra que revêtir la forme de *l'analogia entis* fondée dans la nature même de Dieu. Les créatures, dépendantes de Dieu, ne peuvent comme telles être totalement dissemblables de Dieu. Et s'il s'agit d'êtres spirituels, la forme de leur *cogito* est le *cogitor* : je pense en étant pensé par Dieu²⁸. La pensée correcte, philosophique et théologique, « oscillera entre la nécessité sans la réalité et la réalité sans la nécessité²⁹ », et « cette impossibilité de conclure entre ces deux mouvements (qui vont de l'un à l'autre, mais ne peuvent jamais se fondre définitivement) est preuve exacte de leur différence (*Karl Barth*, 296) ». Notons aussi que ressemblance et dissemblance, à savoir le rapport analogique, concernent tant la nature que la grâce (296-298) ; sinon, l'analogie ne serait pas philosophique et théologique et elle cesserait.

Si l'on considère le contenu qui doit remplir le concept formel de nature, la nature « ne possède qu'une seule et unique fin ultime, surnaturelle » et ainsi, non seulement ses actes singuliers, mais son principe opératoire, c'est-à-dire précisément la nature et l'*entélécheia*, l'énergie efficace, doit être radicalement élevé, soutenu, orienté. « Il n'y a nulle part dans le monde, en fait, la moindre trace de "nature pure" (*Karl Barth*, 298). » Si le concept de nature pure est le « droit de péage que l'âge moderne se doit d'acquitter au rationalisme », il importe de voir que ce concept ne permet pas d'échapper à la tension entre *natura* et *gratia*, connue des Pères et des grands scolastiques (*Karl Barth*, 300). Cette réversibilité conduit la réflexion philosophique et théologique, en faisant jouer l'un sur l'autre le concept abstrait de nature et le concept historico-salvifique de nature (300-302). « C'est finalement, conformément à I *Corinthiens* 2, 9-16, le mystère ineffable du Saint-Esprit qui, dans la participation croissante à l'être spirituel de Dieu, nous permet d'autant plus d'être un être spirituel authentique et créé (302). »

Dans la discussion actuelle du lien entre nature et surnaturel, Balthasar relève les positions de trois jésuites : Joseph Maréchal, Henri de Lubac et Karl Rahner. Nous insisterons sur Henri de Lubac. Ce que Maréchal examine du point de vue philosophique, Lubac le contemple en théologien. « La problématique du *desiderium naturale visionis* et de la *natura* qui est présupposée en elle, est une problématique qui est issue du concept de nature concret

28. *Karl Barth*, 296.

29. E. PRZYWARA, *Analogia entis*, t. 1, 48.

— *Le surnaturel chez Henri et Lubac et Hans Urs von Balthasar*

de la patristique et de la scolastique» et la transposition à la fin du XVI^e siècle des principes élaborés à cette fin à une hypothétique *natura pura* aboutit à un contresens historique. Aussi le «point d'identité» entre l'être créé et Dieu, à partir duquel Maréchal se propose de penser dans la création concrète est-il non point purement philosophique, mais théologique. La question d'une fin purement naturelle et d'un autre ordre du monde qui en résulterait «devient superflue selon Lubac (*Karl Barth*, 306)». L'idée de conjuguer le désir de la fin surnaturelle et l'orientation vers cette fin comme pure *velleitas* ou désir conditionné, que Maréchal emprunte au néothomisme (*Karl Barth*, 304), Lubac l'écarte. Si, à travers son dynamisme, l'esprit est une nature, il est aussi, selon Henri de Lubac, une «créature paradoxale» qui appartient aux deux ordres de la nature et du surnaturel. Ces deux ordres, comme l'affirme Vatican I, sont distincts: la nature est totalement indue et donc grâce; l'élévation à la filiation divine est non seulement indue par rapport à la nature, mais elle l'est aussi en elle-même comme «communication personnelle de l'essence et de la vie intradivines». Plus encore que Maréchal, Lubac opère un changement de perspective: non seulement comme Maréchal, il pense «à partir de l'acte accompli en fonction de la puissance de la culture comme condition de sa possibilité», mais il pense «à partir de ce qui est historiquement factuel (la fin surnaturelle comme pure grâce) en fonction de ce qui est naturellement circonstanciel (*Karl Barth*, 307).»

Selon Balthasar, Henri de Lubac a, en ce qui concerne le lien entre nature et surnaturel, une pensée «aristocratique» qui va du haut vers le bas. Un dialogue entre Barth et Lubac sur le thème de la nature et grâce est possible «sans que l'un des partenaires soit obligé de renoncer à sa position intérieure».

L'étude de la position de Karl Rahner en la matière permet à Balthasar de se demander si la position de Lubac «sans aucun doute fondamentalement catholique dans son intention, est en mesure de le demeurer dans son achèvement et dans ses conséquences (*Karl Barth*, 308)». Rahner approuve les positions essentielles de Lubac, mais il se demande si son confrère tient suffisamment la gratuité de l'élévation surnaturelle. Il pose en effet cette question: «Cette ordination intérieure de l'homme à la grâce est-elle à ce point constitutive de sa "nature" que celle-ci, sans elle, c'est-à-dire comme nature pure, ne pourrait pas être pensée et que dès lors le concept de *natura pura* serait impraticable?» «La grâce peut-elle alors encore être conçue comme indue (309)?» Dieu, pense Rahner, ne peut pas

THÉOLOGIE Georges Chantraine

imprimer à la nature un dynamisme et le laisser insatisfait. Pour que la disposition de la nature à la fin surnaturelle ne rende pas nécessaire l'élévation à la fin surnaturelle, Rahner propose l'"existential surnaturel" tel que la nature ait l'ouverture à la fin surnaturelle, « sans pour autant l'exiger de manière inconditionnelle ». L'"existential surnaturel" amène Rahner à repenser le concept de nature. Si l'"existential surnaturel" est « la dimension la plus intime et le plus propre » de l'homme, on doit, pour conserver le concept de nature comme contre-concept à celui de la grâce, se détourner de ce centre. La nature est dès lors un « concept résiduel », ce qui demeure comme reste « lorsque ce milieu le plus intime est arraché à la substance de son essence concrète ». Ce reste, dit Balthasar, serait alors « la nature pure » et comme telle, il n'est « *en aucun cas possible de la mettre en évidence* ». Ce reste n'est cependant pas à postuler, il faudrait encore le penser comme doué de sens si Dieu refusait le surnaturel à cette « nature » (*Karl Barth*, 310).

Balthasar accepte l'idée d'une nature pure comme « concept résiduel » et « contre-concept strictement corrélatif à la grâce ». C'est par soustraction que Balthasar a lui aussi obtenu le « concept formel de nature ». Seulement, pourrait-on « éliminer le centre intime » de la nature, comme pense pouvoir le faire Rahner ? Et comment pourrait-on « identifier purement et simplement à la nature spirituelle de l'homme (*Karl Barth*, 311) » ce produit résiduel ? On doit tenir compte du point de vue philosophique de Maréchal avec Rahner, mais on le fera autrement que lui : ne pas accepter « le sens absolu de la *natura pura* », mais donner à la nature un « sens relatif », comme disposition à la grâce, qui n'inclut en rien la grâce même. C'est ainsi qu'avec Rahner on parlera de la *gratuité d'en bas*, comme Lubac a parlé de la *gratuité d'en haut*. « Du point de vue de l'homme, qui reçoit la grâce comme le don le plus libre de Dieu, le discours sur la gratuité de celle-ci se changera nécessairement et immédiatement en discours sur "ce que les choses auraient pu aussi être autrement". C'est le discours du serviteur qui, justement dans son élévation à la condition d'ami, prend seulement conscience de sa nature de serviteur (*Karl Barth*, 311-312). »

On en revient ainsi à ce que Przywara disait dans l'*analogia entis* : la « pensée pure » est tirillée entre « nécessité sans réalité » et « réalité sans nécessité », « en l'occurrence, précise Balthasar, entre nature pure, qui n'existe pas ainsi et pourtant, en tant que nécessité, offre le fondement pour la liberté de la grâce réelle, et

— *Le surnaturel chez Henri de Lubac et Hans Urs von Balthasar*

l'ordre surnaturel du monde qui existe de fait, qui est l'unique réel, bien qu'il n'ait aucune nécessité dans le double sens de la gratuité de la création et de la gratuité de la grâce (*Karl Barth*, 312).»

Surnaturel dans la *Dramatique*

Dans la *Dramatique divine*, Balthasar éclaire d'abord les personnes du drame grâce à *Surnaturel* ainsi que grâce à *Pic de la Mirandole* ; il s'y réfère discrètement à Barth.

« En raison de sa finitude, la liberté part d'un point d'origine et tend vers une fin ; elle est donc essentiellement à la fois posée en elle-même et disposée en vue d'une fin³⁰. » Aussi a-t-elle deux pôles : l'autodétermination et le consentement ; un « noyau infrangible de liberté qui est possession inaliénable de soi (*Dramatique divine... II, I, 180*) » et, dans la liberté « d'accorder son attention à une chose, ou de s'en détourner », l'indifférence « qui permet de laisser exister pour soi le bien, fini ou infini, en raison même de sa bonté (*II, I, 181*) ». La synthèse doctrinale de Thomas d'Aquin sur la liberté comme autodétermination, Balthasar la voit surgir dans le paradoxe de l'homme, causé par le fait « que le *motus* de la liberté est inséparable de la *causa sui*, et qu'il y a dans toute volonté un désir naturel (*desiderium naturale*) d'une possession de soi achevée et totale, qui devrait coïncider avec la possession de l'être en tant que tel ». Voici ce paradoxe, Henri de Lubac l'a bien mis en lumière dans *Surnaturel* : « l'homme tend à s'accomplir dans un absolu qu'il ne peut, bien qu'il soit *causa sui*, atteindre ni de lui-même ni par l'enrichissement d'un étant ou d'un bien fini quelconque [...] La réalisation par elle-même de la liberté finie, au-delà de ses propres efforts, est encore un autre aspect du même paradoxe³¹. » Telle est aussi, selon le Père de Lubac, la conception de la liberté propre à *Pic de la Mirandole*³².

Dans la seconde partie du même volume, Balthasar se demande si les païens peuvent être considérés comme des personnes dans le

30. *Dramatique divine* II, 1, 246.

31. *Dramatique divine* II, 1, 194. Autre renvoi à la pensée de Lubac sur le surnaturel en *Dramatique divine* II, 1, 289.

32. *Dramatique divine* II, 1, 194-195 ; Henri DE LUBAC, *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

THÉOLOGIE Georges Chantraine

drame divin. Il répondra négativement en s'appuyant sur *Surnaturel*, sur *Paradoxe et Mystère de l'Église* et sur *Le Fondement théologique des missions*. Il aborde cette question en se demandant ce qui, « derrière le théorème de "l'existential surnaturel" », qui reconnaît une place de personne aux païens, constitue « le caractère originel de la créature comme être spirituel, dans lequel est fondée par avance [...] la vocation à l'union avec Dieu, donc – avec Augustin et Thomas d'Aquin – le *desiderium naturale visionis* ». Henri de Lubac, continue Balthasar, a défendu avec esprit de suite cette constitution paradoxale de la créature spirituelle dans la ligne de la grande tradition. S'appuyant sur sa pensée, Balthasar affirme à nouveau l'idée de la liberté comme autodétermination ; il situe le *desiderium naturale* dans l'*analogia entis*, comme dans Barth, et il indique de manière précise et forte pourquoi ce *desiderium* exclut l'« existential surnaturel » : son inaccomplissement de principe est, en même temps qu'ouverture à la Parole divine, sceau et empreinte du Dieu personnel dans la nature spirituelle.

Avec toute la tradition jusqu'à saint Thomas, Henri de Lubac pense que les anges peuvent pécher et qu'ils ont reçu une fin surnaturelle. Il tient la distinction entre la nature et la vocation surnaturelle en reconnaissant à la nature comme telle « une liberté en face de Dieu – cette "image de Dieu" dans l'esprit créé, qui forme le centre de l'*analogia entis*. Or, note Balthasar, Barth refuse clairement cette liberté aux anges³³ ». C'est ce qui distingue la *Dogmatique* barthienne de la doctrine catholique sur le sujet.

Dans le troisième volume de la *Dramatique*, Balthasar considère la liberté dans son rapport à la puissance qu'elle possède et à celle du mal. Parlant de la liberté, il met en lumière, une nouvelle fois à la suite de Lubac, la liberté elle-même dans le paradoxe de la créature spirituelle qu'est l'homme. Il insiste maintenant sur l'antériorité de ce paradoxe par rapport à l'existential surnaturel. Dans le désir naturel de voir Dieu en lui-même, il n'y a « aucune nécessité de poser un élément surnaturel ». « La priorité logique du paradoxe naturel, antérieur à tout "existential surnaturel", explique aussi en fin de compte pourquoi toute anticipation du terme prévu par Dieu est, malgré l'apparence, une "hybris" et cela d'autant plus qu'on

33. *Dramatique divine* II, 2, 382-383 renvoyant à Henri DE LUBAC, *Surnaturel*, 2^e partie : *Esprit et liberté dans la tradition théologique*. Voir aussi *Dramatique divine* IV, 156, 360 (sans référence à Barth).

— *Le surnaturel chez Henri et Lubac et Hans Urs von Balthasar*

paraît se rapprocher davantage du terme ». « Tandis que, au simple niveau de l'«*existential surnaturel*», le danger serait de prendre pour réelles des approximations faites à première vue, en s'appuyant sur l'idée que, dans la grâce en tant que christologique, il y aurait une réelle anticipation de l'action historique de Dieu dans le Christ. Mais en ce domaine, il n'y a qu'une seule anticipation, et c'est l'Ancien Testament, qui lui-même représente une histoire préparatoire de la Parole de Dieu en vue de son incarnation³⁴. »

La puissance de la liberté humaine lui vient de son acceptation de la liberté divine toute-puissante. Cela suppose qu'entre ses deux pôles se trouve non pas d'abord le choix du *liberum arbitrium* mais la possibilité de pécher : comme Henri de Lubac l'a bien montré, « il est impossible à Dieu de créer une liberté fixée définitivement dans le bien, qui n'aurait pas besoin de choix³⁵ ».

Dans les volumes 2 et 3 de la *Dramatique*, Balthasar indique, plus précisément que dans son *Barth*, l'itinéraire de Lubac et de Rahner : « K. Rahner et H. de Lubac partent donc tous deux du dépassement de l'idéalisme de J. Maréchal, mais, tandis que le premier croit devoir réinterpréter son analyse de la connaissance, à un certain point de vue, en direction de Cajetan, le second interprète cette analyse à la lumière de Blondel et découvre alors le paradoxe augustinien et thomiste que l'homme comme nature est créé de telle sorte qu'il ne peut s'achever qu'au-delà de lui-même, dans la grâce libre qui n'est pas à sa disposition et qu'il ne peut postuler³⁶. »

Conclusion

Dans une interview accordée à Angelo Scola, l'actuel patriarche de Venise, Hans Urs von Balthasar parle de *Surnaturel* en ces termes : « Quant à son *Surnaturel*, pour lequel il dut languir des dizaines d'années durant dans les «*Caves du Vatican*», ce n'était là rien de plus que la simple redécouverte d'un aspect important d'Augustin et de Thomas. Ce qui était alors, pour les plus éminents professeurs de théologie, une innovation franchement hérétique et l'est encore aujourd'hui aux yeux de certains cardinaux, bien que les

34. *Dramatique divine* III, 125.

35. *Dramatique divine* III, 132.

36. *Dramatique divine* II, 2, 331, n. 17.

THÉOLOGIE Georges Chantraine

prétendues innovations du Père de Lubac soient devenues aujourd'hui pour tout un chacun une évidence et que d'aucuns en abusent d'une toute autre façon, qu'en aucun cas il n'avait voulue.³⁷ » Avec une verve humoristique, Hans Urs von Balthasar note justement que la doctrine exposée par Henri de Lubac sur le surnaturel est aujourd'hui acceptée tranquillement. Certains dominicains se demandent encore, toutefois, si Henri de Lubac accepte pleinement la gratuité du surnaturel en liant comme il le fait nature et surnaturel.

Chose merveilleuse : trente ans avant *Surnaturel*, Teilhard de Chardin avait affirmé que la matière n'a d'autre fin dernière que surnaturelle³⁸. C'est la continuité d'une tradition à travers une coupure de plusieurs siècles. La même doctrine s'énoncerait sans doute après Vatican II dans d'autres termes que nature et surnaturel. « Ces deux mots ne paraissent plus très heureux³⁹ » et maints contemporains préféreraient parler d'un « ordre théologal » ou de l'« ordre de l'Absolu » ou simplement du « Mystère du Christ »⁴⁰.

En 1982, dans « Regagner une philosophie à partir de la théologie », Balthasar affirme à nouveau la « manière historiquement irréfutable » dont Henri de Lubac a établi le paradoxe de l'homme selon Thomas d'Aquin⁴¹. La nature, Henri de Lubac la conçoit dans l'être, non pas seulement l'*esse ut sic*, l'être général, qui n'est pas subsistant et ne se justifie pas lui-même, mais l'*Esse subsistens*, qui est Dieu et trouve en Lui sa subsistance. C'est la raison pour laquelle la doctrine de la nature appartient à l'*analogie de l'être* (*analogia entis*) et pour laquelle cette analogie est elle-même analogique, car l'analogie joue entre la nature du Dieu subsistant et la nature spirituelle de l'homme. La nature se conçoit, on le sait, dans la première œuvre de Dieu, entièrement gratuite, la création par

37. Hans Urs VON BALTHASAR, *L'Heure de l'Église*, entretien avec Angelo Scola, suivi de *La paix dans la théologie*, trad. par Patrice Hauvy, Paris, Fayard, coll. « Communio », 1986, 20.

38. *Dramatique divine* IV, 135.

39. Henri DE LUBAC, *Athéisme et Sens de l'homme. Une double requête de Gaudium et Spes*, Paris, Éd. du Cerf, 1968, 96.

40. *Ibid.*

41. Hans Urs VON BALTHASAR, « Regagner une philosophie à partir de la théologie », dans *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, Paris-Namur, Lethielleux-Culture et Vérité, coll. « Le Sycomore », 1983, 181-182.

— *Le surnaturel chez Henri et Lubac et Hans Urs von Balthasar*

laquelle il se manifeste (*Romains* 1, 18-23). Hans Urs von Balthasar essaie dès lors de demeurer au « cœur de la métaphysique », dont le chrétien est responsable. Il n'en voit pas moins la limite d'une métaphysique aristotélicienne : l'universel est premier par rapport au particulier et le théologien qui suit Aristote ne parvient à voir ni les choses dans leur singularité, ni l'universel dans le concret : singulier et universel concret ne sont pas vraiment pensés selon le Philosophe. Aussi, selon ce mode aristotélicien de penser, saint Thomas montre-t-il « peu d'inclination à prendre » les *singularia* de l'histoire biblique « pour objet principal de la théologie⁴² ». La direction dans laquelle il faudrait dès lors que la théologie catholique, une fois qu'elle a été jusqu'à penser la doctrine en tenant compte du rationalisme, ne serait pas d'abandonner une philosophie devenue autonome, mais de progresser dans une science des singuliers, « au-delà de l'opposition entre pur "fait" historique et pure "doctrine" supra-historique⁴³ » selon la formule de Barth. La doctrine de la nature, tel que Henri de Lubac la conçoit, le permet et le dialogue entre lui et Barth est dès lors possible.

On en vient ainsi à examiner la valeur de l'existential surnaturel de Rahner. Voici ce qu'estime Balthasar : « on peut, en regard du paradoxe thomiste, laisser ouverte la question de savoir si l'"existential surnaturel" de Rahner est indispensable à sa compréhension : pour autant que le *desiderium naturale* est réellement *naturale*, l'existential de salut n'est pas indispensable ; pour autant que de Dieu vient à l'homme une ordination effective à lui et à sa grâce, il peut être regardé comme indispensable, mais alors il coïncide avec la grâce infuse⁴⁴ ». Il s'agit, me semble-t-il, de voir d'en bas le concept formel de nature qui reçoit l'ordination effective vers Dieu et sa grâce. Pour Rahner, l'*analogia entis* n'est pas, en ce qui concerne le lien entre nature et surnaturel, l'analogie de l'Être subsistant, mais l'analogie de l'être comme tel ; c'est la raison pour laquelle Balthasar n'accepte pas l'*existential surnaturel* tel que Rahner le conçoit. En revanche, il l'estime indispensable pour montrer d'en bas la non-nécessité de la grâce.

42. Karl Barth, 276.

43. Karl Barth, 278.

44. Hans Urs VON BALTHASAR, « Regagner une philosophie à partir de la théologie », dans *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, Paris-Namur, Lethielleux-Culture et Vérité, coll. « Le Sycomore », 1983, 181-182.

THÉOLOGIE _____ **Georges Chantraine**

Ainsi le paradoxe de l'homme selon Henri de Lubac est compris par Balthasar à l'intérieur du mystère de Dieu et de l'homme, de la création et de l'alliance. La philosophie et la théologie s'épaulent l'une l'autre en vue de fonder l'implication de l'*analogia entis* dans l'*analogia fidei*. C'est selon l'ampleur et la profondeur de ce mystère que la pensée de Henri de Lubac est entendue et exposée avec sympathie et modestie. Quelle joie de voir comment le disciple et ami reçoit son maître dans une demeure qui n'est pas seulement une construction purement abstraite et qui permet à la nature d'être pure sans cesser d'être orientée vers sa fin suprême !

Georges Chantraine s.j. Né en 1932, entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain) ; docteur en théologie (Paris). Cofondateur de l'édition francophone de *Communio*, et membre de son comité de rédaction. Expert de la Congrégation pour le clergé (depuis 1995). Dernière publication : « Guide de lecture dans H. U. von Balthasar, *Les grands textes sur le Christ* », Paris, Desclée, 1991. Travaille actuellement à une recherche biographique et théologique sur Henri de Lubac.

HANS URS VON BALTHASAR

Prière pour *Communio*

Seigneur notre Dieu,

Ta vie trinitaire est une éternelle communion en toi-même. Et la participation à cette vie, que tu nous offres par le corps du Christ livré pour nous, est encore communion. Ton Église ne serait rien si elle n'existait pas par la puissance de cette communion.

Nous te remercions, Seigneur, d'avoir béni si visiblement notre effort au service de ta communion. Nous sentons que ton Esprit divin nous aide à garder l'unité entre nous-mêmes, à consolider à travers beaucoup de pays et de cultures l'unité ecclésiale. Nous savons que sans cet Esprit notre tentative ne pourrait survivre.

Ne tolère pas que la vanité humaine fausse notre témoignage. Accorde-nous l'humilité, dont l'Apôtre nous dit qu'elle est en mesure de juger tout, parce que ce n'est pas notre propre esprit mais celui du Christ qui nous guide.

Donne-nous la grâce de réaliser dès maintenant quelque chose de la Communion des Saints, avec Marie comme centre.

Pour tout cela, nous sollicitons ta bénédiction trinitaire.

Amen.

ACTUALITÉ DE JEAN DANIÉLOU

Colloque à l'occasion
du centenaire de sa naissance

jeudi 19 mai 2005



8 h 45 :

Accueil

9 heures :

Ouverture : Jacques FONTAINE

Membre de l'Institut,

Président de la Société des Amis du Cardinal Daniélou

9 h 15 :

Conférence d'ouverture

**Jean Daniélou, Doyen de la Faculté de Théologie
de l'Institut Catholique de Paris**

Jacques BRIEND, Institut Catholique de Paris

Jean Daniélou patristicien

Présidence : Marie-Josèphe RONDEAU

Université de Caen

Vice-président de la Société des Amis du Cardinal Daniélou

9 h 45 :

Jean Daniélou et le judéo-christianisme

Michel FÉDOU s.j., Centre Sèvres

10 h 30 :

Jean Daniélou et la théologie du Logos avant Nicée

Joseph WOLINSKI, Institut Catholique de Paris

Grégoire de Nysse selon Jean Daniélou

Bernard POTTIER s.j., Institut d'Études Théologiques, Bruxelles

13 h 30 :

À la découverte des Pères de l'Église avec le Père Daniélou

Joseph PARAMELLE s.j., EPHE, Sources chrétiennes, Marie-Josèphe RONDEAU

Jean Daniélou homme de culture, spirituel et éducateur

Présidence : Bernard SESBOÛE s.j., Centre Sèvres

14 heures :

« La vérité vous rendra libres »

Mariette CANÉVET, Université Marc Bloch, Strasbourg

14 h 30 :

Le Père Daniélou, éveilleur spirituel

Jacqueline d'USSEL, Communauté Saint-François-Xavier

15 heures :

Jean Daniélou et la culture

Xavier TILLIETTE s.j., Institut Catholique de Paris et Université grégorienne,
Rome

Actualité théologique de Jean Daniélou

Présidence : Henri-Jérôme GAGEY, Institut Catholique de Paris

16 heures :

Jean Daniélou et la théologie de l'accomplissement

Antoine GUGGENHEIM, Faculté Notre-Dame de l'école Cathédrale, Paris

16 h 30 :

Jean Daniélou et les religions non chrétiennes

Michel MESLIN, Université Paris IV-Sorbonne

17 heures :

Table ronde : avec Frédéric-Marc BALDÉ, Faculté Notre-Dame de l'École
Cathédrale, Paris, Françoise JACQUIN, Cercle saint Jean-Baptiste

18 heures :

Conclusions des travaux : M. le Cardinal Jean-Marie LUSTIGER

19 heures :

Eucharistie à Saint-Germain-des-Prés

présidée par M. le Cardinal Jean-Marie LUSTIGER

Société des amis du Cardinal Daniélou
Facultés jésuites de Paris Sèvres

Renseignements :

Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses
01 44 39 52 51 .theologie@icp.fr
Tarif 20 €, paiement sur place
Gratuité pour les étudiants
sur présentation de leur carte 2004-2005

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. Présidente-directrice de la publication : Isabelle LEDOUX-RAK. Directeur de la collection : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteurs en chef-adjoints : Thierry BEDOUELLE et Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

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

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureauux, Didier Laroque, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Xavier Morales, 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, fax : 01.42.78.28.40, courrier électronique : communio@neuf.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires.

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

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4468, USA-20017 Washington DC.

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

Rua Benjamin-Constant, 23-6°, Caixa Postal 1362-CEP, BRA-20001-970 Rio de Janeiro.

CROATE : Svesci Communio

Responsable : Adalbert Rebic, Krcanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Felipe Hernández, Ediciones Encuentro, S.A., Cedaceros, 3,2°, E-28014 Madrid.

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Alberto Espezel, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsable : Peter Erdő, Papnövelde, u. 7, I-1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Andrea Gianni, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

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

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Lucjan Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvao, Biblioteca Universitária Joao Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Depala Vas, 1, SLO-1230 Donžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Vojtech Novotny, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio

PO Box 808, Wynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par Monseigneur Peter Henrici, Hirschengraben 74, CH-8001, Zürich.

BULLETIN D'ABONNEMENT

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – CCP 18676 23 F Paris

pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur
 pour la **Suisse** : « Amitié Communio », monastère du Carmel, CH 1661, Le Pâquier
 pour le **Canada** : PERIODICA CP 444 OUTREMONT QC. H2V1E2

- OUI, 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

.....

Montant du règlement à joindre* par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

Date : Signature :

TARIFS ABONNEMENT

Un an (six numéros)
 Le numéro : **11 € (72,16 FF)** en librairie

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France et Zone Euro	Normal	56 € 367,34 FF <input type="checkbox"/>	100 € 655,96 FF <input type="checkbox"/>	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris
	Soutien	68 € 446,05 FF	127 € 833,07 FF	
Belgique	Normal	56 € 2 259,04 FB	100 € 4 034 FB	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	68 € 2 743,12 FB	127 € 5 123,18 FB	
Suisse	Normal	98 FS	177 FS	« Amitié Communio », monastère de Carmel, CH 1661 Le Pâquier CCP 17-3062-0 Fribourg
	Soutien	120 FS	225 FS	
Autres pays (par avion)	Économique	61 € 400,14 FF	114 € 747,79 FF	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris
	Prioritaire et Soutien	70 € 459,17 FF	127 € 833,07 FF	

* Indiquez le montant de votre règlement après avoir coché dans le tableau de tarifs, ci-dessus, la case correspondant à votre choix.

À nos lecteurs

Il y a plus d'un an vous avez abonné de nombreux lecteurs francophones qui, malgré leur désir, ne pouvaient économiquement le réaliser.

Votre mobilisation a porté ses fruits : ne la relâchez pas.

Dans un monde toujours plus chaotique, les chrétiens ont le droit de confesser leur foi. Ils ont aussi le devoir de la soutenir par une argumentation.

Communio s'efforce de les y aider. Sans renier les exigences de rigueur qui sont les nôtres, nous essayons de présenter des analyses plus claires sur le thème principal, et de renforcer la part des articles hors-thème, littéraires, artistiques ou d'actualité.

De nombreux chrétiens, étudiants ou personnes âgées, séminaristes ou prêtres, souhaitent se former avec *Communio*, mais n'ont pas les moyens de s'y abonner. C'est pourquoi nous avons prévu un abonnement de parrainage. En versant 61 €, vous permettrez à un étudiant étranger de recevoir la revue pendant 1 an. 56 € correspondent à un parrainage en France. Vous connaîtrez le nom et l'adresse des bénéficiaires.

N'hésitez pas, également, à faire connaître la revue à des amis, des collègues, des membres de votre paroisse : 60 % de nos lecteurs nous ont connu par le bouche à oreille.

Au nom du comité de rédaction et de tous nos lecteurs,
je vous remercie de faire vivre la revue.

Isabelle Ledoux-Rak, présidente de l'association *Communio*.

Je désire souscrire un abonnement de parrainage au profit d'un lecteur

Ci-joint un chèque de : 61 € pour l'étranger
 56 € pour la France et la Belgique

Nom :

Adresse :

.....

Prochain numéro : mai-juin 2005

L'Europe unie et le christianisme

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1997/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)
 La parole de Dieu (2001/1)
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
 Les mystères de Jésus (2002/2)
 Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
 La vie cachée (2004/1)
 Le baptême de Jésus (2005/1)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
 L'eucharistie (1977/5)
 La pénitence (1978/5)
 Laïcs ou baptisés (1979/2)
 Le mariage (1979/5)
 Les prêtres (1981/6)
 La confirmation (1982/5)
 La réconciliation (1983/5)
 Le sacrement des malades (1984/5)
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)
 L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
 La confession, sacrement difficile ? (2004/2)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
 Bienheureux persécutés ? (1987/2)
 Les cœurs purs (1988/5)
 Les affligés (1991/4)
 L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE

Les chrétiens et la politique (1976/6)
 La violence et l'esprit (1980/2)
 Le pluralisme (1983/2)
 Quelle crise ? (1983/6)
 Le pouvoir (1984/3)
 Les immigrés (1986/3)
 Le royaume (1986/3)
 L'Europe (1990/3-4)
 Les nations (1994/2)
 Médias, démocratie, Église (1994/5)
 Dieu et César (1995/4)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
 Les communautés dans l'Église (1977/2)
 La loi dans l'Église (1978/3)
 L'autorité de l'évêque (1990/5)
 Former des prêtres (1990/5)
 L'Église, une secte ? (1991/2)
 La papauté (1991/3)
 L'avenir du monde (1985/5-6)
 Les Églises orientales (1992/6)
 Baptême et ordre (1996/5)
 La paroisse (1998/4)
 Le ministère de Pierre (1999/4)
 Musique et liturgie (2000/4)
 Le diacre (2001/2)
 Mémoire et réconciliation (2002/3)
 La vie consacrée (2004/5-6)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
 Les religions orientales (1988/4)
 L'islam (1991/5-6)
 Le judaïsme (1995/3)
 Les religions et le salut (1996/2)

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
 La fidélité (1976/3)
 L'expérience religieuse (1976/8)
 Guérir et sauver (1977/3)
 La prière et la présence (1977/6)
 La liturgie (1978/8)
 Miettes théologiques (1981/3)
 Les conseils évangéliques (1981/4)
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
 Le dimanche (1982/7)
 Le catéchisme (1983/1)
 L'enfance (1985/2)
 La prière chrétienne (1985/4)
 Lire l'Écriture (1986/4)
 La foi (1988/2)
 L'acte liturgique (1993/4)
 La spiritualité (1994/3)
 La charité (1994/6)
 La vie de foi (1994/5)
 Vivre dans l'espérance (1996/5)
 Le pèlerinage (1997/4)
 La prudence (1997/6)
 La force (1998/5)
 Justice et tempérance (2000/5)
 La transmission de la foi (2001/4)
 Miettes théologiques II (2001/5)
 La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
 La joie (2004/4)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
 Au fond de la morale (1997/3)
 La cause de Dieu (1978/4)
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
 Après la mort (1980/3)

Le corps (1980/6)
 Le plaisir (1982/2)
 La femme (1982/4)
 La sainteté de l'art (1982/6)
 L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 L'imagination (1989/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)
 Fides et ratio (2000/6)
 Créés pour lui (2001/3)
 La Providence (2002/4)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
 Sciences, culture et foi (1983/4)
 Biologie et morale (1984/6)
 Foi et communication (1987/6)
 Cosmos et création (1988/3)
 Les miracles (1989/5)
 L'écologie (1993/3)
 La bioéthique (2003/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)
 La Révolution (1989/3-4)
 La modernité – et après ? (1992/0)
 Le Nouveau Monde (1992/4)
 Henri de Lubac (1992/5)
 Baptême de Clovis (1996/3)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1982/1)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'Église dans la ville (1990/5)
 Conscience au consensus ? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)
 La mondialisation (2000/1)
 Les exclus (2002/1)
 Église et État (2003/1)
 Habiter (2004/3)

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
 Le nom de Dieu (1993/1)
 Le respect du sabbat (1994/1)
 Père et mère honoreras (1995/1)
 Tu ne tueras pas (1996/1)
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
 Tu ne voleras pas (1998/3)
 Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
 La convoitise (2000/2)

Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.