

Revue catholique internationale  
**COMMUNIO**

XIV, 2 – mars-avril 1989

# **Hans-Urs von Balthasar**

*L'amour garde la gloire*  
Hans-Urs von Balthasar

# Sommaire

## JEAN-PAUL II : Télégramme au cardinal Ratzinger

**4** Bénédiction apostolique à ceux qui participent par la prière à la messe de funérailles du cardinal von Balthasar.

### Cardinal Joseph RATZINGER : Oraison funèbre

**5** Homélie, prononcée, le 1<sup>er</sup> juillet 1988, en la cathédrale de Lucerne, à la messe de funérailles du cardinal von Balthasar

## Cardinal Jean-Marie LUSTIGER : Une vraie délivrance

**12** Après plusieurs décennies de sécheresse spirituelle, l'oeuvre si diverse et totalement une de Hans-Urs von Balthasar ouvre à nouveau la voie royale de la théologie. En intégrant tout l'héritage de la culture historique et critique dans la réflexion philosophique portée par le mouvement même de la foi, Hans-Urs von Balthasar libère la théologie comme expérience spirituelle et spéculative et nous libère.

## Joseph DORÉ : Géographie d'une œuvre

**15** « L'homme le plus cultivé de sa génération » fut avant tout un spirituel au service de la sainteté de tous les croyants. Le serviteur de la communion dans l'Eglise (pour laquelle il fonda les éditions de *Communio*) fut aussi l'auteur de la plus vaste synthèse théologique de notre époque : cette contemplation du Beau (*Herrlichkeit*), du Bien (*Theodramatik*) et du Vrai (*Theologik*) qui, se situant au centre (le Christ dans la Trinité), peut englober le monde.

## Charles KANNENGIESSER : A l'écoute des Pères

**25** La théologie de Balthasar s'est élaborée dans le contexte de la redécouverte des Pères de l'Eglise, à laquelle il a contribué. La hauteur de vues, l'ouverture et le dynamisme de Grégoire de Nysse, d'Origène et de Maxime le Confesseur ont fécondé sa propre contemplation du mystère de Dieu. La pensée Balthasarienne a été ainsi capable de répondre aux questions du monde moderne, mieux qu'une théologie classique, défensive et repliée derrière des bastions imprenables.

## CAMILLE DUMONT : UN GÉNIE MUSICIEN

**32** Si l'inconnu inconcevable entre en scène, parmi les hommes nécessairement surgit un drame. Pour faire surgir ce drame au langage, il faut qu'un théologien sache l'entendre et l'orchestrer. Hans-Urs von Balthasar reçut cette mission parce que, comme dit le psalmiste le Seigneur lui a ouvert l'oreille.

## Albert CHAPELLE : La merveille de l'être

L'émerveillement devant l'être est à l'origine de la philosophie. Le mystère, **45** mystère de la création, mystère du Christ, dilate l'espace de la merveille première et lui donne de s'articuler comme différence de l'être et de Dieu. Alors, la différence ontologique est surprise aimante : la métaphysique en reçoit sa gloire, sous la garde de l'amour.

## Georges CHANTRAINE : Théologie et sainteté

Hans-Urs von Balthasar n'a pas privilégié la sainteté comme une alternative de la **54** théologie « scientifique ». Car la théologie chrétienne, née du Christ, y revient : il n'y a qu'une théologie, qui est sainte, ou, simplement, qui n'est pas. En le reconnaissant, Balthasar retrouve une unité, qui, sans cesse perdue, a toujours dû être reconquise au long de l'histoire. C'est pourquoi son oeuvre, née de la sainteté, peut y reconduire.

## Werner LOSER : Les exercices spirituels de saint Ignace de Loyola dans la théologie de Hans-Urs von Balthasar

**82** Le projet théologique d'Hans-Urs von Balthasar doit beaucoup à sa méditation des *Exercices* de saint Ignace. Les *Exercices spirituels* n'ont pas seulement une portée psychologique, pastorale ou ascétique, mais pleinement théologique : Balthasar montre, avec l'analyse des notions essentielles de choix, d'indifférence et d'obéissance, leur exceptionnelle fécondité dans « l'état de chrétien », pour vivre de l'appel concret du « Dieu toujours plus grand ».

## Antonio SICARI : Le travail d'une « théologie en totalité »

**102** Pendant une dizaine de siècles, le rapport entre théologie et sainteté ne posa pas problème : le théologien était un saint. Le divorce intervenu ensuite entre la théologie dogmatique, purement objective, et la spiritualité, purement subjective, stérilisa l'une et l'autre. Balthasar voulant refaire l'unité des deux donna la priorité à son oeuvre ecclésiale sur ses écrits. Bon exemple de ce que devrait être une « théologie orante » : l'écoute mariale du Christ, seul théologien, qui nous introduit au sein même de la Trinité.

## **120** Hans-Urs von BALTHASAR : Prière pour « Communio »

## **122** Hans-Urs von BALTHASAR : Bibliographie des livres disponibles en français

JEAN-PAUL II

A mon vénéré frère,  
le cardinal Joseph Ratzinger,  
préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi.

IL me tient particulièrement à coeur, après l'expression de mes sincères condoléances pour la mort soudaine de l'éminent professeur Hans-Urs von Balthasar, de rendre aussi les derniers honneurs au défunt, lors de ses obsèques, par quelques mots de commémoration personnelle.

Tous ceux qui ont connu le prêtre qu'était le professeur von Balthasar sont saisis de tristesse devant la perte d'un grand fils de l'Eglise, d'un éminent théologien et penseur, à qui revient une place d'honneur particulière dans la vie présente de l'Eglise et de la culture. Par son élévation au cardinalat lors du dernier consistoire j'ai souhaité reconnaître et rendre solennellement hommage aux multiples mérites de son oeuvre immense et inlassable de maître spirituel et de savant estimé. Nous nous inclinons humblement devant le décret de Dieu, qui vient d'appeler, d'une manière si inattendue, ce fidèle serviteur de l'Eglise dans son éternité.

Votre participation à la cérémonie des funérailles, très vénéré cardinal, sera l'expression de la haute estime qu'a le Saint-Siège pour la personne et pour l'oeuvre de cet éminent prêtre et théologien. Avec tous ceux qui évoquent sa mémoire avec tristesse et gratitude, je prie pour que le défunt qui nous est cher reçoive l'éternelle plénitude dans la lumière et la gloire de Dieu. Lui qui a été pour beaucoup un guide spirituel sur le chemin de la foi, puisse-t-il maintenant lui-même voir, au terme du chemin, Dieu face à face.

En communion d'esprit, je donne du fond du coeur, à tous ceux qui participent par la prière à cette messe de funérailles, ma bénédiction apostolique.

Le **Vatican**, le 30 juin 1988.

Jean-Paul II.

Cardinal Joseph RATZINGER

## Oraison funèbre de Hans-Urs von Balthasar\*

**NOUS** sommes rassemblés pour confier à la miséricorde divine notre frère Hans-Urs von Balthasar entré dans la maison du Père. A la mort d'un croyant, tristesse et consolation se joignent. Nous sommes dans le deuil parce qu'il n'est plus parmi nous ; jamais plus nous ne serons avec lui, à converser, jamais plus nous ne pourrions recevoir ses conseils. Souvent nous aurons besoin de lui, en vain nous le chercherons. Mais dans cette tristesse il y a consolation : sa vie nous a appris à croire, son témoignage est espérance pour lui et pour nous : « Je sais, moi, que mon libérateur est vivant » (*Job* 19, 25). Dans le corps ressuscité du Seigneur, nous savons vivantes les âmes des morts, son Corps les abrite et les emporte pour la résurrection commune : dans son Corps, que nous pouvons recevoir, nous restons proches les uns des autres et nous nous touchons.

Pour l'heure, il ne s'agit pas d'apprécier l'oeuvre du défunt durant sa vie. Il s'agit de recevoir la consolation de la Parole de Dieu dans la communion du Corps du Christ et de laisser cette consolation nous venir justement de la vie de Balthasar. Henri de Lubac l'a qualifié d'homme le plus cultivé peut-être de notre temps (1). De fait, son oeuvre s'étend des présocratiques à Freud, Nietzsche, Bert Brecht ; elle embrasse la totalité de l'héritage occidental de la philosophie, de la littérature, de l'art

\*Prononcée par le cardinal Joseph Ratzinger le 1<sup>er</sup> juillet 1988 en la cathédrale de Lucerne.

(1) H. de Lubac, « Un témoin du Christ dans l'Eglise : Hans-Urs von Balthasar », dans *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, Paris, Aubier, 1967, p. 184, 186, 421.

et de la théologie. Mais dans cet ample déploiement de l'esprit, il ne s'agissait pas pour lui de la curiosité du savoir encyclopédique, ni de la puissance que confère un grand savoir. Si — pour parler avec les Pères — il a voulu, dans le domaine de la foi, aller chercher les trésors d'Égypte, il savait que ces trésors ne pouvaient devenir fructueux que dans un cœur converti (2), tandis que sur les épaules de l'incroyant ils seraient une charge écrasante ; que la plénitude du savoir tourne à la désolation par la quantité de ce qu'on ignore, et au désespoir pour notre impuissance à saisir la réalité : l'être humain, la vie même. Ce que Balthasar voulait, sera peut-être mieux décrit par un mot de saint Augustin : « Toute notre oeuvre en cette vie, chers frères, est de guérir les yeux du cœur pour qu'ils puissent contempler Dieu. » (3)

Il s'agissait pour lui, par la guérison des yeux du cœur, de devenir « voyant » de la réalité : le fondement et le but du monde et de notre vie, le Dieu vivant. Par cette parole d'Augustin se manifeste le trait johannique de son âme, au sens de la parole de l'Évangile que nous venons d'entendre : « La vie éternelle, c'est de te connaître, toi, le seul vrai Dieu, et de connaître celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » ( *Jean* 17,3). La vie éternelle n'est pas la vie qui vient après — plus tard, un jour ; car alors elle ne serait justement pas éternelle. C'est l'unique vraie vie. Nous vivons si nous la connaissons. Il s'agissait pour Balthasar de la connaissance, qui elle-même est vie, il s'agissait de la vie. Il était un vivant et pour cela il donnait, car la vie est toujours création et offrande.

« La vie éternelle, c'est qu'ils Te connaissent » : tout l'itinéraire de son esprit est recherche de la Vérité, recherche de la vie. Partout il a cherché les indices du Dieu vivant, la transparence de sa Vérité, les fenêtres qui s'ouvrent vers Lui. Partout il cherche à découvrir des chemins qui, de la prison de

la finitude, aboutissent au Tout, au Vrai. Mais précisément pour cette raison, il savait aussi les limites de notre capacité : c'est seulement dans la défaillance de nos idées que s'ouvre à nous le Dieu vivant, que nous ne pouvons pas saisir par la pensée (4) ; finalement, c'est toujours lui-même qui se montre et se donne à nous au-delà de tout ce que nous pouvons penser. C'est pourquoi Balthasar a forgé le mot de théologie agenouillée : il savait que la théologie est déployée entre les abîmes de l'obéissance adoratrice et de l'amour humble. Il savait que la théologie ne peut se mettre en mouvement que par ce contact avec le Dieu vivant, qui s'accomplit dans la prière. Justement parce qu'il savait que Dieu est toujours plus grand que toute notre pensée et tout notre cœur, il s'est toujours soumis au concret de Dieu, qui, dans le visage humain de Jésus-Christ, nous regarde, plus infini et plus grand que dans les négations d'une mystique informelle qui se limite en fin de compte au purement humain.

**C**ETTE obéissance de la pensée, pensée qui se laisse conduire par le Dieu vrai jusqu'aux plus hauts sommets de la mystique, a quelque chose de très concret dans la vie de Balthasar. Il n'avait pas pensé à être prêtre, ni même à une carrière de théologien ou d'homme de l'Église. Etudiant la *Germanistique*, il hésita entre la musique et la littérature, jusqu'à ce qu'il trouvât son « figuier » : sous un arbre dans un bosquet situé à proximité de Bâle, il fut touché par l'éclair de cette certitude : tu dois devenir prêtre, tu dois le devenir dans la spiritualité ignacienne (5). Le lien de l'obéissance fut le trait ignacien de toute sa vie. Il ne suivait pas le chemin de sa volonté propre ; il suivait le chemin sur lequel il fut mené contre ses propres désirs jusqu'au point où sa volonté et son être devinrent de plus en plus libres et purs. Parce qu'il vivait dans l'obéissance, il allait de soi pour lui que la théologie vit non pas

(2) *Ibid.*

(3) *Sermon* 88, 6 PL 38 542 ; le texte se trouve dans la belle sélection que Balthasar a publiée d'abord en 1942 sous le titre : *Aurelius Augustinus, Das Anlitz der Kirche, texte* 290, p. 351 ; nouvelle édition, Einsiedeln 1955 ; trad. fr. *Le visage de l'Église*, Paris, Cerf, 1958.

(4) Grégoire de Nysse, *La Source scellée. Commentaire du Cantique des Cantiques*. Traduit, abrégé et introduit par H.U. von Balthasar (Maîtres Chrétiens 23) ; dans l'introduction p. 19 ; cf. W. User, *Hans-Urs von Balthasar comme interprète de la théologie des Pères de l'Église*, Francfort, 1976, p. 109.

(5) W. User, *op. cit.*, p. 7, n.6.

de ce qu'elle produit, mais de ce qu'elle reçoit. Ainsi était-il au sens le plus profond un homme d'Eglise. Les faiblesses de celle-ci, sa misère, il ne les connaissait pas qu'en théorie. Il les a éprouvées tout au long de sa vie durement et douloureusement. Il connaissait la parole d'Augustin : « Notre hiver c'est le Christ caché ». Ce qu'il a écrit sur le Samedi Saint fut certainement déterminé pour une part par sa rencontre de l'expérience mystique d'Adrienne von Speyr, mais ce fut aussi nourri par l'expérience qu'il a lui-même subie de l'absence apparente de Dieu dans son Eglise. Mais Balthasar savait avec Augustin que c'est aussi « en hiver que la racine vit » (6) et que nous vivons si nous vivons de la racine. Ainsi il n'estimait pas une théologie qui cherche à se rendre intéressante par la vogue de ses propres inventions et s'engage ainsi dans l'inconnu, l'improbable et le vide. Il n'estimait pas un pluralisme qui ressemble en réalité à la décomposition de la pourriture. Il savait que le seul vrai pluralisme est celui de la diversité vivante dans l'unité du monde vivant. Il connaissait l'insuffisance de ce progrès, que Grégoire de Nysse compare à la montée dans les dunes de sable du désert, dans lequel en fait on n'avance pas (7). Ici aussi, pour lui, la réalité du dogme était la garantie de la Vérité, infinie et inépuisable, qui ne retranche rien à chaque nouvel énoncé mais présente des problèmes plus vastes et ouvre des perspectives qui, lentement, nous font pressentir le tout dans la partie.

**BALTHASAR** avait un grand respect pour la primauté de Pierre et la structure hiérarchique de l'Eglise. Mais il savait aussi que l'Eglise n'est pas que cela et que ce n'est pas le plus profond. Balthasar parlait de l'Eglise comme d'une Epouse, comme d'une personne. L'Eglise est toute elle-même

(6) Augustin, Sermon 36, 4 PL 38, 216: dans la sélection de Balthasar citée plus haut, texte 278, p. 342 s.

(7) Grégoire de Nysse, op. cit., p 14 : l'infini du monde ressemble « au jeu d'enfant dans le sable : le plaisir de ce qui a été construit s'éteint avec la joie de construire, ... le sable s'effondre et ne laisse aucune trace des choses formées péniblement ». L'âme ressemble donc « ceux qui grimpent sur le sommet d'une dune, même si leurs pieds semblent parcourir de grandes distances, ils se fatiguent en vain ; toujours à nouveau le sable glisse en dessous si bien qu'il y a un mouvement fatigant, mais aucun progrès. »

dans les personnes, et elle est dans sa plénitude en celle-là dont le oui l'a fait naître : en Marie, la mère du Seigneur. Balthasar, le chrétien johannique et ignacien, était aussi avant tout un homme marial. Il était conscient de la dimension charismatique de l'Eglise, du souffle et de l'action toujours nouveaux de l'Esprit qui crée une vie nouvelle justement là où nous ne la cherchons pas et où bien souvent cela ne nous plaît pas. Il était conscient de la signification de l'être féminin dans l'Eglise, du grand signe de la virginité et de la maternité. Il a appris de Marie l'humilité de l'obéissance, mais aussi la responsabilité de l'agir dans l'incarnation de l'amour en acte. Par elle il s'est laissé dire, et nous l'a dit à son tour, que le christianisme n'est spiritualisation qu'à la condition d'œuvrer sans cesse à l'incarnation de l'Esprit. Dans son commentaire sur l'encyclique mariale du Pape, il a souligné l'idée que nous ne devrions pas « porter aux nues », loin de nous, Marie — enlevée corporellement au Ciel —, mais qu'il nous faut apprendre d'elle justement l'incarnation de la foi et sa responsabilité dans les choses terrestres (8). De Marie il a, finalement et avant tout, appris que la source de toute fécondité dans l'Eglise est la contemplation, sans laquelle l'action tourne à l'agitation. Il a appris que la Parole de Dieu s'entend dans le silence et la méditation et que là seulement elle atteint sa grande fécondité.

**BALTHASAR** était un contemplatif, mais il n'était pas — comme beaucoup pourraient bien se l'imaginer — un Jérôme dans son cabinet, Jérôme dont il a décrit avec tant d'amour la représentation picturale par Dürer. De la contemplation sortait l'action, dans un esprit tout à fait marial et ignacien : dans l'obéissance et sans ostentation, caché et sans recherche de sa renommée. Après le Concile, il commença à rassembler ses amis pour former avec eux une force en vue du juste renouveau, opposée aux contrefaçons de celui-ci. Ainsi, il devint le véritable père de la grande famille *Communio* qui agit aujourd'hui dans tous les continents et qui, même si elle n'est

(8) *Marie — le oui de Dieu aux hommes*. Encyclique mariale du Pape Jean-Paul II. Fribourg 1987. Commentaire de Balthasar, p. 130-143. Citation p. 139 ; cf. aussi p. 135.

encore que petite semence, représente une force de communion de vie, de conversion et de renouveau. Son activité en tant qu'éditeur était animée par la même volonté : il ne s'agissait pas pour lui de fabriquer des livres, et moins encore de faire du commerce, il en eût été le moins qualifié ; il voulait, contre le flot du bavardage, fournir la force des meilleures sources, offrir de l'eau vive et du bon pain qui nourrisse en temps de disette. Et inlassablement il a voyagé en tout lieu, pour donner les Exercices, et ouvrir les hommes à la Parole vivante, pour guérir les yeux de leur cœur, afin qu'ils puissent voir Dieu. Avec le même souci il a rassemblé dans le silence, comme son testament vivant, la Communauté Saint-Jean : hommes et femmes, prêtres et laïcs, qui, vivant de cet esprit tout à la fois johannique, ignacien et marial, doivent être des cellules de renouveau dans l'Eglise et le monde.

Ce n'est qu'avec hésitation que Balthasar a accepté l'honneur qu'on lui faisait par le cardinalat — non pas par coquetterie de grand solitaire, mais en vertu de l'esprit ignacien qui marquait sa vie. En quelque sorte, il semble en avoir reçu confirmation par l'appel à l'autre vie qui l'atteignit à la veille de recevoir cet honneur. Il put rester entièrement lui-même. Mais ce que le Pape voulait exprimer, par ce geste de reconnaissance, et même de respect, reste juste : ce n'est plus d'une manière purement isolée et privée, mais en vertu de sa responsabilité ministérielle que l'Eglise nous dit qu'il est un maître de la foi exact, un guide vers les sources d'eau vive — un témoin de la Parole, de qui nous apprenons le Christ, de qui nous pouvons apprendre la vie. « Pour moi, vivre c'est le Christ », cette parole de la lecture d'aujourd'hui tirée de la Lettre aux Philippiens (1, 21) résume finalement tout son chemin.

Puisqu'elle est la vérité de sa biographie intérieure, nous pouvons être sûrs que la phrase suivante vaut aussi pour lui : « Mourir est ma victoire » et que sa mort n'est pas un abandon de la communauté des vivants, pour laquelle il est toujours là, mais une nouvelle participation, par la force de l'amour de Dieu, à l'unité de tous les membres du corps du Christ. Nous prions le Seigneur de nous accorder de garder vivant et de transmettre le grand témoignage de son serviteur ; nous Le prions de bien vouloir le récompenser de ce qu'il a fait et

souffert dans l'obéissance de la foi et dans l'humilité de son amour rempli d'espérance. Amen.

**Cardinal Joseph Ratzinger**

(traduit par Isabelle Crahay)

Joseph Ratzinger, né en 1927, prêtre en 1951. Cardinal-archevêque de Munich en 1977. Nommé préfet de la sacrée congrégation pour la doctrine de la foi en 1981. Parmi ses dernières publications en français : *La mort et l'au-delà (Court traité d'espérance chrétienne)*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1979 ; *Les principes de la théologie catholique*, Téqui, 1985 ; *Entretien sur la foi*, Fayard, Paris, 1985. *L'Eglise, Œcuménisme et politique*, Fayard, 1987.

**Pensez à votre réabonnement. Merci**

Cardinal Jean-Marie LUSTIGER

## Une vraie délivrance

CE devait être à l'automne 1965. Le premier tome de *La Gloire et la Croix* venait de paraître en français. Dans mon équipe d'aumôniers d'étudiants, nous l'avons travaillé pendant plusieurs mois. Ce fut pour nous un éblouissement et une vraie délivrance.

Le Père Balthasar ne nous était pas inconnu ; nous savions qu'il était un esprit hors du commun. L'oeuvre déjà publiée était variée et fascinante par sa profondeur et par sa force. Elle projetait la lumière de la foi et la puissance de l'intuition mystique dans les débats tragiques de l'après-guerre. Mais nous n'avions pas encore perçu l'unité et la cohérence d'une oeuvre si diverse : des Pères de l'Eglise aux mystiques, Balthasar ouvrait de nouveaux chemins pour déchiffrer la culture contemporaine. Sa méditation sur la condition humaine restait marquée par la dramatique épreuve de l'histoire européenne, « *temps de sécheresse spirituelle* ». Nous n'avions pas pressenti la prodigieuse construction qu'annonçaient ces premiers fondements.

Les fruits — souvent bien secs — de l'exégèse critique accumulés depuis le XIX<sup>e</sup> siècle n'arrivaient pas à repaître notre soif de sens. Cette érudition onéreuse tournait court, lecture de l'Ecriture hors de la foi. A l'inverse et simultanément, au coeur du débat sur l'herméneutique, toute lecture faisant place à la richesse de sens semblait plaquée, incapable de prendre en compte l'apport de la raison critique.

Nous étions donc comme écartelés. Avec *La Gloire et la Croix*, le Père Balthasar, enfin, ouvrait un nouveau chemin : la possibilité d'inscrire tout l'héritage de la culture historique et critique dans la réflexion philosophique portée par le mouvement même de l'acte de foi. Il ouvrait, à nouveau, le chemin royal de la théologie en tant qu'expérience spirituelle et spéculative intégrant, pour les articuler, tous les efforts du savoir humain. La lecture critique se laissait illuminer par la

lecture théologique, expression objectivée de la quête de Dieu. C'était la mise en cohérence de la vie théologique, de la spéculation philosophique, de la recherche historique, des méthodes d'interprétation des textes en une libre circulation des uns aux autres. L'histoire devenait le lieu pensable de la Révélation sans que cette dernière fût soumise à une interprétation séculière et réductrice.

Dans cette oeuvre, Balthasar, marqué par la phénoménologie et la philosophie allemande, n'ignorant rien de la culture contemporaine, cet homme, dira le Père de Lubac, « peut-être le plus cultivé de son temps », faisait converger de façon étonnante toute la tradition philosophique occidentale, reprenant tous les éléments d'un savoir dispersé et éclaté entre lesquels nous errions à la recherche de notre nourriture.

C'est pourquoi nous avons accueilli *La Gloire et la Croix* avec une joie véritable, comme une vraie délivrance qui nous dégageait de trois siècles de pensée chrétienne mise à la question et qui nous rendait notre liberté intellectuelle, spirituelle et ecclésiale.

La théologie vécue par H.-U. von Balthasar, « *ce feu dévorant entre deux nuits, deux abîmes : l'adoration et l'obéissance* », pouvait permettre de surmonter l'opposition cruellement ressentie entre raison et foi. La démarche de la foi trouvait en elle-même sa rationalité en s'exposant à la raison critique, car il s'agissait de l'apparition de la Vérité qui peut être appréhendée à la manière dont la Beauté se révèle et se laisse saisir. Dans la gratuité qu'elle demande à celui qui doit découvrir la vérité et dans la conversion qu'elle demande à celui qui la recherche, la démarche de foi, loin d'apparaître irrationnelle, était comme justifiée dans une plus profonde raison. Car alors « *le cristal de la pensée s'allume intérieurement et devient une vie mystique* ».

Une année plus tard, paraissait la traduction de *L'amour seul est digne de foi*. J'ai lu en une nuit ce petit livre avec un enthousiasme difficile à exprimer, ne sachant répéter ensuite que : « *Il faut lire ce livre* ». En effet, il donnait raison à la logique amoureuse de la foi qui lui fait accepter la Révélation. Il laissait aussi pressentir comment l'effort de la raison pour explorer l'insondable mystère de la Révélation devait prendre en compte l'histoire de la culture, l'histoire même de la raison, voire l'histoire spirituelle de l'humanité.

Voilà donc pourquoi, alors, l'oeuvre du Père Hans-Urs von Balthasar nous a délivrés, libérés. Je suis reconnaissant au Père de Lubac de l'avoir exprimé peu après dans le chapitre VI de *Paradoxe et mystère de l'Eglise* intitulé : « *Un témoin du Christ dans l'Eglise* » ; il retraçait brièvement l'oeuvre déjà largement esquissée de Balthasar, « *oeuvre aux proportions immenses et aux profondeurs telles que l'Eglise n'en connaît point d'autre à notre époque* ».

La richesse et la profondeur du concile de Vatican II ne peuvent se déployer ni être saisies sans la réflexion, la foi et la contemplation du Cardinal de Balthasar. Sa pensée introduit l'Eglise du second millénaire dans le mystère pascal :

*« Le Christ en tant qu'il est le Chef de l'Eglise (et à travers elle du Tout) plonge sans cesse ceux qu'il envoie à sa suite dans son être propre ; parce que nous sommes sous la loi du Ressuscité, il nous met sur le chemin de la croix, et nous ne parcourons notre chemin de croix que par la force et l'espérance de celui qui, en ressuscitant, a déjà remporté la victoire. C'est pourquoi l'Eglise et les chrétiens ne peuvent pas occuper un lieu déterminé dans le Triduum Paschale : leur place n'étant ni au-delà ni en deçà, mais des deux côtés de la croix, ils sont renvoyés sans cesse d'une position (à laquelle ils ne doivent pas s'attacher) à l'autre. Mais ceci ne reste pas un jeu de bascule intenable, parce que l'Unique est l'identité de la croix et de la résurrection, et que l'existence chrétienne et ecclésiale est désappropriée en Lui » (1).*

Cardinal Jean-Marie LUSTIGER

(1) Hans-Urs von Balthasar, *Mysterium salutis 12 — Dogmatique de l'histoire du salut : Le mystère pascal*, p. 264 (Cerf, 1972).

Jean-Marie Lustiger. Archevêque de Paris en 1981. Cardinal en 1983. Publications : *Sermons d'un curé de Paris*, Fayard, Paris, 1978 ; *Pain de vie et peuple de Dieu*, Criterion, Limoges, 1981 ; *Osez vivre et Osez croire*, Centurion, Paris, 1985 ; *Premiers pas dans la prière*, Nouvelle Cité, Paris, 1986 ; *Six sermons aux élus de la Nation*, Cerf, Paris, 1987 ; *Le choix de Dieu*, de Fallois, Paris, 1987 ; *La Messe*, Bayard Editions, 1988.

Joseph DORE

## La géographie d'une oeuvre

**NÉ** le 12 août 1905 à Lucerne, Hans-Urs von Balthasar (H.B.) est mort à Bâle le 26 juin 1988, à l'avant-veille du consistoire qui devait le faire cardinal de l'Eglise romaine. Le catholicisme perdait ainsi avec lui l'un de ses plus éminents théologiens de l'époque contemporaine, et l'Occident l'un des meilleurs connaisseurs de l'ensemble de son patrimoine culturel.

### 1 - Une prodigieuse culture

Après un bon début de formation dans l'un de ces collèges où les bénédictins suisses accueillent traditionnellement les jeunes issus des bonnes familles catholiques, H.B. étudie d'abord la « *germanistique* » (philosophie, littérature et art) successivement à Munich, Vienne et Berlin. Il passe ensuite à Zurich où il présente en 1929 une thèse de philosophie (conduite par Robert Faesi) consacrée à « l'histoire du problème eschatologique dans la littérature allemande moderne ». La même année, il entre dans la *Compagnie de Jésus* pour un noviciat de deux ans à Feldkirch en Autriche. Suivent non seulement deux ans de philosophie à Pullach, près de Munich, où il a pour professeur l'étonnant Przywara, mais encore quatre ans de théologie à Lyon-Fourvière, où il réside de 1933 à 1937, avec J. Daniélou, P. Garnie et — semble-t-il —

H. Bouillard pour compagnons. C'est de cette époque que date la rencontre avec H. de Lubac qui, bien que professeur à la Faculté de théologie de Lyon et non pas de Fourvière, sera son maître, avant de devenir et de rester toujours son ami (1).

Un tel parcours, des dons exceptionnels et des lectures considérables, ont valu à H.B. cette prodigieuse culture que l'on salue désormais de tous côtés. Son activité sans égale de traducteur de renom l'atteste déjà. *Traduction* du grec (Irénée, Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur...) ; du latin (Augustin, Paschase Radbert, Richard de Saint-Victor, Bernard de Clairvaux) ; de l'espagnol (au moins Ignace de Loyola et Caldéron) ; et, par-dessus tout, du français (Bernanos, Bloy, Claudel (2). et Péguy (3) ; puis, parmi ses « collègues », H. de Lubac, L. Bouyer et H. Cazelles entre autres). Mais il y a aussi ses multiples *entreprises éditoriales* : d'abord dans la « série européenne » de la collection « Klosterberg », où il couvre un vaste panorama qui va de Sophocle et Platon à Goethe et Nietzsche ; puis dans sa propre maison, le « Johannes Verlag » (établie à Einsiedeln jusqu'en 1987 et transférée alors à Trèves) où, à travers nombre de collections et de publications particulières, s'exprime d'une autre manière encore la volonté d'une participation qualifiée à l'ensemble du débat intellectuel — et pas seulement théologique — en Europe.

Ce n'est assurément pas sans raison qu'Henri de Lubac, certes orfèvre en la matière, pouvait parler de H.B. comme de « *l'homme le plus cultivé de sa génération* » !... D'autant qu'on pourrait encore faire état : de ses contacts avec la psychologie grâce à sa connaissance du psychiatre Rudolf Allers ; de sa fréquentation de la littérature russe (Dostoïevski) ; et de son souci, avivé par sa rencontre avec Romano Guardini dès le temps de ses études à Berlin, de ne pas négliger non plus les grandes cultures religieuses de l'Extrême-Orient...

(1) Comment ne pas renvoyer ici à *Le cardinal de Lubac. L'homme et son oeuvre*, paru au Sycomore, 1983, par Hans-Urs von Balthasar et Georges Chantaine.

(2) A noter spécialement la traduction du *Soulier de satin*, dont H.B. monta d'ailleurs lui-même la représentation. Signalons aussi que, par exemple, on trouvera des références nombreuses à l'oeuvre de Claudel dans les « Prolégomènes » de *La Dramatique divine*

(3) Voir, entre autres, l'étude consacrée à cet auteur dans *La Gloire et la Croix*, t. II.

## 2 - Un spirituel «entreprenant»

Les deux qualificatifs que conjoint ce titre veulent dire que H.B. ne saurait être limité à la culture classique — littéraire aussi bien que philosophique, patristique aussi bien que moderne — en laquelle il excella pourtant comme peu d'autres. Bien qu'il ait au total couvert plus de 10 000 pages, son « affaire » et ses intérêts réels ne sont pas seulement littéraires et culturels ; ils sont spirituels et même mystiques. L'événement décisif de son existence n'aura-t-il pas été en effet, tout compte fait, la retraite de 1929, au cours de laquelle, directement et de manière imprévisible, lui fut intimé l'appel de Dieu à devenir prêtre et à suivre le Christ dans la famille de saint Ignace ?

Encore faut-il préciser, cependant, que spiritualité et sainteté ne seront pas pour H.B. affaire seulement personnelle ; il se voudra au service de la conversion et de la sainteté des croyants, et c'est pour cette raison précise que ce « spirituel » saura aussi, le cas échéant, se montrer « entreprenant » sur plusieurs fronts : il ne sera pas seulement homme de méditation et d'écriture ; il ne craindra pas de prendre des initiatives et même de fonder des institutions.

Ordonné prêtre en 1936 à Munich, où il reviendra quelque temps travailler à la revue jésuite *Stimmen der Zeit*, il rejoint Bâle en 1940 pour y devenir aumônier des étudiants. Marqué par son riche parcours de formation et tout spécialement par son maître, le Père de Lubac, mais aussi, d'une part par les PP. Lippert et Przywara et d'autre part par R. Guardini et A. Béguin — qu'il rencontre et baptise précisément à Bâle et qui lui fait découvrir en profondeur Péguy et Bernanos —, H.B. mène dans cette ville-frontière située au confluent de plusieurs cultures, une vie tout entière consacrée aux choses de l'esprit. Plus précisément : il entretient d'abord avec K. Barth, son « véritable interlocuteur », un long débat qui devait aboutir en 1950 à la publication d'un ouvrage magistral sur l'éminent théologien réformé ; mais, en même temps, s'adonnant avec soin à son ministère près de ses étudiants, il entame aussi un long et profond dialogue avec Adrienne von Speyr (1902-1967).

La rencontre de H.B. avec cette femme mariée (4), médecin de confession protestante mais convertie par lui et reçue par lui dès 1940 dans l'Église catholique, fut en réalité tout à fait décisive (5). Déjà, il fonde avec elle en 1945 l'Institut « Saint-Jean », auquel il se consacra toute sa vie (6). Sa fondation devait même le conduire à la grave décision de quitter la Compagnie de Jésus, ce qu'il fit en 1950 (avant de prononcer ses vœux définitifs), pour devenir simple prêtre séculier du diocèse de Coire (7). Mais, surtout, il attachera une telle importance à ses rencontres avec cette « mystique dans le siècle » et à la relation quasi-quotidienne de ses « visions » (8) et réflexions, qu'il se donnera pour tâche d'en publier la substance (au total quelque soixante volumes !) dans sa propre maison, le Johannes-Verlag (9). Successivement — quoique chacun à sa manière, car il s'agit en fait d'ouvrages de genres très différents — *Le coeur du monde* (1945, tr. fr. 1986) et *Bilan* (1965) manifestèrent la convergence de leurs vues. Finalement, ouvrage qui se présente en somme comme une sorte de « confession » au sens augustinien du terme, *Notre mission* fit même savoir qu'il y avait là pour sa propre pensée une clé si décisive qu'il faudrait tout faire pour « empêcher qu'après (sa) mort on essaye de séparer (son) oeuvre de celle d'Adrienne von

(4) Adrienne von Speyr fut en réalité mariée deux fois. Elle n'eut pas d'enfants mais éduqua les deux enfants de son premier mari.

(5) Adrienne se convertit grâce à une simple parole du Père von Balthasar concernant la troisième demande du Notre Père. Devenu son confesseur, il le demeura et se présenta toujours comme tel.

(6) Ne comportant en 1945 que des femmes, il devait, sur la décision du pape Pie XII, devenir « Institut séculier » en 1948. Voir *L'institut Saint-Jean Genèse et Principes*, tr. fr. Sycamore, 1986.

(7) Il y eut là un épisode douloureux dans la vie du Père von Balthasar, d'autant que celui-ci resta, de fait, plusieurs années sans incardination. L'affaire devait cependant se terminer heureusement.

(8) Il faut bien comprendre la signification de ce terme intentionnellement mis ici entre guillemets. Lorsque H.B. qui, de fait, l'employait quelquefois, utilisait ce mot, il l'expliquait en précisant que ce que nous tentons de comprendre par la théologie, Adrienne, elle, le voyait, « Voir » (nullement « visionnaire ») de la foi et dans la foi : que l'on songe seulement à l'évangile de saint Jean.

(9) Rappelons, dans ce contexte, deux choses : d'abord, que la « relation » dont il est fait état ici prenait la forme de « dictées » d'Adrienne à son confesseur (entre 1941 et « environ 1955 ») ; ensuite, que le Johannes-Verlag fut fondé précisément dans l'intention de publier les oeuvres d'Adrienne et de H.B.

Speyr ». (10). Et le fait est que H.B. paraît bien, en effet, avoir été notablement influencé par la mystique de Bâle dans la présentation qu'il fit de plusieurs thèmes fondamentaux de sa théologie personnelle : entre autres, sa compréhension de l'imitation du Christ et de la sainteté de l'Église et surtout, sans doute, son insistance sur la descente du Christ aux enfers, en lien avec le problème beaucoup plus général du salut universel (11).

Cette orientation vers la spiritualité, la mystique et la sainteté se marquera d'ailleurs de plus en plus dans la démarche et l'oeuvre de H.B. : consacré aux visions et voix intérieures de la soeur Erika Holzach (1903-1987), l'un de ses tout derniers livres publiés, *Erika. Tu ne sais pas combien je t'aime* (1988), l'attesterait encore. Ce qui vient d'être dit de son activité éditoriale est, par ailleurs, déjà suffisamment significatif, tout aussi bien, et à plus forte raison, que sa fondation de l'Institut Saint-Jean. Mais on peut citer de surcroît plusieurs autres entreprises et influences : la part qu'il prit, avec le Cardinal Ratzinger, à la fondation de la revue *Communio* — qui est bien plus qu'une revue et dont on sait la dimension internationale ; l'influence qu'il eut et qu'il garde sur le mouvement italien *Communion et libération* ; une quantité considérable de conférences, retraites et autres interventions pour publics plus ou moins vastes dans plusieurs pays étrangers, etc.

Va aussi, du reste, dans le même sens, bien au-delà de l'attention portée aux « révélations privées », et au sein de sa compréhension globale de sa place et de sa mission dans l'Église catholique, sa pratique même de la théologie comme telle, à la présentation de laquelle on peut maintenant venir. On trouvera d'ailleurs là une deuxième raison de ne pas cantonner H.B. dans le champ de ce qui ne serait qu'une « pure » spiritualité : non seulement, ainsi qu'on vient de le voir, il sut donner corps ecclésial et institutionnel à sa volonté de se mettre

(10) Comportant deux excellentes communications de H.B. *La mission ecclésiale d'Adrienne von Speyr*, Lethielleux 1986, constitue une excellente introduction à la pensée d'Adrienne. Voir aussi *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Apostolat des Editions, 19863.

(11) Signalons ici, sur ce problème important, l'ouvrage récemment paru : *Espérer pour tous*, tr. fr. Paris, Desclée de Brouwer 1987, qui n'est toutefois vraiment intelligible que si l'on connaît quelque peu le débat qui a eu cours en Allemagne autour des questions qu'il aborde. Voir : *L'enfer : une question*, tr. fr. D.D.B. 1988.

au service de la vie spirituelle et de la sainteté des croyants dans l'Église, mais il sut aussi — et davantage encore s'il est possible — lui donner également une forme et une force de la plus haute tenue intellectuelle.

### 3 - Une grande oeuvre théologique

Pour donner une première idée de la production théologique de H.B., on peut commencer par signaler quelques chiffres : il a publié 74 ouvrages (de toutes dimensions), 365 articles (dont l'essentiel a été repris dans les 5 forts volumes des *Skissen zur Theologie*), 83 traductions et 120 préfaces... Et l'on peut poursuivre en soulignant que, quand bien même il n'a pas écrit une dogmatique complète, aucun secteur de la théologie ne lui est, de fait, demeuré étranger.

Cela posé, il faut bien dire qu'une oeuvre majeure domine cet immense ensemble : une importante trilogie qui, dans l'original, ne compte pas moins de quinze volumes, épilogue compris : *Herrlichkeit* (4 tomes, 1961-1969), *Theodramatik* (4 tomes, 1973-1983) et *Theologik* (3 tomes, le premier paru en 1947, le dernier en 1987). On peut dire que la visée globale de cet *opus magnum* est de fournir une présentation d'ensemble de la révélation de Dieu à l'homme, sur la base de l'analogie paradoxale mais rigoureuse qui s'avère, aux yeux de la foi, entre l'être de l'homme et l'être de Dieu lui-même.

Dieu s'est en effet porté à la fois à la rencontre et à la connaissance des hommes sous la figure singulière d'un homme : Jésus le crucifié, sur le visage duquel rayonne, pour qui sait la voir, la gloire même du Dieu vivant. (On peut noter qu'en rendant l'unique terme « *Herrlichkeit* » par le couple « La gloire et la croix », les éditeurs français du premier volet du triptyque n'ont pas dévié !). Cela étant, il est inutile de chercher à en faire la preuve par de laborieuses enquêtes historiques et démonstrations spéculatives. Non que H.B. soit fidéiste, mais parce que toutes ces tâches sont, selon lui, au service de ce qui est devenu pour le croyant une « évidence », et y trouvent leur norme. La seule apologétique chrétienne possible consiste en réalité à faire « percevoir » (autant qu'il est possible), que s'est produite dans le destin de Jésus-Christ, Verbe incarné, mort et ressuscité, l'« apparition » de la plénitude d'un amour (trini-

taire) intra-divin qui comporte de soi sa *propre* « évidence » (objective et subjective). Ainsi la théologie doit-elle être d'abord une phénoménologie de la réalité de Dieu, telle qu'elle s'est de fait révélée dans l'histoire. Et elle peut effectivement s'accomplir comme telle si elle prend pour référence l'analogie du *beau*, dans la perception que l'homme peut en avoir. L'expérience esthétique représente en effet la meilleure approximation de cette auto-révélation, de Dieu que rien ne peut autoriser l'homme ni à postuler ni à nier à priori, qui n'a finalement d'autre raison qu'elle-même, et qui rayonne donc de sa propre splendeur (12). Sorte de « livre-programme » ainsi qu'on a pu le dire, le petit ouvrage *L'amour seul est digne de foi* (1963, tr. fr. 1966) peut servir de guide à l'entrée dans ce déjà grandiose premier volet de la trilogie.

Avec *La Dramatique divine* (titre de la traduction française en cours), on passe du transcendantal « beau » au transcendantal « bien ». *La* « perception » du monde de Dieu auquel la foi donne accès est orientée de soi sur un contenu qui n'est autre que le drame divino-humain qui se déroule à travers l'histoire. Car la révélation divine n'est pas seulement « objet » à contempler. Elle est aussi *acte* dans et pour le monde, et elle requiert de la part du monde un accueil qui soit, corrélativement, de l'ordre de l'action. Acte divino-humain et humano-divin donc, qui, en et par Jésus-Christ, permet à l'homme à la fois de recevoir et effectuer sa propre bonté, et de porter à son accomplissement tout le bien qui habite déjà le monde créé comme tel. Parue en 1950 (traduction française en 1955, avec une préface d'Albert Béguin — mais H.B. renvoyait de préférence à une édition postérieure, parue en 1959, tr. fr. 1960), la *Théologie de l'histoire* représentait en somme une première esquisse de ce deuxième volet du triptyque, auquel le très accessible *Triple couronne* pourrait du reste introduire les lecteurs moins familiers de la théologie.

La *Theologik* constitue le troisième volet. Elle passe, elle, à un troisième transcendantal : le « *vrai* ». *La* théologie, y est-il montré, culmine dans l'effort pour traduire en mots et concepts éclairants et explicitants pour l'homme d'aujourd'hui la *vérité*

(12) C'est ici le lieu de rappeler le don musical et poétique premier : cf. les premières pages de *L'Institut Saint-Jean*.

que (par l'auto-révélation qu'il accomplit au coeur même de l'histoire des hommes et dans la réalité même d'une existence d'homme) *Dieu apparaît être, et est* à la fois pour l'humanité et en lui-même. Publié dès 1947, *Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde* (tr. fr. 1952) posait la première pierre de cette troisième et dernière tranche de l'édifice total, maintenant achevé après quelque trente ans de méditations, d'investigations et de réflexions heureusement poursuivies dans la cohérence jusqu'à leur terme.

#### 4 - Le style et l'écho d'une pensée

Il est clair, à partir de ce qu'on vient de dire, que la pensée de H.B. est toute centrée sur le Christ. En lui seul, estime-t-il et montre-t-il, se trouve « l'atome qu'on ne peut désintégrer », « le noyau indivisible », « le foyer de rayonnement », le « cœur et le milieu » mêmes de l'ensemble du mystère chrétien. Aussi H.B. ne cesse-t-il, dans l'ensemble de sa théologie, de prôner et de pratiquer ce que les titres de plusieurs de ses livres nommeront « l'intégration » (1963, tr. fr. 1969), le « retour au centre » (1969-1971), la recherche de « points de repères » (1971, 1973 et 1978, 1980), etc.

H.B. doit ce trait caractéristique de sa théologie à sa grande connaissance de la tradition chrétienne et à son souci d'en mettre rigoureusement en valeur la spécificité unique et la richesse propre. Cette connaissance et ce souci l'ont conduit, par ailleurs, à écrire de nombreuses *biographies spirituelles* de grands témoins de la foi : Thérèse de Lisieux 1950, 1973 et 1980, 1983 ; Bernanos 1951, 1954, 1956 ; Elisabeth de la Trinité 1952, 1959 ; Adrienne von Speyr 1968, 1978 ; Romano Guardini 1970, 1971 ; etc. (13). Mais, il faut bien l'ajouter, ils l'ont aussi parfois fait verser dans la polémique lorsque la déviance lui paraissait menacer : ainsi *Qui est chrétien ?* (1965, 1967) et surtout *Cordula ou l'épreuve décisive* (14), trop sévère

interpellation à K. Rahner en particulier (1966, 1968), avec, last but not least, *Le complexe anti-romain* (1974, 1976) (15).

On peut non sans raisons estimer que le meilleur de la pensée de H.B. n'est pas dans ces retombées, qu'il estima pourtant nécessaires. On n'en aurait pas moins tort aussi bien d'en surfaire que d'en sous-estimer l'importance. Publiés en 1952, *Démantèlement des bastions et*, en 1966, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui* (tr. fr. 1968), attestent une manifeste volonté d'ouverture sur le monde et de dialogue avec lui qui n'a pas porté son fruit seulement dans l'oeuvre de H.B. lui-même, mais également dans l'entreprise conciliaire de Vatican II. Reste cependant — et sans qu'il y ait jamais là aucune opposition avec ce qui vient d'être dit — que l'insistance est nettement mise, chez notre auteur, sur les valeurs de l'intériorité et de la gratuité, de l'ascèse et de la contemplation (à laquelle est d'ailleurs voué un grand ouvrage : *La prière contemplative* 1955, 1959). Reste aussi que H.B. s'est incontestablement fait un devoir de lutter toujours, mais surtout dans la période post-conciliaire évidemment, contre tout ce qui lui paraissait risquer d'horizontaliser la foi ou de séculariser l'Église. Cela posé, il est en toute hypothèse clair que, quitte à ne pas le suivre dans tous ses accès « polémiques », un théologien digne de ce nom ne peut que lui être reconnaissant et obligé de son combat pour la *déité* de Dieu, telle qu'elle se voile et fulgure à la fois en la figure du Crucifié. Peu d'hommes ont comme lui fait valoir qu'à « l'évidence » il ne saurait y avoir de foi chrétienne en dehors de là !

Dans un tel contexte, cependant, hommages et distinctions n'ont pas manqué au théologien Balthasar. Attribution du Prix de littérature de la Fondation suisse pour la culture en 1956, puis du Prix Gottfried-Keller de la Fondation Martin-Bodmer en 1975 ; doctorats *Honoris causa* de Münster (1965), Edimbourg (1965), Fribourg (1967), etc. ; nomination à la Commission théologique internationale dès sa constitution en

(13) Le tout dernier livre publié *Im Schoß der Vaters* est consacré à Marie de la Trinité. Il s'agit d'une très large anthologie, à laquelle H.B. tenait beaucoup, des écrits de cette dominicaine des campagnes française, qui insistait spécialement sur la filiation et sur le sacerdoce commun des chrétiens.

(14) Le terme de « polémique » est à bien comprendre, ici, dans l'intention de H.B. : il ne s'agit pas d'attaques de personnes mais de critique d'idées... d'où, cependant, la vivacité pouvait n'être pas absente !

(15) Notons que ce dernier ouvrage ne fut *pas* écrit par H.B. de sa propre initiative, mais lui fut demandé par l'éditeur. Ce fut d'ailleurs pour son auteur un défi que de la rédiger dans le temps imparti. Précisons aussi que, contrairement à ce que le titre pourrait donner à penser, la première partie, seule, traite du fameux « complexe », tandis que les deux autres parties se présentent comme un écrit d'ecclésiologie entièrement positif.

1969 ; remise de la « Croix d'or » du Mont Athos par le patriarche Athénagoras pour son travail patristique et son activité œcuménique ; remise du Prix Paul VI par Jean-Paul II en 1984 et, pour finir, en passant à un autre ordre, élévation au cardinalat : on pourrait allonger la liste (16)... mais à quoi bon ? Elle n'a de sens qu'à donner quelque idée de la reconnaissance dont finit par être l'objet un théologien au départ solitaire et silencieux, qui ne fut jamais professeur et qu'aucun évêque suisse ne jugea bon de prendre pour expert au concile ! Dont le rayonnement n'eût par conséquent d'autre raison que la qualité même de son oeuvre, et le constant souci de son auteur de disparaître devant ce Beau, ce Bien et ce Vrai auquel il ne voulait, par ses nombreux écrits, que faire écho. Un Beau, un Bien, et un Vrai qui ne sont eux-mêmes que voies d'accès à la contemplation de la gloire même de Dieu, de son *Amour* miséricordieux et de sa *Parole* livrée en Jésus-Christ.

...Un Beau, un Bien et un Vrai qui débordent tout autant les spirituels ou les pasteurs trop exclusivement attachés aux valeurs de la tradition, que les intellectuels et les militants trop unilatéralement soucieux d'ouverture au monde, et dont — il faut le rappeler en terminant, pour y insister — H.B. n'a découvert la dimension à la fois révélatrice, justifiante et sanctifiante qu'en unissant intimement culture, vie spirituelle et théologie (17).

Au nom d'une conviction fondamentale dont l'énoncé tient tout entier dans cette simple phrase, à coup sûr éminemment balthasarienne : « L'amour seul est digne de foi ».\*

**Joseph DORE**

(16) Et signaler aussi par exemple, attribué en 1986, le prix d'une « Fondation Mozart » !

(17) L'« Adresse » de H.B. au Pape Jean-Paul II en date du 23 juin 1984 et parue dans *La vérité est symphonique*, tr. fr. éd. S.O.S. 1984, permettrait de percevoir au mieux ce lien.

Joseph Doré, né en 1936, entre dans la Compagnie de Saint-Sulpice en 1962. Grades théologiques à Paris, Rome et en Allemagne. Enseigne la théologie dogmatique à l'Institut Catholique depuis 1971, et dirige l'U.E.R. de théologie et des sciences religieuses (1988). Récentes publications: *Jésus-Christ, Marne*, 1987. *Le Christ de ma vie*, Dialogue avec Jean Guittou, Desclée, 1987.

\*Voir la bibliographie des livres disponibles en français p. 125 s.

Charles KANNENGIESSER

## A l'écoute des Pères

**LE** jeune jésuite Hans-Urs von Balthasar a rencontré, en profondeur, les Pères de l'Église grâce à la médiation du P. Henri de Lubac. Cela se passait à Fourvière, entre 1933 et 1937. L'étudiant en théologie, qu'était alors Balthasar, s'était distingué auparavant par une étonnante créativité, précoce et concentrée, dans les domaines de l'esthétique musicale et de la littérature allemande. Il avait pris goût à la fréquentation des génies, tels Jean-Sébastien Bach et Friedrich Nietzsche. Le grand mérite de Henri de Lubac fut d'attirer son attention sur la dimension proprement géniale de l'oeuvre des Pères. Balthasar présentait tous les signes d'une exceptionnelle ouverture sur les valeurs culturelles les plus diverses : il allait se reconnaître dans ces Pères. Ces fondateurs de la tradition du christianisme en Occident avaient été capables d'assumer les valeurs essentielles de leur culture, de les transformer, de les mettre au service de l'Évangile qu'ils prêchaient. Balthasar avait assez mesuré vers quel abîme l'âme allemande tendait à se laisser entraîner par ses goûts d'apocalypse et son désespoir métaphysique. Il trouvait dans l'exemple des Pères une synthèse tonique, une oeuvre constructive, qui posait un fondement mystique pour de longs siècles. Il prit feu à ce paradigme incandescent et plongea dans l'étude assidue d'Origène et de Grégoire de Nysse, comme en un creuset où fermentaient, à l'état naissant, les énergies des futurs âges chrétiens. Emportant avec lui ses aspirations et ses questions de jeune intellectuel du XX<sup>e</sup> siècle, il devint le contemporain des plus éminents penseurs de l'Église ancienne.

Deux traits frappent, dès l'abord, dans cette rencontre historique entre les Pères et Balthasar. D'un côté, celui-ci

trouve normal d'interpréter ceux-là en fonction de leurs initiatives les plus audacieuses ; d'un autre côté, Balthasar développe au contact des Pères sa propre synthèse théorique. Ainsi la contribution la plus originale du théologien suisse à l'étude des Pères de l'Église aboutit précisément à désenclaver cette étude de son statut marginal au champ de la recherche théologique. Cette démarche rejoint les intuitions si fécondes du P. de Lubac. Elle se range aux côtés des travaux d'un Yves Congar, des deux frères Hugo et Karl Rahner, de Jean Daniélou, pour ne nommer que les plus connus de ses contemporains théologiens. Dans une génération qui survécut à l'hécatombe de la Première Guerre mondiale et qui mûrit à travers le bouillonnement des idées en Europe, consécutif à cette guerre, Balthasar partagea le vif sentiment d'une renaissance catholique et théologique possible. Ce sentiment était commun aux esprits les plus ouverts dans l'Église des années trente. De l'invention poétique du converti Paul Claudel au culte populaire de la « petite » sainte Thérèse, l'attention de Balthasar ne cessait d'observer des signes nouveaux, précurseurs à ses yeux d'une restauration fondamentale de la pensée catholique en pleine modernité. Son projet personnel de théologien s'inscrivait dans le cadre d'une telle espérance. Les Pères de l'Église deviendraient en quelque sorte ses porte-parole les plus autorisés.

**AUSSI** se tint-il à distance de son éminent maître de Fourvière par l'organisation plus systématique et la nature plus directement philosophique des questions de fond qu'il mêlait à sa lecture des Pères. De même, il se maintenait à la lisière des enquêtes plus touffues, documentaires et pédagogiques, d'un Congar ou d'un Karl Rahner. Ceux-ci avaient à cœur de démontrer des thèses de théologie, soit d'ordre ecclésiologique ou anthropologique, qui nécessitaient un investissement substantiel du côté des Pères. Grâce à de tels efforts, certaines limites de l'enseignement néoscholastique allaient être surmontées avec succès. Mais l'attitude spontanée de Balthasar, faisant appel par priorité aux Pères, était tournée vers la modernité, en crise dans ses principes essentiels, plus que vers les modèles pédagogiques en

compétition dans le cadre étroit de la formation cléricale. Il avait ceci en commun avec Jean Daniélou, de s'adresser à un public cultivé que ne retenait aucun ghetto de la pensée. Si son oeuvre prit une allure très différente de celle de Daniélou, au contact des Pères, c'est moins sans doute à cause de sa motivation, que du fait des tempéraments très marqués de ces deux authentiques apologistes du christianisme contemporain. Le P. Daniélou dépensait les ressources de son savoir patristique dans toutes les directions, sur tous les fronts du combat des idées où son infatigable vivacité croyante trouvait à répondre aux idéologies du jour. Balthasar, lui, veillait, en contemplatif, à laisser fusionner les requêtes de la modernité, telle qu'il l'expérimentait, et les trésors de spiritualité ou de métaphysique, dont il ne cessait d'approfondir le sens chez les Pères. A la virulence « paulinienne » du polémiste né qu'était Jean Daniélou, il opposait en quelque sorte le rythme et l'emphase mystiques d'un discours plus « johannique ».

Les principales publications intéressant la patristique virent le jour après que Balthasar eut quitté les jésuites, au début de 1950. S'étant cru obligé de prendre une telle décision au plan de son engagement institutionnel, le théologien suisse ne modifia en rien sa détermination doctrinale. Au contraire, libre d'organiser à sa convenance la mission qu'il se donnait au service de l'Église, il renforça davantage encore ses liens intimes avec l'identité ignatienne, structurée en lui depuis 1929 à travers la pratique des *Exercices spirituels*. Son principal ouvrage sur Grégoire de Nysse, intitulé *Présence et pensée*, était achevé, pour l'essentiel, dès avant 1939 ; il parut chez Beauchesne en 1942, deux ans avant *Platonisme et théologie mystique* de J. Daniélou. Dans un essai qui parut seulement en 1954, *La source scellée* (titre emprunté au verset du *Cantique \_ des cantiques*, 4, 12), il devait observer : « *Aucun Père de l'Église n'est moins platonicien que Grégoire* » (de Nysse). Mais cette remarque, hors de toute érudition ou connotation spécialisées, jaillissait chez Balthasar d'une compréhension métaphysique de la pensée du Nysséen, dont l'arrière-plan ignatien mérite d'être souligné. Si la « présence » immanente de Dieu en ce monde nous révèle quelque chose de l'« essence » divine elle-même et nous aide à comprendre pourquoi toute la création aspire à

rejoindre son créateur, la « pensée » de Dieu, son Logos sauveur, nous dévoile l'ex-sistence divine, l'Acte pur de l'amour absolu, qui attire Dieu jusqu'au cœur de ce monde, sur la croix. Le monde, en effet, ne prend son vrai sens que dans une perspective christocentrique. Il est vrai, l'auteur semble plus porté à invoquer John Henry Newman ou le Claudel des *Cinq grandes Odes et du Soulier de Satin*, pour illustrer sa vision de la réalité divine comprise selon Grégoire de Nysse ; mais la méditation ignatienne des « deux étendards » et la contemplation « sur l'amour » qui clôt les *Exercices spirituels* dessinent la toile de fond constante de son interprétation.

De même un essai au titre prophétique, *Schleifung der Bastionen (Du devoir de raser les bastions)*, publié en 1952, restait tout imprégné de la ferveur corporatiste et sociale du *Catholicisme* de Henri de Lubac, paru quinze ans plus tôt. Avec une lucidité exemplaire, Balthasar démontrait l'absurdité d'une « Église-bunker », repliée sur elle-même dans la peur d'être assiégée par un monde hostile. Dans un univers humain que les Pères lui dévoilaient comme étant christocentrique, un tel isolationnisme n'avait aucun sens. Il fallait donc raser les bastions et s'ouvrir au monde. Balthasar était, à la lettre, dix ans en avance sur Vatican II.

ON pourrait observer une semblable continuité entre « *Le Mystèrion d'Origène* » paru dans les *Recherches de Science Religieuse* de 1936 et 1937, et son édition en forme d'ouvrage, ménagée par P. Duployé, vingt ans plus tard, aux Éditions du Cerf. Ce volume, *Parole et Mystère chez Origène*, représente un des essais les plus puissants jamais conçus sur la pensée origénienne. Mais, plutôt que d'évaluer cette brillante synthèse par rapport aux heureuses années écoulées dans la retraite studieuse du scholasticat de Fourvière, il faut y percevoir l'annonce de la pleine maturité théologique de son auteur, vers la fin des années cinquante. « *Origène reste pour moi le plus génial et le plus ouvert de tous les interprètes et amants du Verbe de Dieu... Je ne me sens jamais aussi à l'aise qu'avec lui* » : une confiance qui, par manière d'introduction dans cet ouvrage, précède une reconstruction originale de toute

la doctrine origénienne du Logos, Or cette doctrine est ressaisie par Balthasar à travers des catégories sacramentelles. Le Verbe est à l'oeuvre en rendant Dieu intelligible, il opère à la fois ce qui nous rend aptes à le connaître et le contenu de notre connaissance, il est en même temps le révélateur et la révélation tout entière de Dieu, le sacrement divin d'un Dieu ineffable. Dans son incarnation, ce Verbe devient aussi le symbole de lui-même : « *Le Verbe fait chair sera donc son propre symbole...* » (p. 46). Le lyrisme conceptuel de Balthasar, déployant la fluidité et l'ubiquité du mystère du Logos origénien, rappelle les accents passionnés des héros de la pensée universelle, auxquels lui-même renvoie : Héraclite, Nietzsche, ou encore Hegel célébrant l'ultime « *Aufhebung* » du monde en Dieu. Tout comme il avait sous-titré l'essai *Kosmische Liturgie*, sur Maxime le Confesseur, datant de 1941 (en français chez Aubier, en 1946) : « *Apogée et crise de la représentation grecque du monde chez Maxime le Confesseur* », de même, il préfigure, avec son essai sur Origène, ce qui deviendra sa propre vision théologique du monde dans *Herrlichkeit, (La Gloire et la Croix)*, daté de 1961. L'étude des structures patristiques a donc secrété, chez Balthasar, un style de la pensée et une hauteur de vue, qui lui ont permis de relever les défis de la modernité, sans tourner le dos à celle-ci. Ce contemporain de Sartre et de Boris Vian célébrait l'existentialisme de Grégoire de Nysse au seuil des années cinquante. En 1939, alors que des idéologies démentes allaient plonger l'Europe et le monde dans les horreurs de la guerre « totale », il avait énoncé sans ambages, dans *Patristique, scholastique et nous*, la thèse d'une rupture d'époque, qui mettrait fin à la tradition classique issue des Pères de l'Église. Viendra le jour, en 1947, où il approfondira la genèse et la motivation croyante de la *Règle* de saint Basile, en y discernant le modèle des « instituts séculiers » alors en pleine gestation.

**AINSI** Balthasar a beaucoup contribué à l'épanouissement d'une patristique intégrée au mouvement de la théologie contemporaine. Il serait tout aussi juste d'observer que la patristique, en retour, a contribué, d'une façon décisive, à l'épanouissement de Balthasar théologien.

Fasciné, comme il se devait, par les *Confessions* de saint Augustin, l'interprète helvétique des Pères n'hésitait pas à se muer en un Augustin *redivivus*, en composant une paraphrase théologique des livres X à XIII des *Confessions*, dans *La théologie de l'Histoire* parue en 1959, ou encore dans *Le tout en fragments. Aspects d'une théologie de l'Histoire*, paru à Einsiedeln en 1963, et, sous le titre sibyllin *De l'Intégration*, chez D.D.B., Paris, en 1969. L'« épreuve décisive » — expression chère à Balthasar — du temps présent, prenait forme et sens, aux yeux de ce disciple des Pères, selon le combat fondateur de ces derniers, par lequel ils avaient surmonté les apories de la raison antique et libéré le dynamisme créateur de la tradition chrétienne tout entière. Le plus étudié, parmi plusieurs générations de ces Pères, fut, sans aucun doute, Maxime le Confesseur. Balthasar lui dédia dès 1941 l'essai mentionné plus haut, ainsi qu'une étude sur *Les Centuries gnostiques de Maxime le Confesseur*. Il reprit l'étude de Maxime à plusieurs reprises, jusqu'en 1961, où il rassembla ses travaux maximiens sous l'ancien titre de 1941, *Kosmische Liturgie, mais en simplifiant* le sous-titre : « La représentation du monde chez Maxime le Confesseur ». On soupçonnerait volontiers une secrète connivence entre l'interprète moderne et le génial moine byzantin du VII<sup>e</sup> siècle, qui unit si parfaitement « la gloire et la croix » dans son destin tragique et son accomplissement spirituel. Comme Maxime, mais sous le couvert d'une neutralité théologique armée et garantie par les Pères, Balthasar se tenait en vigie et il n'hésitait jamais à dénoncer les implications doctrinales des courants de pensée les plus divers qui traversaient son Église et son temps. Il y aurait peut-être lieu de tenter une interprétation de ce théologien hors du commun, en le comparant à Augustin, disposé à mourir en contemplant des versets du psautier sur les murs de sa chambre d'agonisant, dans une ville assiégée par les Vandales, ou à Maxime septuagénaire, se laissant mutiler par ses geôliers plutôt que de renier un iota de sa doctrine du Verbe incarné. Chaque fois, une forme de chrétienté, porteuse de ces génies, était vouée à disparaître à brève échéance. Mais eux resplendissaient de tous les feux de leur synthèse intellectuelle. A l'égal de tels Pères, Balthasar est devenu, dès à présent, le symbole éblouissant d'une culture chrétienne évanouie. Son

oeuvre n'en reste pas moins significative pour tous les modestes tâcherons de l'Église, soucieux de participer aujourd'hui au dynamisme intime de celle-ci, par-delà les époques baroques ou romantiques des restaurations catholiques d'antan (42).

Charles KANNENGIESSER, s.j.

(1) Une solide et pénétrante analyse des rapports de Balthasar avec la patristique est celle de Werner Loser, *Im Geiste des Origenes. Hans-Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*. Dans l'esprit d'Origène, Hans-Urs von Balthasar interprète de la théologie des Pères de l'Église. (*Frankfurter Theologische Studien*, 23), Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1976. L'auteur montre bien comment chacune des initiatives patristiques de Balthasar le plaça dans la mouvance ou à la pointe de l'étude des Pères, telle qu'elle se développait en France.

Charles Kannengiesser, s.j., est professeur de théologie à l'Université Notre Dame aux USA. Il est président de la *North American Patristic Society and Fellows of the Institute for Advanced Studies* de Princeton. Ses publications sont surtout consacrées à l'étude des traditions chrétiennes en Egypte. Comme directeur des collections théologiques chez Beauchesne à Paris, il est responsable, en particulier, des volumes de «Théologie Historique», «Le Point Théologique» et « Bible de tous les temps ».

Camille DUMONT

## Un génie musicien

**L'IDÉE** de cet article nous est venue spontanément, lorsqu'à la demande d'un éditeur nous recomposons en français de longues pages de la *Theodramatik*. La joie du traducteur de Balthasar est, nous a-t-il semblé, comparable à celle de l'exécutant d'une oeuvre musicale, ou encore à la satisfaction qu'éprouve le chef d'orchestre distribuant et mettant en place, par le truchement de ses instrumentistes, toute la rythmique d'un tempo déroulé dans l'espace sonore.

Reconnaissons d'ailleurs que cette intention de discerner de la musique chez le théologien Balthasar n'a rien d'original. C'est une suggestion qui, pour la première fois à notre connaissance, a été faite par Albert Béguin, voici plus de trente ans, dans sa préface à la *Théologie de l'histoire* pour l'édition de 1955 (1). Mais la question est la suivante : comment arriver à saisir la qualité musicale — ou « musicienne, dit Béguin — d'une oeuvre de théologie ? Cette qualité réside-t-elle dans la forme ou dans le matériau ; est-elle simple apparence sensible (comme le jeu des voyelles et des couleurs dans le sonnet de Rimbaud), ou analogie proprement dite ? Finalement la qualité musicale donne-t-elle à la théologie et à la musique de se rejoindre dans une même philosophie du temps ?

### Les analogies musicales

Il n'est sûrement pas malaisé de mettre en évidence chez Balthasar la passion de la grande musique. Nous n'insisterons pas sur ce fait, simple preuve de bon goût chez un homme

(1) Cf. *La théologie de l'histoire*. Préface de Albert Béguin (Pion 1955 ; Fayard 1970), p. 6 s.

cultivé. Albert Béguin, qui a fréquenté de très près le jeune prêtre jésuite exerçant son ministère à Bâle dans les années 1938-1945, nous le dépeint « donnant des heures à la musique », non comme auditeur passif, mais comme exécutant de grande classe, car « il est excellent pianiste » (2).

D'autres indices seraient à noter. Ce n'est certes pas un hasard si le tout premier article du jeune lucernois de vingt ans est un « essai de synthèse de la musique » intitulé *Le développement de l'idée musicale* (3). Quant aux analogies que Balthasar suggère entre tel développement théologique et certains rythmes de symphonie ou d'opéra, elles courent à travers toute son oeuvre. Contentons-nous de rappeler les pages éblouissantes ouvrant le deuxième volume de *Herrlichkeit*, quand va se déployer « l'éventail des styles ». Entre autres, il est dit que saint Augustin, dans ses *Confessions*, donne libre cours à une « grande musique symphonique lyrico-rhapsodique » (4). C'est bien plus qu'une image, car il s'agit d'un acte spirituel et libre. Sans aucun doute, cette musique augustinienne aura ses règles formelles, mais la forme ne fait pas le génie. Seule la liberté est inspiratrice : elle se coule dans les règles les plus contraignantes et les fait éclater sous l'irradiation du spirituel au-delà de la lettre figée. « Dans l'oeuvre de beauté, la jouissance ne surgit pas d'abord de l'harmonie immanente des nombres et des proportions, mais de la liberté spirituelle qui, dominant le tout, se rend visible et montre sa maîtrise à travers les formes » (5). Nous retiendrons cet accent mis sur la liberté.

Il y a donc, chez Balthasar, beaucoup plus que de pures références poétiques ou musicales en analogie extrinsèque. Nous voudrions montrer qu'il s'agit vraiment d'un « style » propre, et qui n'appartient qu'aux grands maîtres. Paul Claudel a su créer, dans *Le soulier de satin*, un rôle comme celui de doña Musique, identique au nombre qui rythme tout un aspect du drame. Mais si l'on retourne aux origines de la sensibilité occidentale chrétienne, on découvre aussi la puissance du

(2) *Ibid.*, p. 5.

(3) *Die Entwicklung der musikalischen Idee*. Versuch einer Synthese der Musik, dans: Sammlung Bartels 2 (Braunschweig 1925), p. 3-38. De même en 1928, quelques pages sur *Die Kunst der Fugs*, dans : Schweizer Rundschau 29, p. 84-87.

(4) Cf. *Herrlichkeit, eine theologische Aesthetik*. II, *Filcher der Stile* (Johannes Verlag 1962), p. 22 s. (*La Gloire et la Croix*, vol. II, 1, p. 21 s.).

(5) *Ibid.*, p. 25 (trad., p. 23).

« nombre musical » inventée par le pythagorisme. C'est dans cette ligne qu'Augustin utilisait toute la gamme des nombres, et lorsqu'il écrivait son *De musica* (en 386-388), il ne faisait pas seulement oeuvre de métricien ou de logicien des arts libéraux. Il entendait diriger toutes les disciplines de sa carrière de rhéteur vers un terme unique, depuis la grammaire jusqu'à la philosophie, pour s'élever à la connaissance du Nombre éternel ou infini, c'est-à-dire de Dieu... car finalement tout est nombre (6). Balthasar le remarque bien quand il résume la vision augustinienne du temps. Ici la différence est radicale par rapport au pythagorisme : il n'est plus question de pensée cosmologique accordée à l'harmonie des sphères célestes, mais bien d'acte de liberté suscitée dans l'histoire. La vibration que le chrétien entend résonner dans le drame du salut, c'est l'accord fondamental qui conjoint le chant divin de la Parole (*theologia*) à la réponse créée, supratemporelle et plénière, libérée par la grâce. Ainsi Augustin résout-il la dissonance de la structure du temps et de l'histoire : l'accord de la parole énoncée et de la réponse suscitée devient « le point d'orgue qui ne cesse de se prolonger sous l'ensemble de la musique désordonnée du temps » (7).

## Dramatisation

L'auteur de la *Dramatique divine* prétend bien — il l'affirme à plusieurs reprises — dépasser l'épopée et le lyrisme, pour construire délibérément un drame. Le poète épique est surtout un narrateur, le lyrique chante avec tout l'élan de ses émotions subjectives ; le dramaturge entre dans le jeu et, du même coup, il fait aussi monter sur la scène les spectateurs concernés par le drame : ceux-ci écoutent d'abord, puis deviennent acteurs.

A. Béguin avait une intuition très juste lorsqu'il écrivait : « une âme musicienne est d'abord une âme qui *écoute*, ensuite un esprit qui *compose* » (8). Ces quelques mots s'appliquent en

tous points à l'oeuvre balthasarienne, dans la mesure où celle-ci se déroule précisément en forme dramatique. Il existe, en effet, des âmes qui seulement écoutent, sans que l'esprit s'éveille à la composition. Dans ce cas, il n'y a pas de vrai drame ; l'écoute intérieure devient pure attention, émerveillement si l'on veut, mais par la simple contemplation de ce qui s'ajuste avec rigueur dans l'esprit attentif. La théodramatique nous fait à la fois écouter et « composer ».

Il est un débat qui sans doute se poursuivra toujours : celui de savoir si la musique est pur ajustement de langage ou expressivité d'un discours poématique (dramatique). Le conflit subsiste entre ceux pour qui « le contenu de la musique est fait de formes sonores en mouvement » (9), et ceux qui pensent que toute musique est expression à la recherche de sa réponse. En transposant audacieusement les plans, disons que l'on retrouve ici très exactement, avec les mêmes coordonnées, le conflit entre la réflexion transcendantale et la théo-dramatique.

Le transcendentalisme réflexif a ceci de particulier qu'il explicite, en le structurant, ce qui est proposé d'abord au niveau du langage. Sa rigueur est contraignante, mais son risque est de se replier sur ses propres structures. A la limite, il se contenterait de formaliser. Tel est bien le danger que Balthasar a perçu dès l'origine. Et l'on comprend son opposition radicale, constamment redite, de manière parfois crispée, ou même injuste quand il s'agit de la formule transcendantale d'un K. Rahner. Mais il est vrai que l'encerclement dans le transcendantal est comme un refus de « composer » réellement. Il empêche (*ne impediatis musicam*) ce que les musiciens appellent *l'agogique* de leur art, c'est-à-dire le mouvement qui entraîne plus loin l'écoute musicale et l'oblige à devenir elle-même exécution et re-composition de l'oeuvre, en vue de la porter toujours plus avant, jusqu'au dénouement dramatique imprévu mais donneur de sens. Car il existe une « anagogie » de l'oeuvre musicale, comme il y en a une de toute oeuvre humaine en acte, et surtout en acte de liberté dans l'ordre de la Grâce.

A ce plan, Balthasar est un pur produit de la modernité. Il s'évade hors de ce qu'un musicien-philosophe comme Stockhausen nomme la « période artisanale » de la musique (celle qui

(6) Cf. Augustin, *De musica libri sex*, livre 6, 14, 44, et la note de la *Bibliothèque augustinienne* (Desclée De Brouwer 1947), p. 513 ss.

(7) *Das Ganze im Fragment* (Benziger Verlag 1963), p. 36 (*De l'intégration*, p. 32).

(8) *Loc. cit.*, p. 6.

(9) « Der Inhalt der Musik sind tonend bewegte Formen », Eduard Hanslick, *Vom musikalischen Schönen* (1854).

d'ailleurs, et sans conteste, a produit les plus incomparables chefs-d'oeuvre classiques), pour inventer une musique de « liberté », où le temps est dominé par la verticale de l'esprit, tout en se déroulant dans le continu parfaitement mémorisé de la perception sensible. Car, écrit Stockhausen à propos des oeuvres contemporaines : « ces oeuvres ont toujours déjà commencé et peuvent se poursuivre ainsi sans limite... Il ne s'agit pas de formes dans lesquelles un instant ne serait qu'un petit bout d'une ligne du temps, un moment, une particule de durée mesurée, mais de formes dans lesquelles la concentration sur le maintenant — sur chaque maintenant — opère des sortes d'incisions verticales qui percent transversalement une représentation horizontale du temps, et ce jusque dans l'absence de temps que j'appelle éternité : une éternité qui ne commence pas à la fin du temps, mais que l'on peut atteindre à l'intérieur de chaque moment » (10). Rien ne dit mieux ce qu'est l'écriture balthasarienne de la théodramatique, avec sa culmination, au quatrième volume, dans « l'eschatologie au présent ».

La modernité exige donc que la musique soit toujours « refaite par l'oreille et l'esprit qui se souviennent » (11). Toute l'oeuvre de Balthasar n'est qu'une mémoire (on a pu dire qu'il répète inlassablement la même chose !), mais qui se fait constamment actuelle par la percussion verticale de l'événement sur le temps d'ici-bas, où déjà interfère l'éternité. Ce « modernisme » est sans doute une des raisons de la relative solitude de l'auteur dans le concert théologique. De la même manière, les musiciens de notre époque sont souvent restés inaudibles pour le « grand public ». Balthasar a, en effet, cassé le lien avec l'artisanat scolastique, pas seulement celui des bricoleurs, mais aussi celui des grands maîtres ; l'indice le plus clair en est que Thomas d'Aquin ne figure pas dans la galerie des portraits représentant les styles majeurs de la théologie chrétienne.

(10) Karlheinz Stockhausen, *Momentform* (1960), traduction dans : *Contrechamps*, n° 9 (Paris, L'Age d'Homme 1988), p. 110.

(11) Maurice Faure, *Une nouvelle écoute*, dans : *Esprit*, janv. 1960; p.22-38, cit. p. 27.

## **Le matériau sonore: l'espacement dans la durée**

La musique est faite de quatre espèces de tensions à résoudre à propos d'un son : la hauteur graduée, la durée d'émission, l'intensité et le timbre. L'espacement des sons se déploie toujours selon ces quatre dimensions perceptibles à l'oreille. Dans la musique du passé, il s'agit principalement des deux premières données : le musicien de métier travaille l'harmonie en verticalité et les rapports de durée en contrepoint horizontal. Mais les modernes ont découvert en outre tout le parti que l'on peut tirer des intensités diversifiées dans l'atmosphère ambiante et de la coloration des timbres. Balthasar utilise aussi, en les transposant à sa manière, ces diverses composantes de la dramatique. Prenons d'abord l'espacement dans la durée.

Il est frappant que, chez lui, la notion de « diastase » (reprise des Pères grecs) soit tellement fondamentale qu'elle constitue le point de départ de la considération philosophique. Le premier livre marquant de ses recherches patristiques, où il donne déjà l'exacte mesure de son esprit, est comme on le sait consacré à Grégoire de Nysse. D'entrée de jeu, c'est le « concept de l'espacement » (*diastasis* ou *diastéma*) qui se trouve mis en évidence. Et l'auteur de citer cette phrase capitale de Grégoire : la divine Sagesse a « circonscrit chaque être dans ses propres mesures, en lui donnant le rythme (*metron*) convenant pour ainsi dire comme limite, afin d'être compris dans le juste accord (*enarmonstia*) de l'univers » (12). Notons que la perspective est encore cosmologique, mais cette notion, précisée par Grégoire de Nysse en termes qui rappellent le langage musical, introduit « un élément absolument nouveau » dans la philosophie « en interprétant le temps comme le signe même de la créature » (13).

(12) *Présence et Pensée*. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse (Beauchesne 1942, 1988<sup>2</sup>), p. 3.

(13) *Ibid.*, p. 7, note. Epinglons encore les textes suivants assez significatifs par eux-mêmes : « la perfection de l'univers est (chez Grégoire) une perfection symphonique qui requiert la diversité des sons et des instruments pour former le rythme et l'accord à la fois multiple et unique » (p. 14) ; « dans cette sympathie universelle s'incarne l'idée pure de la musique que la Sagesse de Dieu a composée elle-même » (*ibid.*) ; Grégoire dit littéralement : « la première, archétypique et vraie musique » (*in Ps. c, 3 ; PG 44, 441 BC*).

Cosmologique encore est la vision du monde chez Maxime le Confesseur, dont la « liturgie cosmique » fait l'objet d'une étude contemporaine de la précédente (14). Cette grande célébration de l'univers demeure sous l'influence (« l'enchantement ») de l'Aréopagite. C'est comme une « vision extatique de l'univers sacré, sorti vague par vague de l'inaccessible centre divin et se dispersant dans une ondulation toujours plus faible jusqu'aux limites de l'être, uni de degré en degré par l'amour de la source commune et accomplissant autour de la mystérieuse Ténèbre divine, dans l'ordonnance sans figure des esprits célestes, comme dans les hiérarchies de l'Eglise, la danse solennelle de l'adoration liturgique » (15). Et l'auteur de conclure : « Elevées à la hauteur de cette vision, les dissonances du monde se fondent pour Maxime en une harmonie suprême » (16).

Ce n'est pas sans raison que l'on parle de dissonance, car la tension entre les hauteurs espacées dans la durée doit se résoudre. Les musiciens classiques savent comment l'on parle de la « résolution » des accords. Il s'agit, en quelque sorte, d'apprivoiser le « tout autre » en se déplaçant vers lui (glissement d'une cadence vers son apaisement). L'autre, le tout-autre ou « le plus inconcevable que l'Inconcevable », le « quo mains » demeure, en effet, le principe même qui unifie le chant, en lui donnant son origine et son terme, avec les « altérités » de modes et de tonalités, avec les appuis privilégiés (tonique, dominante) et finalement avec toutes les résonances de ses harmoniques. Entre « altérité » et « altération » (au sens musical) il existe une correspondance intrinsèque (*analogia*) : toute résolution de sons se fait en définitive selon l'analogie de la proportion et de la mesure.

Il faut dire plus. Bien qu'unique et donc aussi « tout autre », l'oeuvre musicale est cependant toujours déjà là dans sa présence inespérée. Elle s'impose telle quelle et rien ne se peut imaginer qui la modifie et la dépasse. Utilisant l'exemple de la symphonie, Balthasar écrit : « Si (quand) le final de la Symphonie-Jupiter existe, ce ne peut être que tel qu'il est (*dann*

*nur so wie es ist*). Dans cette figure propre (*Gestalt*), il a sa nécessité et l'on ne peut y déplacer une seule note, à moins que ce ne soit par Mozart lui-même » (17). Il est évident que nous ne sommes plus dans l'horizon cosmologique, mais dans l'acte de liberté pure manifesté en sa réalité unique et indépassable, telle qu'on ne saurait en imaginer de plus haute ou de plus efficace.

### **Le matériau sonore : le silence et la voix**

La musique est le seul art où le silence devient proprement créateur. Le silence est toujours prépondérant, car la durée d'un son ne saurait se prolonger qu'entre deux silences. Avant qu'une voix ne se fasse entendre, elle doit rompre le silence : « ouvrant la bouche, il dit » (*Matthieu 5, 2*). Ceci est de nouveau un acte de liberté, fruit d'une initiative totalement imprévisible et gratuite. Mais la voix n'ébranle l'air ambiant que pour susciter un nouveau silence, non pas celui du vide de sons, mais celui où est engendré le « logos », langage de l'éternel : *dum medium silentium tenerent omnia... omnipotens Sermo tuus a regalibus sedibus venit*.

Dans son tout premier travail sur Origène (1936), Balthasar évoque ce « mystèrion » du secret silencieux dévoilé par la voix qui rompt le silence : « D'abord c'est la voix (*phônè*) qui frappe l'oreille, ensuite le *logos* entendu sous la voix » (18). Mais la question est de savoir si aujourd'hui « le chrétien est parvenu à la hauteur de ce silence. Il pourrait y être parvenu s'il avait une expérience de ce d'où provient la parole de Dieu, puis, à sa suite et comme réponse, la parole humaine authentique, quel abîme de silence et de mystère elle apporte avec elle, découvre, fait

(14) *Liturgie cosmique*. Maxime le Confesseur (Aubier 1947), Coll. Théologie 11. La première édition en allemand est de 1941.

(15) *Ibid.*, p. 14.

(16) *Ibid.*, p. 16.

(14) *Glaubhaft ist nur Liebe* (Johannes Verlag 1963 ; Benziger 1966), p. 34. Trad. *L'amour seul est digne de foi* (Aubier 1966), p. 63-64. Ailleurs Balthasar applique cette notion de « tout autre » à l'oeuvre d'art, en prenant comme exemple la *Flûte enchantée* : « c'est peut-être justement "l'unicité" d'un interprète "co-génial", qui pourra se rapprocher le plus de l'unicité "tout autre" de l'oeuvre magique ; et moi-même, dans mon unicité, j'aperçois, par l'Intermédiaire de l'unicité d'un grand maître, l'unicité de l'oeuvre d'art » (*Retour au centre*, Desclée De Brouwer 1971), p. 51.

(15) Cf. *Le mystèrion d'Origène*, dans : Rech. Sc. Rel. 26 (1936), p. 513-562 ; 27 (1937), p. 38-64. Cit. de *Horn in Lc.* 21 (édit. Rauschen 9, 141, I).

devenir éclatante, avant de retourner là d'où elle est venue » (19).

Nous venons de citer Origène disant que « le signe précède dans le temps ce qui, éternellement, lui est antérieur » au plus profond du silence. L'auditeur lui aussi, le théologien, doit sortir de la paresse de son silence. D'abord pour laisser retentir les sons, c'est-à-dire écouter ; ensuite pour « entendre » le silence dont ils nous parlent. Mais pour cela, « il nous faut une *dynamis akoustikê*, cette grâce qui est celle de pouvoir entendre » (20). Or il est impossible d'entendre sans se redire à soi-même et aux autres, sinon la parole entendue n'est qu'un pur « flatus vocis ». De même la musique, au sens où l'exercent et la comprennent les modernes, ne saurait exister sans devenir, pour l'auditeur, reconstruction d'elle-même par elle-même : la musique est toujours à refaire. Et c'est à ce plan que vont jouer les intensités sonores.

Les augustiniens parlaient de la « délectation victorieuse » (21) (*delectatio victrix*). La « puissance acoustique » d'Origène en est comme l'anticipation lointaine sur le plan de l'esthétique théologique. Capacité d'entendre et puissance objective du son deviennent, chez l'auditeur, la même et unique actualisation sonore. A condition de saisir que puissance ne correspond pas ici au nombre des décibels : la force victorieuse, pour qui peut entendre, c'est la grâce d'entrer dans le silence de Dieu sous la douceur de sa voix. Chacun sait qu'au Paradis, comme à l'Horeb, le pas de Dieu résonnait dans la brise du soir (*Genèse* 3, 8 ; *1 Rois* 19, 12). L'intensité la plus convaincante est celle que perçoit le ravissement d'une âme mue par la puissance de l'Esprit, quand celui-ci pousse en nous ses « gémissements ineffables » (*Romains* 8, 26).

En dernier lieu, il y a le timbre. On sait que celui-ci est une combinaison d'harmoniques. C'est ce qui, dans la musique, se

rapproche le plus de la couleur et de la palpation. La lumière se diffracte à travers le prisme ; mais celui-ci ne révèle que sept couleurs fondamentales. Chaque timbre est l'unité supérieure qui fond en une seule « coloration » une variété presque infinie d'harmoniques. L'électronique parvient à mesurer ce qui, à l'oreille, est indiscernable ; celle-ci perçoit bien la diversité des timbres, mais ne les gradue pas. La différence est, en effet, de l'ordre qualitatif ; on dit qu'un timbre est coloré, chaud, moelleux... Malègue parlait du son de l'alto à la senteur d'oeillet.

Les modernes font entrer le timbre dans l'ordre structurel de la composition musicale. On ne conçoit pas le *Prélude à l'après-midi d'un faune* sans son timbre initial de flûte ; de même le célesta de Bartok, tout déconcertant qu'il soit dans un orchestre plutôt traditionnel, fait corps avec la composition de l'ensemble. Mais en quoi ceci, dira-t-on, touche-t-il le théologien ?

Pour un traducteur de Balthasar, la chose la plus étrange, ou la plus fascinante, c'est de découvrir les timbres. Car l'orchestration balthasarienne les utilise de façon variée. L'auteur de la *Theodramatik* est peut-être le seul écrivain actuel qui ose truffier son texte de phrases, sinon de pages entières, empruntées à d'autres auteurs (22). Si cela ne constituait pas justement un style propre et prémédité, on dirait que c'est tout simplement du plagiat. Car on n'a pas de pures citations (même si les références sont scrupuleusement fournies en note). Il s'agit d'une intussusception de mots, d'une sorte d'infiltration du texte par des phrases venues d'ailleurs et qui le colorent de façon précise. Elles n'en rompent jamais le mouvement, mais elles font entendre des harmoniques du sens.

Les modernes utilisent la notion de *Klangfarbenmelodie* ou « mélodie de couleurs de sons » (Schoenberg, Webern). Techniquement cela signifie que l'on use des timbres des instruments ou de la voix, comme on se sert des diastases du son ou des échanges de durée-silence, avec tout autant de rigueur logique que dans un contrepoint. Nous ne voyons pas

(19) *Dieu et l'homme d'aujourd'hui* (Desclée De Brouwer 1966), p. 225.

(20) Cf. *art. cit.*, Rech. Sc. Rel. 26 (1936, p. 514-515) ; cit. de *In Jn Com.* 20, 18 ; PG 14, 615B.

(21) Cf. F. Mauriac : « La concupiscence dont l'humanité déchue est pétrie, ne peut être vaincue que par une délectation plus puissante ; ce que les jansénistes appelaient la délectation victorieuse de la grâce » (*Souffrances et bonheur du chrétien*, Grasset 1931, p. 78).

(22) Dans la note d'introduction du quatrième volume de la *Theodramatik*, l'auteur avertit lui-même que de nombreuses phrases d'A. von Speyr sont introduites dans son texte. Le but est de montrer l'accord fondamental ou l'harmonie (*Übereinstimmung*) entre les deux pensées à propos de l'eschatologie.

d'autre terme de comparaison pour expliquer comment, dans la *Theodramatik* par exemple, nous entendons non seulement la voix de l'Écriture (qui est comme la basse chiffrée ou le « continuo » de tout l'ouvrage), mais aussi les timbres bien spécifiques de certains Pères, et plus encore les voix amplement répercutées de Péguy ou d'Adrienne von Speyr, pour ne citer que celles qui se font entendre dans le dernier volume de la *Dramatique divine*. Le lecteur français malheureusement devra se contenter de tenir compte des guillemets qui enclosent les phrases, car il ne percevra pas les différences de sonorité. Le traducteur, lui, constate sans pouvoir aisément le rendre sensible que l'allemand d'A. von Speyr — dont la langue maternelle était le français de Suisse romande — sonne autrement que celui de l'auteur de *l'Apocalypse de l'âme allemande*, ou que Péguy passant par l'instrumentation de l'artiste germanique en obtient des résonances toutes particulières. Expérience passionnante, qui rentre elle aussi, il faut bien l'admettre, dans l'ordre de la perception musicale !

### **Temps-éternité, matière-esprit**

Toutes ces analogies se sont présentées à nous selon une philosophie du temps et de la matière, qui règle l'oeuvre du compositeur comme elle détermine aussi le travail du théologien.

Henri Pousseur écrivait qu'avec la musique contemporaine on a « la saisie immédiate de chaque instant particulier, et, avec celui-ci, l'appréhension étonnée d'un temps toujours jaillissant » (23). C'est pourquoi la musique finit toujours par se faire dramatique, parce que c'est dans le drame seul que le temps jaillit manifestement de manière toujours neuve (24). Balthasar nous apprend de même que le théologien doit entrer dans un

rame. Est-ce son génie « musicien » qui l'a naturellement orienté vers un style de théodramatique ? Ou bien est-ce la volonté préméditée de dépasser l'épopée et le lyrisme, qui l'a conduit inconsciemment à transposer les valeurs de l'ordre musical ? Quel que soit le sens où l'on tourne la question, nous verrions que les réponses se recouvrent. En effet : si l'Absolu inconcevable entre en scène dans l'histoire des hommes, il y a automatiquement drame. Et pour rendre audible ce drame au plan du langage, il faut un théologien capable de l'orchestrer. Balthasar était doué pour ce travail, et ce fut la mission que le Seigneur lui a confiée. Réciproquement, tout drame, en se déroulant dans un laps de temps où chaque instant rencontre l'Absolu, se coule nécessairement dans les formes qui conviennent à la musique (25).

Il en va de même pour ce qui concerne la réalité sensible de l'incarnation, le rapport entre la matière et l'esprit. C'est Michel Butor qui a dit que la musique fait éminemment partie du réel. Or intégrer le son dans le réel aboutit forcément à « une conception où toute différence absolue entre nature et langage s'abolit, donc entre matière et pensée » (26). L'auteur poursuit : il existe dans notre culture « un effort désespéré vers un réalisme purement optique, dont Roland Barthes a montré qu'il débouchait inévitablement sur une littérature de non-sens ». En revanche, quand le son est à nouveau intégré dans le réel, tout redevient « susceptible, passible d'interprétation », plus rien ne se trouve situé en dehors de la vérité du sens. En d'autres termes, la lettre matérielle passe au plan de l'esprit. Et c'est ainsi que l'on peut dire que « la grammaire musicale est une grammaire du réel » (27).

(23) Henri Pousseur, *Vers un nouvel univers sonore*, dans *Esprit*, janv. 1960, p. 5264 ; cit., p. 55.

(24) Depuis Monteverdi jusqu'à Berg, la « dramatisation » du discours instrumental va de pair avec la « symphonisation » de l'opéra. Le problème est toujours d'« articuler la musique de telle façon qu'elle soit consciente à chaque instant de sa fonction au service du drame » (Alban Berg, cité par Maurice Roche, *Monteverdi*, Seuil 1960, Coll. Solfèges 14, p. 149).

(25) C'est tellement vrai que, dans une formule qui ne vise en aucun cas l'expérience musicale proprement dite, J.M. Faux trouve tout naturel d'écrire : partir des textes de l'auteur pour reconstituer un exposé du Mystère chrétien, « c'est un peu introduire à une symphonie en fredonnant le thème principal ». Spontanément on se sert de l'image acoustique et, dans le même passage, il est parlé d'un « effet stéréophonique », pour signifier qu'à l'audition les textes de Balthasar, qui se superposent l'un à l'autre, peuvent aussi s'articuler dans l'espace sonore (Jean-Marie Faux, *Retour au centre. La théologie de tirés von Balthasar*, dans *Catéchistes* 97, janv. 1974, p. 133-160 ; cit., p. 144).

(26) Michel Butor, *La musique, art réaliste*, dans *Esprit*, janv. 1960, p. 138-156 ; cit., p. 139.

(27) *Ibid.*

Concluons en disant que cette grammaire s'avère donc un instrument de premier ordre pour faire entendre la vérité du mystère d'un Verbe qui s'incarne, émettant sa voix dans le silence pour quiconque est capable d'entendre. En ce sens, si Balthasar est musicien, Mozart est à son tour parfois théologien, comme l'était aussi le plus anonyme compositeur d'hymnes et d'antennes ecclésiastiques. Pour traduire le secret de l'incarnation du Fils, nous ne connaissons rien de plus parlant que cet inoubliable *Et incarnatus est* de la messe en *Ut*, avec sa vocalise intemporelle (pure voix de soprano appuyée par les bois), chargée d'une densité charnelle incroyable : le chant et l'instrument ne faisant qu'un « sans séparation, sans confusion ». « Il n'y a plus au monde que cette arabesque d'oiseau privée de sens humain pour dire ce que l'esprit ne peut concevoir... Que fait le grégorien dans ses alleluias, sinon enrouler, dérouler, suivant un caprice qui n'a pas de loi, un fil unique de louange ? Mozart l'imité ici... » (28). Corrigeons cette phrase en écrivant « liberté », là où l'auteur dit malencontreusement « caprice » sans loi. Cette liberté spirituelle inscrite dans l'obéissance la plus totale à la loi de l'esprit est au centre de l'oeuvre de Balthasar. Il se peut que telle de ses idées particulières ne soit pas unanimement acceptée par les générations futures. Mais l'oeuvre demeurera en sa composition magistrale et il se trouvera des exécutants fidèles dans la foi pour l'interpréter selon son rythme authentique.

Camille DUMONT

(28) Henri Ghéon, *Promenades avec Mozart*, (Desclée De Brouwer), p. 145.

Camille Dumont né en 1915. Entre au noviciat de la Société de Jésus en 1932. Ordonné en 1945. Professeur de théologie à Louvain, puis, actuellement à Bruxelles.

**Offrez un abonnement de parrainage  
à un séminariste, un prêtre âgé, un missionnaire...**

Albert CHAPELLE

## La merveille de l'être

### *La philosophie et la gloire*

Sous le regard et en mémoire  
de Hans-Urs von Balthasar

**THAUMAZEIN** (« admirer, s'étonner ») demeure la source de la pensée. Le premier mot de la métaphysique en ouvre le domaine ; mieux, il l'offre et le caractérise sans le circonscrire. La première surprise et le dernier émerveillement s'appellent et se fortifient. Hans-Urs von Balthasar en retrouve l'écho à travers l'intégration de la pensée occidentale dans la merveille de l'être et la gloire de Dieu.

### *Le lieu où la métaphysique reçoit sa gloire*

Ces quelques pages sont consacrées à la pensée philosophique de Balthasar. Ce gigantesque auteur fut d'abord un maître en théologie. Mais comme chez tous les docteurs, la contemplation de Dieu éveille et renouvelle la vision de tout. La lumière de la foi exerce et affine le regard sur la création. L'amour de la gloire de Dieu donne le désir d'habiter la sagesse du monde.

Notre propos est limité. Nous ne ferons pas écho à la symphonie de la vérité écrite par ce grand artiste et nous ne rappellerons pas les apparitions fulgurantes et humbles du vrai à son regard divinatoire. Balthasar fut un prodigieux dramaturge de la culture occidentale. Pour y reconnaître l'intrigue d'une dramatique divine, il y fallait ce sens de l'action de ses acteurs, de ses enjeux. Rien peut-être de plus original en son

oeuvre : nous ne nous avancerons pas jusqu'à cette grande audace. Et nous ne tenterons pas de réarticuler le *logos* qui s'est proféré en cette oeuvre. Ses élévations et ses condescendances disent plus heureusement que toute dialectique le rayonnement et le mystère de la gloire divine.

Nous voulons indiquer seulement la route de cet immense massif. Nous nous reportons au lieu où la métaphysique reçoit sa gloire sous la garde et le regard de l'amour (1). Ces pages présentent peut-être bien l'intuition vive de la « philosophie » de Balthasar.

### L'altitude d'une oeuvre

« Pourquoi existe-t-il quelque chose plutôt que rien ? » (IV/xxx 369). La question se répète dans les termes les plus connus. Mais en deux coups d'aile, en deux pages, Balthasar la déploie dans l'altitude et la nouveauté de son oeuvre.

Que la question de l'être ne se réduise pas à une interrogation sur les étants ni à la considération des essences (IV/ xxx 369), Heidegger l'a dit — après d'autres. Balthasar ici le rappelle (cf. IV/ xxx 190-191). Mais, poursuit Balthasar, la question du pourquoi s'est transmuée dans une méditation du comment de la beauté objective du monde, ou de l'identité de son être et de sa signification nécessaire. Le diagnostic porte sur le cosmos divin de Platon et la pensée d'Aristote. Il est abrupt. Rude encore le discernement des ambiguïtés de la piété et du titanisme, dans la reprise européenne du cosmos antique et dans le projet moderne d'une métaphysique de l'esprit (IV/xxx 370).

Quelques phrases simples dégagent les termes de cette élévation. Le *thaumazein*, l'émerveillement, est de toujours à toujours. L'étant n'a de cesse de s'émerveiller de l'être, et l'être étonne comme un miracle, il surprend comme une merveille : « l'être comme tel, et de soi, se rend merveille jusqu'à la fin, il

se comporte comme merveille » (IV/xxx 370). Le souci de la métaphysique se résume en cet émerveillement. Celui-ci saisit l'existant en sa source comme il est le ravissement de l'être.

Comment mesurer la portée de ces notations ? Balthasar évoque en termes de « quadruple différence » cette ouverture de l'étant à l'être et de l'être sur l'étant. La référence à Heidegger est explicite : elle peut égarer aussi. L'analogie des termes ne cache pas une dissemblance plus grande encore. Car la différence, ici quadruple, articule la *merveille* de l'être ; elle est le lieu de la *gloire* métaphysique. Comme l'enfant diffère de l'univers maternel qui l'accueille ; les autres étants diffèrent de l'être qui les garde ; et leur essence en diffère aussi, puisque l'être diffère de Dieu.

Cette énumération, même schématique, suggère déjà la distance entre cette élévation métaphysique et les *Holzwege* (sentiers conduisant aux bois morts) heideggériens. Mais pour révéler leur portée, ces phrases de Balthasar doivent être relues en conclusion des chapitres sur le domaine de la métaphysique. Les deux pages évoquées (369-370) disent leur distance par rapport à Platon et Aristote, Goethe et Heidegger. Elles taisent les affinités les plus éloquentes. Pour repérer ces fondations, il suffit de regarder ce volume de *Herrlichkeit*, et d'en reprendre le fil.

### Plotin

La pensée retrouve ses « fondations » dans le mythe, la philosophie et la religion antiques, chez Homère, Platon et Virgile. C'est *Plotin* qui fait ici la décision, une décision de portée européenne (IV/x 242-264). Plotin n'est pas seulement le terme de la quête de l'Occident antique. Son désir extatique, et l'espace ainsi entrouvert, demeurent à jamais, irrécusables (ainsi IV/ xxx 190-191, à propos de Heidegger; 392-393, pour Platon, Aristote et Plotin).

*Chez Plotin seulement, la lumière s'élève d'une manière nouvelle et grandiose, car l'intelligence... est mue par l'éros, d'une manière inouïe jusqu'ici, par l'éros d'un désir à la fois indigent et riche : mue vers l'inconcevable, l'unique, le bien, la source originelle de toute beauté, bien que lui-même ne daigne même pas*

(1) Cf. *La gloire et la croix*, IV *Le domaine de la métaphysique*, xxx *Les héritages*, Aubier, « Théologie » 86, pp. 369-406. 1. Le lieu de la gloire dans la métaphysique (pp. 368-387) ; 2. L'amour garde la gloire (pp. 389-406). De simples parenthèses renvoient à ce troisième et dernier tome du *Domaine de la métaphysique*. C'est, on le sait, en allemand, la troisième partie de *Herrlichkeit*, *Im Raum der Metaphysik*. Elle a été traduite en français en quatrième et dernier lieu.

être beau. Ici la pensée et l'amour s'identifient, et les deux choses sont la lumière du monde, mais cette lumière jaillit d'un principe inaccessible qui, en tant que fondement sans fondement et source, est absence de lumière, ou ténèbres ou super-lumière. Sans doute l'être est-il identifié ici avec la pensée, mais les deux éléments proviennent de la grâce de l'Un, les deux aussi... sont traversés de néant... et par là... sont le principe fécond des étants... (IV/ xxx 393).

Avec Virgile, Plotin « achève spirituellement le monde antique » (IV/ x 235). En reconnaissant « Dieu en tout et au-dessus de tout », il maintient la pensée occidentale dans un « suspens » (IV/ x 242) qui lui donne son espace et son altitude. « Plotin rassemble... tout l'héritage grec... La théologie chrétienne adoptera son cadre de pensée » (IV/ x 257). L'émerveillement célébré par Balthasar est fort de cette élévation vers l'Un. L'extase originelle naît de cette plus éminente « différence ».

Plotin appartient aux « fondations » ; la pensée européenne a édifié sur la sienne. Trois étapes marquent cette « construction » que la pensée qui en recueille « l'héritage » par « mission chrétienne » a toujours à reprendre (IV/ xxx 369). Cette élaboration se nourrit de l'émerveillement originnaire et lui manifeste son a priori théologique : la révélation chrétienne n'est pas plus incompréhensible que « ce dont on ne peut rien penser de plus grand ». Le mystère du Christ — et de sa Croix — dilate l'espace de la merveille première et lui donne de s'articuler comme différence de l'être et de Dieu.

## Thomas d'Aquin

C'est l'apport irréversible de Thomas d'Aquin : il scelle l'a priori théologique de la philosophie de la beauté, quand il reconnaît dans l'être le symbole de Dieu. La distinction thomasiennne de l'essence et de l'être désessentialise la réalité (IV/xx 79) : c'est « une conséquence intraphilosophique de l'illumination du principe divin dans la révélation biblique ».

*Ainsi et ainsi seulement, devant Dieu, la créature est libérée... en direction de Dieu ; elle peut, de toutes ses*

*forces, tendre vers Dieu et aimer Dieu, sans devoir pour autant céder à l'exigence perverse de se nier elle-même dans son essence finie » (IV/ xx 79-80).*

Car l'*ipsum esse* est *similitudo divinae bonitatis* (*De Veritate*, 22.2 ad 2) Cette métaphysique de l'esse « est... le reflet philosophique de la libre gloire du Dieu vivant de la Bible » (IV/ xx 80). La métaphysique de Thomas « réalise ainsi l'achèvement interne de la philosophie antique (et par là de la philosophie simplement humaine) » (IV/xx 80).

Cette pensée de l'être comme similitude, parabole et ressemblance de Dieu (*Gleichnis Gottes*, disait G. Siewerth cité par Balthasar), est « un hymne de louange adressé à l'actualité du réel, à ce mystère de l'être... gros du mystère divin lui-même » (IV / xx 80). L'a priori chrétien de la différence en Dieu de Dieu d'avec Dieu fonde la distinction métaphysique de l'être et de Dieu dont l'expression se retrouve dans la distinction réelle de l'essence et de l'existence. L'achèvement chrétien de la différence du tout et de Dieu laisse se distinguer, dans les étants, leur essence et leur être, comme les gages fragiles et inaltérables de l'amour gratuit du principe créateur. Vulnérabilité d'un ordre qui rayonne de gloire (Cfr. IV/ xx 80-83).

Cette reprise par Balthasar de l'opinion théologique de Thomas d'Aquin donne sa profondeur divine à l'*épistrophé* plotinienne ; elle rapporte l'être à l'Un comme sa similitude ; elle en atteste plus que la vérité, la gloire.

Telles sont les implications fondatrices de l'émerveillement de l'être et de la gloire métaphysique déjà proclamées. Telle est aussi la lumière vive et pénétrante dans laquelle Balthasar relit Heidegger comme l'achèvement, dans la raison européenne, de la médiation antique.

## Heidegger

La pensée de Heidegger est ici reprise dans l'interrogation suivante:

*Dans quelle mesure la philosophie de Heidegger peut-elle abriter les fondements de la pensée antique et de la pensée théologique chrétienne, avec cette 'gloire'*

*qui lui apparaissait si dangereusement menacée en toute métaphysique de l'esprit (IV/ xxx 183) ?*

On devine les affinités de pensée :

*L'essai de Heidegger..., pense Balthasar, (est) aujourd'hui le plus fructueux pour une philosophie possible de la gloire (IV/xxx 193).*

Heidegger s'est approché du « *mysterium de l'être* ». Comme Thomas d'Aquin et mieux qu'Aristote, il reconnaît « *dans l'espace désormais entrouvert chez Plotin* » (IV/ xxx 191) la « *seconde différence* » entre *l'être et l'étant*. Mais Heidegger oublie la distinction de l'essence et de l'existence, « *la caractéristique de ce qui est non-absolu..., en termes chrétiens, du caractère de créature* » (IV/xxx 191).

Plotin — avant le christianisme — était en route vers la reconnaissance de l'Absolu subsistant auquel renvoie la différence entre les formes essentielles et leur participation à l'être.

*Le caractère non-subsistant de l'acte d'être ne faisait qu'un pour lui avec la transcendance de l'Un... Heidegger au contraire, après le christianisme, annule de nouveau la distinction acquise par la pensée chrétienne entre l'être limité non subsistant et l'être illimité subsistant (IV/ xxx 191).*

Heidegger se tient « *auprès du mysterium de la différence immanente* » au monde (IV/ xxx 193) mieux que quiconque. Et, dit Balthasar, c'est un tort grave pour la théologie comme pour les sciences humaines de méconnaître cette méditation qui vaut avertissement majeur pour un temps de détresse. Mais Heidegger confond *l'actus essendi et l'acte* subsistant divin ; il identifie les négations de la théologie négative et la négation qui transit l'être du monde. Il réduit toute différence à celle de l'être et de l'étant, et du coup obscurcit la gloire de l'être, méconnaît le « véritable étonnement admiratif ». Balthasar tranche : oublieux de la création, Heidegger « *retombe de la différence dans une identité* » (IV/xxx 193) moins grecque que parente du Zen : « *Qui voudrait mourir pour l'être ?* » (IV/ xxx 396).

Le diagnostic est rude. Il ne cache cependant pas l'affinité des cultures et des projets. Certes le théologien catholique dénonce une impuissance postchrétienne à nommer Dieu et à affirmer l'Absolu. Mais l'intention heideggérienne ne s'en trouve pas moins ressaisie par Balthasar au plus proche de l'Un sans l'Être suivant Plotin et de la différence thomiste de l'Être et de l'étant. C'est à la fois intégrer la phénoménologie à l'histoire de la métaphysique et rendre à son lieu — l'étant — la distinction de l'essence et de l'existence. Si Heidegger est pris comme en défaut à revers, son ambition est reconnue et son propos respecté.

Le débat Heidegger — Balthasar est rude pour ce dernier, car les proximités sont grandes. Balthasar n'en réussit pas moins grâce à Plotin et à Thomas à repérer avec précision la démarche de Heidegger et de la « médiation antique » dans les horizons de *Herrlichkeit*. Il reste à y intégrer la « métaphysique de l'esprit » pour laisser s'éclairer de l'intérieur de leur différence les relations des étants et de Dieu.

## Hegel

L'anthropocentrisme « moderne » ne satisfait pas davantage Balthasar que le « cosmocentrisme » de l'antiquité : cela est connu. Mais la différence des étants et de Dieu n'est pas seulement marquée logiquement par l'affirmation de *l'esse* dans sa distinction réelle avec l'essence ; elle doit encore être portée et vécue dans la vie de l'esprit et l'amour des personnes. La « métaphysique de l'esprit », à sa manière brève, critique ou sublime, dit l'indigence et la richesse de ces relations de l'homme d'Occident avec son Dieu. Piété et démesure sont provocations d'une pensée qui oscille dès lors entre « *la conjecture et le Savoir absolu* » (cf. IV/ xxx 31).

Sur cette arête de la raison, la beauté se réduit parfois à la condition de possibilité (transcendantale) de son véritable exercice. C'est sur ce chemin que Balthasar dévisage *Hegel*. Il n'est pas rien que le logos hégélien soit ici considéré — à défaut de se faire entendre — dans sa puissance propre.

Il est vrai que le christianisme apparaît chez Hegel dans une kénose d'être omniprésente (IV/xxx 319), mais s'y « absorbe »-t-il comme dans « *l'éclat triomphal de la pensée absolue* » (IV/ xxx 319) ? La pauvreté et la plénitude de celle-ci disent à la

fois le logos et l'esprit ; s'articulent-elles comme le tout du cosmos ou se conjoignent-elles « dans l'Un unique » que Dieu seul peut être ? L'Identité absolue dont le déchirement scelle l'esprit ne s'explique pas seulement comme le Non-Autre (IV/xxx 320). Car l'Absolu ne se réduit pas à la négativité qu'il qualifie tout de même ; il se détermine en soi et pour soi comme Esprit. Balthasar n'apprend-il et ne retient-il pas davantage de Hegel qu'il ne le croit quand sa propre méditation discerne les « oscillations » (IV / xxx 379) et le suspens de l'être non-subsistant ? quand il contemple surtout, tout en un, *l'Um-sonst* de l'être créé, sa vanité, et de l'amour divin, sa gratuité ?

Peut-être les affinités culturelles et spirituelles sont-elles ici trop étroites ? L'apocalypse de l'âme allemande dans le mystère pascal n'est-elle révélation de la gloire que sur la Croix ou dans le Tombeau ?

Cependant — poursuit Balthasar — l'être peut aussi *paraître dans sa gloire* » (IV/ xxx 377). Celle-ci rassemble en elle-même toute puissance, toute lumière et toute grâce (IV/ xxx 378) et reste « *un événement d'une liberté absolue, et par là une grâce* » (IV/ xxx 380). « *Il règne ainsi dans le réel un mystère situé au-delà de la plénitude et de la pauvreté* » (IV/xxx 380). Il « *ne peut se déployer absolument qu'une fois : en Dieu* » (IV/xxx 380).

### **L'amour garde la gloire**

Le redoublement entre Dieu et les êtres de la différence de l'être et de l'étant est création du monde : elle donne à l'être de « se rendre merveille », de se faire émerveillement en lui-même et dans l'étant, pour lui. La différence ontologique est originellement surprise aimante, en quoi tout l'être est parabole et similitude de Dieu. Il appartient à l'amour d'abriter cette lumière de l'être et de la garder de son obscurité. L'amour est don et respect des différences, en quoi il est la vie de l'esprit et la gloire de l'être. Il en est le rayonnement, il est l'éclat de son apparition et la joie de sa splendeur.

« *L'amour garde la gloire* » (IV/xxx 389) ; il intègre à la merveille et à l'émerveillement de l'être la lumière de la pensée. Cette affirmation décisive de Balthasar scelle sa métaphysique. Elle s'intègre la destinée de la pensée occidentale. Elle dit son

ouverture de créature à la grâce. Elle commémore la « *contribution chrétienne à la métaphysique* » (IV/ xxx 398).

Le chrétien est invité à remplir son « *devoir de créature* » (IV/xxx 400) dans la louange et le respect. L'ami de la lumière s'en fait le serviteur : il en reçoit la grâce d'aimer le frère (IV/xxx 401) et la force d'aimer Dieu jusqu'à « *l'indifférence à l'égard de l'être* » (IV/xxx 402).

Albert CHAPELLE s. j.

Albert Chapelle, né en 1929. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1946. Etudes de philosophie et de théologie à Louvain-Eegenhoven et Fribourg-en-Brisgau. Docteur en Philosophie et en Théologie. Professeur à l'Institut d'Etudes Théologiques de Bruxelles. Publications : *L'ontologie phénoménologique de Heidegger* (1962), *Hegel et la religion*, 4 vol. (1963, 1967, 1971), *Sexualité et sainteté* (1977), *Le sacrement de l'ordre* (1978), *Les fondements de l'éthique* (1988).

Georges CHANTRAINE

## Théologie et sainteté

*Inclina cor meum, Deus, in testimonium tuum.  
Nos perface operarios veritatis ut qui ex te  
nati sumus lucis filii, tui testes coram ho-  
minibus esse valeamus.  
(Laudes - Mercredi de la 1<sup>o</sup> Semaine)*

CHEZ Hans-Urs von Balthasar, il n'existe pas une spiritualité qui serait une spécialité à côté de l'exégèse, de la dogmatique et de la morale. Sa pensée théologique possède « un caractère hautement synthétique, par quoi elle renverse les barrières à l'intérieur desquelles a coutume de s'enfermer la théologie classique de nos temps modernes » (1). C'est qu'elle est attentive à une réalité que les philologues et les historiens, parfois les théologiens et les moralistes, mettent entre parenthèses : l'Esprit-Saint. Balthasar « nous fait voir comment le Saint-Esprit lui-même les fait sauter » (2) ou tout simplement les ignore. On n'attribuera donc pas au « spirituel » un intérêt étonnant pour les « maîtres-chrétiens », qu'il a traduits, étudiés (par exemple Thérèse de Lisieux et Elisabeth de la Trinité) (3) ou publiés dans sa maison d'édition. L'expérience spirituelle — celle d'une Adrienne von Speyr, dont il a édité l'oeuvre entière (60 volumes), d'une Marie de la

(1) Henri de Lubac, Un témoin du Christ dans l'Église: Hans-Urs von Balthasar, dans *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, Aubier, 1967, p. 191.

(2) *Ibid.*, 193.

(3) Thérèse de Lisieux. *Histoire d'une mission*, Paris, Apostolat des Editions, 1973 ; Elisabeth de la Trinité, Paris, Seuil, 1959.

Trinité (4), d'une Erika (5) — ne représente pas pour lui une « théologie alternative » (6). Il n'y a qu'une théologie : celle qui est unie à la sainteté. Et l'expérience spirituelle — mystique chez certains — n'a de prix que si elle est entièrement dogmatique. *Théologie et sainteté* définit l'aire de sa pensée, oriente son oeuvre, appartient à son expérience originelle, forme le soubassement de l'Institut Saint-Jean qu'il fonda avec Adrienne von Speyr.

### 1. Trois approches d'une seule idée

*Théologie et sainteté*, c'est le titre d'un article de revue paru en 1948 (7), puis augmenté avant d'être inséré dans la première des cinq grandes esquisses pour la théologie : *Verbum caro* (8). Sous un titre un peu modifié, *Theologie und Spiritualität* (9), le Père von Balthasar, qui vient de terminer *La Gloire et la Croix*, le reprend pour la revue de la Grégorienne avant de l'insérer dans *Einfaltungen* (10), traduit en français par *Retour au Centre* (11). Enfin, ayant achevé la *Théologique*, dernier volet du triptyque, il traite une dernière fois le même thème sous le premier titre, *Theologie und Heiligkeit* en 1987 dans un cahier de *Communio* (12), qui avait l'objet suivant : au cours des siècles, ce sont les saints qui ont surmonté les crises de la pensée

(4) *Im Schoß des Vaters* (Dans le sein du Père), Einsiedeln-Trier, Johannes Verlag, 1988 ; voir en français, Marie de la Trinité, *Filiation et sacerdoce des chrétiens*, coll. le Sycomore, Paris-Namur, Lethielleux, 1986.

(5) *Du weißt nicht wie Behr ich dich liebe* (Tu ne sais pas combien je t'aime), Einsiedeln-Trier, Johannes Verlag, 1988.

(6) V. Conzemius, « Hans-Urs von Balthasar oder das kurze Gedächtnis der schweizer Katholiken (H.U. von Balthasar ou la mémoire courte des catholiques suisses) », dans *Schweizer Monatshefte* 68 (1988), 753-762, ici 759.

(7) Dans *Dieu vivant* 42 (1948), 17-31 ; et dans *Wort und Wahrheit* 3 (1948), 881-896.

(8) Einsiedeln, Johannes Verlag, 1960.

(9) *Gregorianum* 50 (1969), 571-586.

(10) *Einfaltungen*. Auf Wegen christlicher Einigung (Reploiements. Sur les chemins de l'unification chrétienne), Munich, Kfissel Verlag, 1969.

(11) Paris, DDB, 1971.

(12) *Theologie und Heiligkeit* (Théologie et sainteté), dans *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 16 (1987), 483-490 ; dans *Communio. International Catholic Review* 14 (1987), 341-350 ; dans *Communio. International Katholiek Tijdschrift* 12 (1987), 401-410.

chrétienne et renouvelé la théologie. Balthasar n'a cessé de moduler ce même thème (13).

Dieu en sa sainteté, tel est le centre d'où la théologie procède, et où elle retourne, en qui elle demeure en s'acheminant vers lui. C'est lui qu'elle connaît. C'est un nouveau genre de connaissance : « la théologie, ce feu dévorant entre deux nuits, deux abîmes : l'adoration et l'obéissance » (14). Avec tous les moyens dont l'homme dispose, elle se déploie entre ces deux abîmes : elle rend témoignage à la vérité du Dieu Trinité qui est amour et s'est lié à l'humanité par l'alliance en son Fils, et ce témoignage est véridique s'il est une mission accomplie par obéissance dans l'Esprit. Pour autant, ce déploiement du sens par une foi en quête d'intelligence est un repliement, un retour au centre (*Einfaltung*). Car le centre, le Dieu saint, se déploie toujours à partir de lui-même, donc en se repliant : en son unicité, Dieu est trois personnes et en se donnant aux hommes, il fait rayonner sa gloire ; en lui-même comme en sa libre communication de lui-même, il est « catholique » (15). La théologie n'existe donc qu'en étant « catholique », non certes dans un sens confessionnel, mais au sens de Dieu. Elle n'existe qu'en se communiquant comme Dieu, donc en se repliant. Elle est alors sainte et suscite la sainteté.

Témoignage de la Vérité du Dieu-Amour, né de l'adoration et rendu par obéissance à une mission reçue dans l'Église : telle est donc, selon Balthasar, la théologie en elle-même, c'est-à-dire en sa sainteté. Telle est aussi l'idée que notre auteur a développée dans les trois articles que nous venons de signaler. Elle s'ordonne autour de l'idée de la Vérité personnelle de Dieu qu'expose avec force l'article de 1948. Or, comme le montre l'article de 1969, cette vérité a pris corps et consistance historique grâce à l'Alliance de Dieu avec l'humanité en son

(13) Voici un relevé non exhaustif des textes accessibles en français: Tâche de la théologie, dans *Théologie de l'histoire*, Paris, Plon, 1955 ; Parole et Histoire, dans *Cahier de l'actualité religieuse* 15 (1961), 227-240 ; « l'Évangile comme norme critique de toute spiritualité », dans *Nouveaux points de repères*, coll. Communio, Paris, Fayard, 1980, 285-302 ; « Vérité et vie », dans *Concilium* 3 (1967), 40-43 ; tout *Retour au centre* ; « Exégèse et dogmatique », dans *Communio* I, 5 (1976), 18-25 ; « La foi est une », dans *Recherches et expériences spirituelles*, N.D. de Paris, 30 nov. 1980, 3-13 ; « De la théologie de Dieu à la théologie de l'Église », dans *Communio* VI, 5 (1981), 8-19.

(14) Cité par H. de Lubac, *Op. cit.*, 192.

(15) *Katholisch*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1975: trad. fr. *Catholique*, coll. Communio, Fayard, 1976, surtout le chapitre I, 17-35.

Fils incarné, accomplissant la promesse faite à Abraham, scellée dans l'Alliance Ancienne. A l'intérieur de l'échange de connaissance, de fidélité, d'amour, dont l'Alliance crée la possibilité, la vérité est un « concept de totalité » qui exprime à la fois ce qui est et ce qui doit être, « la vérité et l'authenticité, la véracité et ce sur quoi on peut compter » (16). Elle s'articule parfaitement à d'autres concepts de totalité, tels justice, grâce, parce que tous désignent la même réalité et parce que celle-ci est attestée avec adéquation par le Témoin fidèle, grâce à l'Esprit qui donne aux baptisés de participer au témoignage du Christ : c'est ce que développe l'article de 1987. Les trois articles traitent donc le même thème sous trois aspects distincts : la Vérité, l'Alliance, le témoignage, liés à l'intérieur de la Révélation. La théologie est sainte et doit l'être en raison du Dieu qui se révèle et qui est révélé (*theos legôn et legomenos*), lequel est saint et sanctifiant.

## 2. Vérité, obéissance, mission, témoignage

L'article de 1948 est plein de l'intuition première. En étant connue, la vivante vérité de Dieu engendre la sainteté et réciproquement la sainteté donne de connaître Dieu. L'idée de vérité qui le sous-tend est peu développée. La vérité en Dieu n'est pas le dévoilement de ce qu'Il est, qui pourrait nous aveugler ; c'est Dieu lui-même en ses relations personnelles et dans sa communication en son Fils incarné ; c'est « le mystère de l'amour éternel — ainsi fait dans son essence intime, que sa nuit, dans l'excès de sa lumière, ne peut être glorifiée que dans l'adoration » (17) et dans l'obéissance. Nul ne connaît la vérité « s'il ne marche dans la vérité ». « Celui qui dit : Je le connais et ne garde pas ses commandements, celui-là est un menteur et la vérité n'est pas en lui » (1 Jean 2, 4). « Celui qui n'aime pas ne connaît pas Dieu, car Dieu est amour » (1 Jean 4, 8). « Le type même de la vérité, le Christ, qui se donne lui-même comme tel, en est la règle (18), parce que son existence est l'exposé de

(11) Théologie et spiritualité, *Op. cit.*, 18.

(12) Cité par H. de Lubac, *Op. cit.*, 207.

(13) Cf. H.U. von Balthasar, « Neuf thèses pour une éthique chrétienne », dans *Principes d'éthique chrétienne* (éd. J. Ratzinger et Ph. Delhaye), coll. le Sycamore, Paris-Namur, Lethielleux, 1979, p. 75 ss ; du même, *Théologie de l'histoire*, Paris, Fayard, nouvelle édition, 1970, ch. III et IV.

son essence : il est « l'image de Dieu » (2 Corinthiens 4, 4). Il a dit : « Je fais toujours ce qui lui plaît » (Jean 8, 29) (19). Dès lors, « dans l'esprit de la Révélation, il n'y a pas de vérité authentique qui ne soit incarnée dans des actes », dans une « marche » ; cette incarnation devient même le critère de toute vérité authentique (1 Jean 2, 22 ; 4, 2). « Marcher dans la vérité » est pour le fidèle le moyen de posséder la vérité (2 Jean, 1, 4 ; 3 Jean 3-4, etc.) (20). « Selon le concept positif qu'apporte l'Évangile », la vérité que sert la théologie consiste dès lors « dans l'exposé vivant de la théorie dans la pratique, du savoir dans l'action » (21). La mission de la théologie, comme l'a écrit Albert Béguin, « est de reverser sans cesse, dans la pratique la plus humble, la pleine signification de la Parole révélée » (22) comme de connaître la vérité ainsi incarnée. Elle ne sort pas ainsi de la Vérité incarnée qui brille dans le Christ, en sa nature divine et en sa nature humaine, médiateur entre Dieu et l'homme selon le dogme de Chalcédoine (23).

C'est encore vers le Christ que le P. Balthasar tourne les yeux dans son article de 1969, qui se trouve à la charnière de *La Gloire et la Croix et la Dramatique divine*. Situait le Christ à l'intérieur de l'Alliance, il montre que son obéissance rend possible la théologie comme parole humaine adéquate à la Parole de Dieu. A celle-ci répondaient seulement dans l'Ancienne Alliance les « louanges d'Israël » ; lui répond maintenant dans le Christ le « oui » obéissant de l'homme, qui est « serviteur de Dieu ». En Jésus-Christ, en effet, la *sedaka* (justice) de Dieu (les Septante ont dû traduire le mot par *dikaïosunê*, la justice, faute d'un meilleur mot) est parfaitement accomplie des deux côtés : la Parole de Dieu est, dans l'homme, intégralement réalisée et l'homme est intégralement obéissant envers Dieu dans l'Amour, la fidélité, la patience et la souffrance (24). Corrélativement, le Christ n'est pas un médiateur, comme l'était Moïse entre Dieu et le peuple. En un sens transposé, il est le médiateur unique, car « Dieu est unique, unique aussi est le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ

(19) Théologie et sainteté, *Op. cit.*, 17-18.

(20) *Ibid.*

(21) *Ibid.*, 17.

(22) Albert Béguin, Préface de *Théologie de l'histoire*, 14.

(23) Théologie et sainteté, *Op. cit.*, 20, 28.

(24) Théologie et spiritualité, *Op. cit.*, 19.

Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous » (1 Timothée 2,5). Mais au regard de la justice divine, « il n'existe pas de médiateur quand on est seul et Dieu est seul » (Galates 3, 20). « Autrement dit, aussi bien du côté de Dieu que du côté de l'homme seul, la "justice de Dieu" a prévalu » (25). C'est précisément ce qui fonde l'existence de la théologie et sa sainteté : « Dieu — révélant par là son essence — se révèle à l'homme en des actions qui deviennent en même temps des paroles compréhensibles ; l'homme répond en tant qu'élu, comblé de grâce, requis, à cette révélation divine en cherchant à faire de lui tout entier, dans son existence (âme et corps, prière et action, intériorité et rapport au monde) une réponse à l'appel de Dieu. Par là l'homme est aussi explicité et manifesté en son essence (26). Il devient ainsi un "miroir" (2 Corinthiens 3, 18) de Dieu dans le monde, de même que Jésus-Christ l'était, d'une façon archétypique, en tant qu'"image"; "expression": "reflet" du Père » (27).

Dans le cadre de l'Alliance, dans ce Christ en qui la « justice de Dieu » a prévalu jusqu'à la dérélition et la descente aux enfers, l'obéissance permet l'adéquation de la parole humaine à la Parole divine et dès lors la théologie qui est sainte. Le mystère trinitaire de cette obéissance sera mis en lumière dans l'article de 1987, qui engrange les réflexions de la *Dramatique divine* sur personne et mission et celles de la *Théologique* sur le témoignage.

Le Fils, qui est « dans le sein du Père », est, comme Verbe (Jean 1, 1-2), la révélation du Père (Jean 1, 18) avant même la création du monde. Il est aussi la possibilité de tout monde à créer, qui n'est pas Dieu, mais qui a consistance par et pour la Parole de Dieu : « tout a consistance en lui » (Colossiens 1, 17). Ainsi se trouve aussi fondée la possibilité d'une parole qui ne soit pas la Parole de Dieu sur lui-même et dès lors la possibilité d'une philosophie distincte de la théologie et unie à elle.

L'homme, ayant préféré sa connaissance du monde à celle que Dieu lui donnait (Romains, 1, 18), Dieu « envoya son Fils interprète pour le monde, dans la forme humaine, pour traduire l'éternelle auto-interprétation de Dieu pour lui-même en un

(25) *Ibid.*, 19-20.

(26) Cf. *Gaudium et Spes* 22 : « En réalité, ce n'est que dans le mystère du Verbe incarné que s'éclaire vraiment le mystère de l'homme ».

(27) Théologie et spiritualité, *Op. cit.*, 41.

langage humainement compréhensible. Ce Fils, qui, de toujours est la Parole de Dieu (theos legôn et legomenos), est seul capable, dans la "forme de l'esclave" (Philippiens 2, 7) de donner une interprétation adéquate et dès lors normative de Dieu » (28).

Pour qu'une telle transposition réussisse, deux choses, intimement unies, sont requises : que, dans son attitude humaine, Jésus transpose « la disponibilité éternelle du Fils » à n'être que la parfaite auto-expression du Père, qu'il se « vide » de telle sorte que son *Je* soit « pure disponibilité, pure obéissance (Philippiens 2, 6-8) en vue de transmettre l'être et la volonté paternels » (29) par son existence autant que par ses paroles et ses miracles. Mais pour qu'une existence humaine puisse être l'auto-interprétation adéquate de Dieu, l'Esprit-Saint doit lui être conféré : ce fut l'Esprit qui procura l'incarnation du Fils en tout disponible (*Luc* 1, 35), qui l'équipa lors du baptême en vue de la mission, qui dirigea toute son œuvre jusqu'à la passion, en sorte que Jésus posséda en lui "sans mesure" (*Jean* 17, 11) l'Esprit qui, en même temps, ne cessait de lui rapporter la volonté du "Père saint" (*Jean* 17, 1). Ainsi apparaît la seconde condition : Jésus est "sanctifié" en vue de sa mission dans le monde, il est en raison de son obéissance filiale doté de l'Esprit Saint, qui, comme Esprit éternel du Père et du Fils, garantit la transposition de la "Parole" divine en "parole" humaine » (30).

Le P. Balthasar suppose confluente sa réflexion sur l'identification en Jésus de la personne et de la mission en raison du rapport interne entre les processions et les missions. Et il décrit le rôle propre de l'Esprit de la conception à la mort de Jésus : l'Esprit qui, dans la Trinité, procède du Père et du Fils comme d'un seul principe, unit le Fils incarné au Père. Il résume sa pensée dans une formule : « la sanctification suit la mission ».

La prière sacerdotale implore du Père l'accomplissement de la mission par l'acte du Christ qui se sanctifie ; c'est ainsi qu'est constitué le témoignage auquel les disciples sont associés. Jésus demande en effet à son Père pour ses disciples : « Sanctifie-les dans la vérité, ta parole est vérité. Comme tu m'as envoyé dans

le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde. Et pour eux je me sanctifie moi-même, afin qu'ils soient eux aussi sanctifiés en la vérité » (*Jean* 17, 17-19). « Dans le contexte, commente Balthasar, la sanctification de Jésus par lui-même ne peut signifier que le don de lui-même accompli pour (hyper) eux dans la mort, l'offrande de lui-même dans laquelle il est le prêtre et la victime : c'est donc "l'Agneau immaculé"; immolé avant la fondation du monde, qui "sanctifie" ses disciples pour qu'ils soient des témoins envoyés. "Dans la vérité"; cela signifie dans la relation de révélation entre le Père et le Fils, à l'intérieur de laquelle seule un vrai témoignage, donc aussi une vraie théologie, peut exister. » (31).

La prière de Jésus est exaucée. Au soir de Pâques, Jésus ressuscité sanctifie les disciples pour la mission (*Jean* 20, 21-22). « L'Esprit conféré à l'Église est en même temps Esprit de sanctification et Esprit de mission ; qui se compte comme membre de l'Église doit d'une manière particulière être en même temps saint et témoin : l'établissent toutes les lettres pauliniennes et canoniques et plus clairement peut-être l'Apocalypse » (32).

Ainsi l'idée trinitaire de la Vérité, affirmée dans le premier article, est exposée complètement dans le dernier aussi bien en ce qui concerne Dieu en lui-même qu'en ce qui concerne sa communication aux hommes. L'obéissance du Fils qui, dans le second article, accomplissait seul le dessein du Père annoncé dans la Nouvelle Alliance, se présente dans le troisième comme la transposition humaine de l'attitude du Fils en Dieu lui-même. Elle est comme l'âme de sa mission qu'il remplit grâce à l'Esprit qui le « sanctifie » en même temps qu'il lui fait connaître la volonté du Père. Et c'est en se « sanctifiant » lui-même pour ses disciples comme Agneau immolé, que ressuscité il sanctifie ses disciples par l'Esprit pour la mission. C'est ainsi qu'il les met dans sa propre relation avec le Père, c'est-à-dire dans la vérité, faisant d'eux par là-même des témoins de la vérité. Il leur partage en effet « le tout indivisible » (33) de son témoignage pour leur propre témoignage : « Apprenez-leur à tenir tout ce que je vous ai prescrit » (*Matthieu* 28, 20), donc à « marcher

(28) *Theologie und Heiligkeit, Op. cit.*, 483.

(29) *Ibid.*, 484.

(30) *Ibid.*

(31) *Ibid.*, 485, avec référence à Ignace de la Potterie, Consécration ou sanctification du chrétien, dans *Le sacré* (Ed. E. Castelli), Paris, 1971, 333-349.

(32) *Ibid.*, 486.

(33) *Ibid.*

dans la vérité ». Ils participent aussi au mode même du témoignage du Christ : ils l'annoncent dans la faiblesse, sans employer les moyens du monde et étant prêts à risquer leur vie « non pour une idée, un programme, etc., mais pour le témoin lui-même qui a témoigné par son sang que "Dieu est amour"; ce qui ne pourrait être attesté autrement » (34). Le témoignage est fécond. Il a pour fruit celui même qui est annoncé, qui était promis dans l'Ancienne Alliance : « Dieu avec nous », le « Fils de l'homme », le « Fils de Dieu » (35).

### 3. Les témoins de la vérité

Est témoin de la vérité divine, celui qui est envoyé. Et la mission est exercée d'ordinaire grâce à un don propre de l'Esprit-Saint, un charisme. Dès le premier article, ces liens entre vérité, témoin, mission, charisme sont affirmés. Le P. Balthasar y considère le charisme de docteur. Dans les deux autres, il considère plus amplement d'autres charismes ; du reste, en définissant son second article : théologie et sainteté, il ne devait pas prendre en compte tous les spirituels. On sent aussi que dans les deux derniers articles, sa réflexion sur l'Église et en particulier sur les charismes s'est précisée. Il est sans inconvénient de prendre les trois articles comme un tout.

Sont témoins de la vérité : les saints et ceux qui ont des charges ou des charismes. Ces deux groupes ne se divisent pas adéquatement, car ceux qui ont des charges et des charismes ont reçu la grâce de la sainteté.

Au premier rang des saints figure Marie, la mère de Jésus, « l'aide du nouvel Adam ». « En vertu de la grâce acquise par le Christ sur la Croix, elle a pu prononcer le oui parfait (comme la fleur suprême d'Israël) en vue de l'incarnation du Verbe, et ce oui parfait reste scellé, d'une manière archétypique, dans la communauté du Christ, qui commence avec elle ». Figurent ensuite tous les autres saints. « Si divers que puissent être leurs fonctions et leurs charismes, aucun ne peut séparer théologie et spiritualité,

(34) *Ibid.*, 487.

(35) Théologie et spiritualité, *Op. cit.*, 18.

connaissance de Dieu et pratique de cette connaissance, ni faire du croyant un spécialiste de l'une des deux. » (36)

On trouve — selon les énumérations de Paul en *Romains* 12, 6-8, en *1 Corinthiens* 12, 8-10 ; 28-29 et en *Ephésiens* 4, 1 — deux sortes de charismes : des charismes « théologiques » et des charismes « avant tout pratiques ». Les premiers comprennent les « apôtres », les « prophètes », les « docteurs », auxquels le P. Balthasar propose d'attribuer respectivement la « présidence » et peut-être le « ministère » (*diaconia*), la « prophétie » et la « didascalie » avec peut-être l'« exhortation », la « sagesse », la « science » et le « discernement des esprits » (selon *Romains* 12 et *Corinthiens* 12, 8-10) (37). Ces charismes sont distincts des charismes d'ordre pratique, mais ne supposent pas au contraire une différenciation entre théologie et spiritualité, car les trois premières catégories communiquent entre elles, la même personne pouvant en outre avoir plusieurs charismes, et tous s'engagent eux-mêmes dans le service du Christ. On se rappellera enfin que le Christ a fait de ses apôtres les témoins de la vérité révélée (38).

Le docteur a donc reçu le don de sagesse et de connaissance selon l'Esprit. Il « a la charge et la mission de présenter la Révélation pleine et entière », ce qui est l'objet même de la Dogmatique. Il a la vocation de soutenir l'Église en présentant dans sa vie la plénitude de la doctrine de l'Église et, dans sa doctrine, la plénitude de la vie ecclésiale (39). Sainteté et théologie sont inséparables à l'intérieur de la vérité divine communiquée en sa plénitude par Dieu et attestée par celui qui a le charisme de docteur. Corrélativement, il n'est pas de théologie sans lien entre sainteté et témoignage. « Seule la théologie qui est conçue comme unité de sainteté et de témoignage dans la vie de l'Église mérite ce nom » (40).

Dans l'histoire, comment s'unissent le témoignage de la Mère de Jésus et le témoignage apostolique ? Par Jean qui unit Marie et Pierre, car le Verbe a confié Jésus à sa Mère et sa Mère à Jean (19, 26) et après Pâques il a invité Pierre à entrer dans

(36) *Ibid.*, 20-21.

(37) *Ibid.*, 21-22.

(38) *Ibid.*, 22-23.

(39) *Ibid.*, 28.

(40) *Theologie und Heiligkeit, Op. cit.*, 488.

l'amour plus grand (johannique). Or c'est Jean que la Tradition a appelé le Théologien, car il a vu par la contemplation le mystère de Dieu en Jésus (41). Il est sans doute significatif que la contemplation de Marie qui se souvenait des événements dans son cœur et la confession de foi de Pierre soient mues par la théologie johannique. Cela jette une lumière sur l'importance de celle-ci pour notre auteur. Nous nous trouvons sans doute ici au cœur de notre sujet : théologie et sainteté.

La Vérité du Dieu Trinité, manifestée par son Logos incarné dans l'Esprit-Saint, lie donc théologie et sainteté et ce lien est aussi personnel dans l'Église que dans le Logos : c'est la mission d'un témoin. Parce qu'elle est personnelle, la Vérité est attestée par un envoyé : le Logos, Marie, Pierre, Jean, les autres saints, les docteurs, les fidèles. Elle se communique selon une plénitude de vie et de connaissance. Une telle communication ne saurait être purement conceptuelle, elle est de personne à personne, grâce à une parole qui est en même temps acte de (se) donner, lequel fait de la parole un témoignage. Le Père atteste la vérité du Fils • le Fils, tout ce qu'il connaît du Père. Jean atteste le don achevé de Jésus au cœur transpercé (*Jean* 19, 34). En ces personnes et en d'autres, la vérité s'atteste elle-même, se rendant évidente, à qui a les yeux (de la foi) pour les voir, à qui ne refuse pas de la regarder en face en se rendant à son évidence (42). La théologie est contemplative (43), c'est ainsi qu'elle est sainte.

La vérité s'atteste à tous les hommes par ses témoins. Elle est annoncée dans la langue de tous : la théologie est aussi kérygmétique. Et elle leur permet d'exprimer leurs raisons, le sens de leur destinée en les éclairant de sa propre lumière. La théologie est dialogale plutôt qu'apologétique (44). Puisque la communication d'elle-même se fait entre le Dieu trinité créateur et l'homme créé, élu pour être fils dans le Fils, donc personne en lui, il existe une relation de ressemblance et de dissemblance entre le Dieu créateur et l'homme créé, entre la liberté infinie et la liberté finie, c'est *l'analogie de l'être et de la liberté*.

(41) H.U. von Balthasar, *L'Institut Saint-Jean. Genèse et principes*, coll. *le Sycomore*, Paris-Namur, Lethielleux, 1986, 98-100.

(42) Cf. *La Gloire et la Croix*, I.

(43) *Retour au centre*, 59, Cf. H.U. von Balthasar, *La prière contemplative*, Paris, Fayard, 3<sup>e</sup> éd., 1981.

(44) *Retour au centre*, 60-65 ; 25-26.

L'analogie pose le fondement d'ordre ontologique grâce auquel il est possible que soit communiquée à des esprits finis la plénitude de la vie et de la pensée et que ceux-ci la communiquent à leur tour tant dans l'action de grâce que dans l'apostolat.

Par le moyen de l'analogie, la théologie dialogale est possible ; avec une liberté entière, elle est fidèle à la Vérité et demeure au fond contemplative ; enfin philosophie et théologie communiquent entre elles sans se confondre ni se séparer. La première est ouverte grâce à l'analogie à ce qui est religieux, elle est enracinée en lui ; avant le Christ, elle ne se distingue pas de la théologie, dans laquelle elle culmine, De son côté, la théologie est, toujours grâce à l'analogie, capable de comprendre les questions communes et de les éclairer de l'intérieur de la Révélation, sans se laisser dicter les solutions philosophiques. L'intelligence dont la foi est en quête sera pleinement — autant que possible — l'intelligence de la Vérité et celle de la foi sans cesser pour autant d'être intelligible pour tous les hommes qui ne refusent pas le principe de la Révélation, en quoi elle s'accomplit et est sanctifiée. L'analogie contribue donc à la sainteté de l'intelligence en gardant unies dans la distinction philosophie et théologie. Elle n'est pas expressément mentionnée dans nos trois articles, mais elle est partout présente (45). Cette doctrine de l'analogie peut être rattachée à l'altérité du Verbe par rapport au Père qui rend possible la création d'un monde (46).

#### 4. Esquisse du destin de la théologie

Parce que Dieu se fait connaître selon sa sainteté (ce qu'il est), la pensée qui le connaît et le fait connaître est sanctifiée et tend vers la sainteté, faute de quoi elle n'est pas pensée de Dieu. Un tel don atteint la rationalité elle-même et pose sa marque sur le destin de la théologie : les deux premiers articles le montrent. Avant le Christ, la théologie n'était pas possible, même en Israël, faute d'une réponse obéissante et ainsi

(45) Georges de Schrijver, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Etude de l'analogie de l'être chez Hans-Urs von Balthasar*, coll. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 63, Leuven, University Press-Pecters, 1983.

(46) Cf. *supra*.

adéquate de l'homme à Dieu. Elle naît après le Christ et n'existe que dans le Christ. D'autre part, ce qu'avant le Christ les Grecs appelaient théologie était le sommet de la philosophie. Une fois le Christ révélé, la théologie se constitue comme connaissance propre, gnose véritable et se distingue de la philosophie qui est la connaissance naturelle de l'être, de l'homme, du monde et qui du fait même de la révélation de l'homme dans le Verbe tend à se concentrer sur l'homme (47). Telle est la grande mutation qu'a provoquée dans la pensée humaine la Révélation de Dieu en Jésus-Christ.

Cependant, à l'intérieur même de cette mutation, — qu'en un sens rien ne saurait affecter — la pensée n'est pas restée toujours conséquente depuis vingt siècles avec le don qui lui est fait. A priori on peut prévoir deux tentations et deux dangers : le premier est de connaître le Dieu révélé comme si Jésus-Christ n'était pas apparu ; c'est alors de relire et réinterpréter même le Nouveau Testament comme les Juifs relisaient l'Ancien Testament. Une telle herméneutique s'affronte immanquablement à une exégèse chrétienne qu'elle qualifie de fondamentaliste. Le second est de perdre la distinction d'avec la philosophie, soit en se confondant avec elle — c'est alors une fausse gnose qui guette — soit en se séparant d'elle — c'est alors le fidéisme qui est à la porte. Tels sont, pensons-nous, les présupposés de notre auteur.

Selon Balthasar, Origène a élaboré la première synthèse proprement théologique. De l'intérieur du mystère du Verbe incarné, elle articule le sens historique ou littéral et le sens spirituel selon le rapport de l'Ancien et du Nouveau Testament. Elle déploie le sens spirituel en sens allégorique qui traite du mystère du Christ et de l'Église, en sens tropologique ou moral, qui forme le chrétien à se conformer au Christ en vivant selon l'Esprit, et en sens anagogique, qui contemple dès ici-bas les réalités dernières, célestes en embrassant toutes les questions humaines, philosophiques et en les éclairant, au moins par manière d'exercice, de la lumière définitive. Origène rend ainsi compte de l'espérance qui est dans le chrétien (*1 Pierre* 3, 16). Dans les termes d'aujourd'hui, on peut dire que la théologie est

un acte complet articulant exégèse, dogmatique, morale et spiritualité.

Cette synthèse eut du mal à se maintenir quand, à partir du IV<sup>e</sup> siècle, les Pères durent, avec une rigueur implacable autant qu'inévitable, défendre la vérité contre les erreurs des hérétiques. Nous voyons, chez eux, « *naître une dualité entre théologie polémique, qui risque de se perdre en subtilités conceptuelles (pourtant inévitables), et une théologie infra-ecclésiale, incontestée, qui se déploie à partir de la richesse de l'idée d'alliance* » (48). Par ses subtilités conceptuelles, cette théologie polémique risque de s'éloigner de la pratique. Elle l'évite cependant ; même dans leurs traités polémiques, les Pères « *ne se placent pas sur le seuil, mais au cœur de la théologie* » (49) ; sous leurs saintes indignations, on sent frémir un amour qui souffre lui-même du coup porté à Dieu par l'hérésie (50). Leur doctrine respire leur expérience et elle est dogmatique (50 bis).

Sur la base des définitions conciliaires relatives à la Trinité, mystère central de la Révélation, Augustin hasarda, dans son *De Trinitate*, une première construction dans sa doctrine de l'image. « *Il ouvrirait une porte qui donnait sur des horizons très étendus : la compréhension des derniers secrets de l'Erre, à partir de la création et beaucoup plus encore à partir de la révélation trinitaire développée dans le Christ et dans l'Église. On en serait arrivé à éclairer l'exposé de la Trinité par l'histoire du salut, la vie de Jésus, la passion, la descente aux enfers, la résurrection et l'ascension, l'Église. Ça aurait été l'ontologie proprement surnaturelle* » (51). Celle-ci aurait donné toute son ampleur missionnaire à l'anagogie. Or on pressent que chez Augustin l'anagogie prend un tour spéculatif qui l'éloigne de la contemplation des réalités dernières ; aussi le commentaire savant n'est-il plus aussi proche de l'homélie que chez Origène. Le souci pastoral n'a plus la même ampleur que la contemplation propre à l'anagogie et peut laisser de côté une spéculation tentée d'être théorique. Chez Grégoire le Grand et ses successeurs, « *la tâche pastorale dans l'ancien éon est dure et*

(48) *Ibid.*, 27-28.

(49) Théologie et sainteté, *Op. cit.*, 19.

(50) *Ibid.*, 31. (50 bis) Théologie et sainteté, *Op. cit.*, 18.

(51) *Ibid.*, 28.

(47) H.U. von Balthasar, Regagner une philosophie chrétienne, dans *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, coll. le Sycomore, Paris-Namur, Lethielleux, 175-187.

*opprimante, l'âme se réfugie, pour se recréer, dans le "sens spirituel" qui devient le sens "mystique" (plus qu'eschatologique)» (52). L'anagogie, qui ne serait plus entièrement axée sur les réalités dernières risque d'être tendue entre une spéculation théorique — et au fond philosophique — et une mystique qui soumette trop les réalités chrétiennes au mouvement de l'âme vers Dieu, l'agapè à l'éros. Chez Grégoire le Grand, moine dans l'âme, et chez ses successeurs, on perçoit le « tournant d'Origène à Evagre, à Macaire, à Cassien et au monachisme» (52 bis), le tournant d'une spiritualité christologique à une mystique qui attribue indûment la première place à l'expérience religieuse (53).*

Cependant, la théologie d'un Evagre, d'un Macaire, d'un Cassien reste nourrie de dogme (54) et, d'autre part, « dans le monachisme du haut Moyen Age, on réussit encore une fois à fermer presque totalement la déchirure (mais à l'intérieur du cloître, il est vrai) par une traduction de la synthèse origénienne en fonction des dimensions et des besoins de l'existence monastique » (55). Et celle-ci modelait alors très largement la culture de l'Europe non byzantine. Au XIII<sup>e</sup> siècle, la faiblesse de cette solution apparaît quand la théologie commence à se faire aussi à l'université. Une autre synthèse, adaptée à un autre type d'existence, est nécessaire et elle est élaborée. Les théologiens dialoguent avec le « Philosophe », Aristote. Les premiers franciscains et dominicains, notamment Bonaventure et Thomas, le font, mus par l'élan apostolique de François d'Assise et de Dominique. Ils essaient d'intégrer dans leurs synthèses la mystique (ainsi Eckhart, Suso et Tauler) et même la spiritualité antiscolastique des franciscains joachimites (Bonaventure). Malgré tout, une contemplation plus axée sur la mystique que sur les réalités eschatologiques reste à distance d'une théologie dont la contemplation est marquée par l'universalité abstraite de la philosophie. Au XV<sup>e</sup> siècle, théologie affective et théologie théorique se séparent, tandis que scolastique et spiritualité (*Devotio moderna*) se font face. La scolastique elle-même se scinde en école réaliste et école

(52) Théologie et spiritualité. *Op. cit.*, 31. (52 bis) *Ibid.*

(53) Théologie et sainteté, *Op. cit.*, 24.

(54) *Ibid.*

(55) Théologie et spiritualité, *Op. cit.*, 31.

nominaliste (56) sur la logique et l'ontologie qui conviennent ou non à la Révélation historique du Dieu unique en trois personnes.

De la synthèse origénienne, il restait au XVI<sup>e</sup> siècle des éléments épars et desséchés. Dès le début du siècle, la séparation de fait entre théologie et spiritualité est consommée. S. Ignace de Loyola en a fourni l'exemple le plus illustre. Par ses *Exercices spirituels*, il renoue le lien (johannique) entre savoir et vie (57). Mais ce spirituel peu spéculatif non seulement ne voulut pas, mais ne put, en raison précisément de ce divorce, renouer le lien entre théologie et spiritualité. Aucun de ses fils ne le fit avant les récentes tentatives d'E. Przywara, K. Rahner et G. Fessard. Au contraire, l'un de ses fils, François Suarez, contribua aux confins des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, à rendre impossible une telle synthèse par le moyen du système de la nature pure.

Deux autres événements d'ordre spirituel influenceront jusqu'à nos jours la théologie dans son rapport à la sainteté : le premier est la Réforme menée par Luther, le second une nouvelle compréhension du rapport entre la grâce et la nature. En chrétien, lecteur de saint Paul et de saint Augustin, Martin Luther voulut élaborer, par delà les théologies mortes et mortifères, une dogmatique qui, jaillie de l'événement du salut, nourrisse l'expérience chrétienne. Malgré ses efforts titanesques, il n'y réussit pas, car, outre sa dépendance envers le nominalisme, dont il ne s'affranchit pas, il substitua, comme partenaire de Dieu, le moi à l'Eglise malgré son sens de la communion (58), et la question fondamentale de ce sens ne fut pas pour lui comme pour Ignace de Loyola : « comment puis-je correspondre à l'appel divin de la grâce ? », mais « comment puis-je obtenir un Dieu de grâce ? » (59). Le moi est ainsi détaché de « la norme et de l'instance ecclésiales » (60) et rendu attentif à l'effet pour lui de la Parole. Surtout après la coupure

(56) *Ibid.*, 32-33.

(57) *Ibid.*, 22.

(58) Lire dans *Catholique* (*Op. cit.*, 61-64) un beau texte de Luther sur la communion.

(59) *Ibid.*, 35. Notre auteur renvoie ici à l'ouvrage fondamental de P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz, 1966. Reprise développée par l'auteur : *The Ego in Faith, Martin Luther and the origin of anthropocentric religion*, Franciscan Herald Press, 1970.

(60) *Ibid.*, 36.

kantienne entre la raison théorique et la raison pratique (XVIII<sup>e</sup> siècle), cela eut pour résultat, à travers le piétisme (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles), Schleiermacher, W. Hermann (XIX<sup>e</sup> s.) et Bultmann (XX<sup>e</sup> s.), d'aviver la division entre théologie et spiritualité sous une forme virulente et nouvelle : la théologie (scolastique) n'est pas ici coupée de la spiritualité, comme c'était le cas chez les catholiques, mais « *la théologie s'est absorbée d'un côté dans la "méthode historico-critique"; de l'autre côté, dans la spiritualité de la relation entre Parole divine et existence* » (61). Au moment même où elle semble avoir renoué avec la spiritualité, à l'inverse d'une scolastique desséchante, la théologie se divise de l'intérieur d'elle-même puisque la Parole et l'existence sont coupées de leur enracinement historique. On sait que cette sorte de théologie passa des protestants chez les catholiques, réactivant à partir de 1950 les questions « modernistes » soulevées au début du siècle, qui avaient la même origine (Bultmann en moins).

Un autre événement d'ordre spirituel, presque contemporain de la Réforme protestante, affecta pour des siècles l'esprit catholique. Sous la conduite du dominicain Cajetan, puis du jésuite François Suarez et de ses émules, on en vint, en systématisant l'hypothèse de la « nature pure », à oublier, toutes écoles confondues, l'orientation foncière, *naturelle*, de l'esprit humain vers Dieu, sa fin *surnaturelle* et l'on donna ainsi des titres théologiques (assurément faux) à un homme qui se réaliserait uniquement dans l'horizon du monde — de la culture, dirions-nous aujourd'hui — et donc au sécularisme (62).

Cette profonde dérive de l'esprit eut pour résultat de priver théologie et spiritualité du fondement même de leur union. Elle produisit la constitution de deux disciplines différentes. François de Sales est sans doute le père de la spiritualité. D'un tel divorce, théologie et spiritualité (catholiques) souffrirent. Les « Saints » avaient besoin d'une « métaphysique » vraie, unie à la théologie, et ils ne pouvaient élaborer une « métaphysique des saints » (H. Bremond) puisque, si elle leur était propre, la métaphysique cessait d'être elle-même. Privée de son fondement naturel, la spiritualité, qui a brillé d'un éclat admirable dans l'École française, finit dès le XVII<sup>e</sup> siècle par se perdre

(61) *Ibid.*, 36-37.

(62) Cf H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris, 1946 ; *Mystère du Surnaturel*, Paris, 1965.

dans des subtilités insolubles (63). D'autre part, coupés existentiellement de la Dogmatique, les Saints ne sont plus en mesure de manifester par leur expérience la vive vérité du mystère chrétien. Ils ne s'opposent certes pas au dogme : Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, François de Sales sont des docteurs. Mais les deux premiers, tout en voulant demeurer à l'intérieur de la synthèse intellectuelle, sont obligés par leur milieu de mettre en évidence « la subjectivité de leurs expériences et leurs états subjectifs » (64). François de Sales a construit son *Traité de l'Amour de Dieu* à côté de la dogmatique (65).

De son côté, la théologie, faute d'avoir gardé son fondement traditionnel, s'empêtra immédiatement dans les problèmes de la grâce, de la liberté, de la prédestination ; la scolastique renouvelée dut laisser irrésolues les questions *de Auxiliis* (66). D'autre part, faute de trouver encore son inspiration dans une sainteté qui n'était pas considérée comme l'objet du désir naturel de l'esprit humain, elle céda toujours davantage à une philosophie, coupée elle-même de son enseignement religieux traditionnel. Une théologie séparée suscita une philosophie séparée, et elle s'imposa de comprendre les lumières de la Révélation à la lumière d'une raison qui n'était plus ouverte à la Révélation ni même à la religion.

Elle prend en effet les concepts philosophiques comme « *normes, critères et donc juges du contenu de la foi* » (67). Elle les substitue dès lors à la « règle de la vérité » qui est le Christ. Et elle ne les transpose plus dans le domaine de la foi selon ce que demande et permet le dogme de Chalcédoine : de même que la nature humaine est divinisée par la personne du Fils qui l'assume sans être altérée, de même, « *élevés par l'assomption de la nature humaine dans le Christ, ils (les concepts philosophiques) ne sont, en rien ni jamais, frustrés de leur vérité* »

(61) *Ibid.*, 22-23.

(62) Théologie et sainteté, *Op. cit.*, 24 ; *Retour au centre*, 34 ; *La Gloire et la Croix*, IV, 170-172.

(63) Cf A. Sicari, «Thérèse d'Avila : l'expérience mystique au secours du dogme », dans *Communio* XIV, 1 (1989), 91-107; qui renvoie à l'article « Théologie et sainteté ». Le P. von Balthasar a dit, à Madrid, en mai 1988, son accord avec la thèse de l'auteur : Sainte Thérèse ne pouvait faire autrement que d'exposer ses états intérieurs, en raison des circonstances, mais c'était encore dans un but objectif.

(64) *Ibid.*, 22-23.

(65) Théologie et sainteté, *Op. cit.*, 20.

propre..., mais ils deviennent fonction et expression de sa Personne et de sa Vérité divine » (68).

Corrélativement, les concepts philosophiques, devenus étrangers à la Révélation, s'appauvrissent de leur contenu rationnel. C'est le cas de l'idée philosophique centrale de Vérité. La définition classique « *adaequatio intellectus ad rem* » tient surtout compte de l'aspect théorétique de la vérité et subit une double réduction : d'abord philosophique, puis anthropologique. Devenue « *doctrine de l'être naturel hors de la Révélation* », la philosophie « *ne peut savoir que la plus haute signification de cette définition doit être trinitaire* ». De plus, si elle « *voit encore la liaison interne du Vrai et du Bien, comme attributs transcendants de l'être, c'est plus d'un point de vue anthropologique, dans leur relation respective à l'intelligence et à la volonté que dans leur inclusion objective, dans leur identité* » (69). Par cette double réduction, la philosophie en vient à oublier l'être, qui est son objet, dans le temps même où elle ne veut plus connaître par principe le Dieu révélé même par le monde. La théologie qui s'est liée à une telle philosophie ne dispose donc plus des lumières de la raison « naturelle » ; pour autant, elle entre elle aussi dans l'oubli de l'être et risque de ne pas se construire selon la vérité que le Verbe incarné donne aux concepts humains. La spiritualité ne lui offre aucune connaissance vive de Dieu, car elle s'est constituée en un domaine à part sans contenu dogmatique.

Du destin de la théologie catholique, il convient de voir les termes enchaînés : distension systématique, sinon séparation, de la nature et de la grâce et perte de concepts théologiques élaborés selon le dogme de Chalcédoine, réduction philosophique et oubli de la Trinité, réduction anthropologique des transcendants et oubli de l'être. Positivement, les doctrines de l'être, de la nature et de la grâce, de la christologie et de la Trinité tiennent et tombent ensemble. Leur lien rend possible la sainteté de l'intelligence et dès lors de la théologie. Cela importe à la mission des témoins — même de ceux qui n'ont pas la charge de docteur. Devenues stériles l'une pour l'autre, expérience spirituelle et théologie « *ont immensément appauvri les forces vives de l'Eglise actuelle et la crédibilité de son*

(68) *Ibid.*

(69) *Ibid.*, 20.

*message éternel* » (70). Comment susciter à nouveau la synthèse de l'une et l'autre qui demeure donnée dans la Révélation et l'expérience originelle de l'Eglise ?

## 5. Une méthode de la vraie théologie

Deux fois, le Père von Balthasar a tâché de répondre à cette question. Il l'a fait en demeurant à l'intérieur du don premier de la Révélation et de l'Eglise ; il n'eut l'intention ni d'inventer quelque « théologie nouvelle » ni de restaurer une synthèse ancienne, aussi vénérable qu'elle soit : s'il est apparu plaisamment comme un « *Père de l'Eglise égaré chez les Helvètes* » (71), s'il doit beaucoup aux Pères grecs, il ne renouvelle pas la *vetus theologia*, comme le fit un Érasme (72) ou un Bérulle aux dires de Saint-Jure. Il convient d'élargir cette remarque avec le Père Henri de Lubac : « *au lieu de s'épuiser après tant d'autres dans l'effort de rajeunir vaille que vaille la vieille scolastique par quelques emprunts faits aux philosophes du jour, ou bien de renoncer, comme tant d'autres aussi, à toute pensée théologique organisée, Balthasar ébauche à nouveaux frais une synthèse originale* » (73). Dans les deux articles de 1948 et de 1987, il esquisse une méthode d'une théologie qui soit sainte, parce qu'elle contemple avec amour la vérité du Dieu Trinité. Attentif au don originel d'où naît la théologie, il considère d'abord (en 1948) en quoi la théologie est distincte de la philosophie et ne se sépare d'elle ni se confond avec elle (les deux s'enchaînent) au risque de sa sainteté et de sa vérité. C'est en dehors d'une rationalité qui sépare l'Idée et l'histoire que la théologie est elle-même. Puis, en 1987, au terme de sa course, il considéra en quoi la théologie naît du don originel de Dieu et comment elle y demeure en vérité. Il prend en compte un rationalisme critique qui se donne comme adversaire le fondamentalisme. Il n'y aurait pas de théologie du tout si l'exégèse historico-critique épuisait le sens des textes

(70) Théologie et sainteté, *Op. cit.*, 25.

(71) H. de Lubac, « *Hommage à H.U. von Balthasar pour ses 70 ans* », dans *Communio* 1 (1975), 89.

(72) Cf G. Chantraine, « *Mystère* » et « *Philosophie du Christ selon Erasme* », Duculot, 1971.

(73) *Op. cit.*, 87.

ou *si*, par réaction, Parole de Dieu et expérience du croyant s'arc-boutaient l'une sur l'autre en dehors de la vérité de l'histoire (du salut). Dans le premier cas, la théologie risque de se muer en philosophie de la religion ou en toute autre espèce de gnose ; dans le second, elle disparaîtrait en se muant en herméneutique (historique et existentielle). Touchant ces deux situations typiques, le P. Balthasar répond, selon une autre remarque du P. de Lubac, « *aux deux besoins fondamentaux de la pensée chrétienne aujourd'hui. C'est une marque des grandes entreprises nécessaires et fécondes que de surgir ainsi, sans que l'on y prête d'abord attention, sans que leur initiateur lui-même en ait d'abord conçu le plan, sans qu'il ait d'abord perçu nettement le but où elles tendaient. Elles prennent corps et se développent par une croissance en quelque sorte naturelle et non pas comme sur commande* » (74). Ces deux articles sont solidement reliés entre eux quant à ce qu'ils enseignent sur la théologie et sa méthode. Prenons-les selon leur ordre chronologique.

**Quel est le contenu et quelle est la forme de la théologie ? demande le premier. Le contenu, c'est le Christ, « lui en qui tout a été créé, ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre » (Colossiens 1, 16), lui, le Fils de Dieu, « l'unique médiateur de Dieu et de l'homme » (1 Timothée 2, 5) en sa double nature divine et humaine. « Pas plus que le Christ n'abandonne son Père pour devenir homme et remplir la créature de toute sa richesse, le chrétien ne doit sortir du Christ pour être le médiateur entre le Christ et -le monde, pour comprendre sa relation au monde, en tendant à une soi-disant synthèse entre la Révélation et le monde, entre la philosophie et la théologie» (75) ou encore entre les sciences humaines et la théologie. « Les Saints le savent bien. Ils n'abandonnent à aucun instant leur centre dans le Christ... Quand ils font de la philosophie, c'est uniquement en chrétiens, c'est-à-dire en croyants, en théologiens » (76).**

De là on peut indiquer deux règles, deux critères de la vérité et deux catégories théologiques. Le Christ est le centre et ce centre remplit l'univers. « *Tout ce qui rend plus accessible et plus vivante la Révélation, cela ne sera pas seulement juste, mais utile et, au sens le plus fort, pensée vraie. Mais ce qui*

*s'écarte du centre de la Révélation, si logique qu'en soit la déduction, ce qui sert seulement la curiosité ou la vanité de l'homme (et rien n'est plus vain que l'esprit de l'homme quand il pense), cela appartient à la "science qui enfle" (1 Corinthiens 8, 1), et se montre par là, en toute logique, pensée creuse, sans consistance et vaine » (77). La « vanité » est une catégorie théologique et un critère de vérité, opposés à la charité qui veut être utile au prochain en rendant la Révélation plus accessible et plus vivante. Fidèle à la tradition chrétienne, le P. Balthasar oppose ici la *discreta caritas et l'indiscreta curiositas* (qui est vaine) et les propose comme des critères de vérité et des catégories théologiques.*

Il y en a deux autres : l'obéissance qui est écoute soumise et la mécontente (*parakoè*) qui est désobéissance. L'exposé de la Révélation, qu'est la théologie « *attache l'homme plus étroitement à Dieu dans son existence totale, à la fois dans l'esprit et dans l'intelligence* » : c'est l'obéissance. Inversement, ce qui ne vise pas ce but — la mécontente — n'a rien à voir avec la théologie. Une telle obéissance est obéissance de jugement : elle entend juste : « *La théologie trouve dans le dessein de la Révélation même l'échelle exacte de sa forme et de sa structure... Les proportions de la Révélation doivent être aussi celles de la théologie* » (78). Elles embrassent la pensée entière. C'est pourquoi, sur la base du dogme, particulièrement de Chalcedoine, les horizons s'ouvrent pour une « ontologie surnaturelle », qui unisse Idée et Histoire au lieu de leur « tragique scission » dans de fausses gnosés. Cette obéissance qui entend juste n'entend que de Dieu : « *Les Saints ne veulent rien savoir que ce que Dieu leur dit... ; tout, même ce qu'ils savaient déjà, ils veulent le tenir de Lui, d'une science neuve et comme s'ils n'avaient jamais rien su* ». La synthèse entre nature et surnaturel, entre science et foi, etc. qu'opère la théologie, ils savent que le souci leur en est alors épargné : le souci, non l'effort, « le souci de l'unité, non la mission qui les arrache à cette unité pour les jeter dans le monde » (79).

La prière prépare ainsi l'exercice de la théologie et le pénètre tout entier. D'elle naît la connaissance : « *Nec quaerere possum nisi tu doceas, nec invenire nisi te ostendas* » (Anselme de Cantorbéry).

(74) *Ibid.*, 67-88.(75) *Ibid.*, 27.(76) *Ibid.*(77) *Ibid.*, 27-28.(78) *Ibid.*, 28.(79) *Ibid.*, 29.

La prière est « la "tabula rasa" d'un amour qui attend et ne devance pas » (80). Elle continue à animer une connaissance née d'elle : *fides quaerens intellectum*. La recherche est essentielle à la foi, car si Dieu est celui qu'on trouve, il ne l'est qu'en étant encore et toujours cherché (*ut inventus quaeratur, immensus est*, écrit Augustin : *In Joh* (tr. 63, 1) (81). Une telle prière est la forme qui pénètre le contenu de la théologie.

La foi cherchant l'intelligence — c'est la théologie — est celle d'un « amour qui attend et ne devance pas » : elle participe à l'obéissance du Fils incarné qui a attendu l'Heure et ne l'a pas devancée et a laissé le Père donner à sa vie les proportions de son dessein de salut dans l'Esprit ; par tous les moyens d'une *discreta caritas*, elle fait connaître au plus grand nombre le Christ, seul médiateur. Ainsi elle ne dissout pas son objet — le Christ, Fils de Dieu — dans un universel abstrait — celui de la philosophie, mais le montre comme ce qu'il est, l'universel concret.

C'est, la raison pour laquelle une théologie qui se penserait comme scientifique ne saurait laisser déterminer sa connaissance par le modèle scientifique. La science, en effet, ne connaît pas ses principes premiers ; la théologie, comme la philosophie, les connaît (l'une par la foi, l'autre par l'intelligence), sans pouvoir les démontrer, mais en pouvant, à partir d'eux et à l'usage de ceux qui en admettent quelque chose, démontrer les articles de foi (82). En ce sens, la théologie — pas plus que la philosophie (cf. Heidegger) — n'est une science.

Comme la science historique, la théologie se fonde sur le témoignage, mais on ne peut dissocier le témoignage du Christ et celui de l'Eglise ni les interpréter *ad libitum*. Le témoignage du théologien comme du chrétien repose sur celui du Christ tel qu'il est donné par l'Esprit-Saint à l'Eglise à travers la proclamation, l'enseignement et les écrits des apôtres et des évangélistes, lesquels constituent le « commencement normatif » d'une explication immense et toujours vivante du Fait originel par l'Esprit-Saint. D'un tel commencement normatif, « on ne peut rien retirer sans abandonner ou du moins

(80) Théologie et sainteté, *Op. cit.*, 30.

(81) *Ibid.*, 31.

(82) *Theologie und Heiligkeit, Op. cit.*, 488-489. Cf. S. Thomas, *Summa theologica*, I, 1, 8.

appauvrir le témoignage originel » (83). Ce témoignage se développe donc de l'intérieur de lui-même selon une règle — la *regula fidei*. Les hérésies retirent quelque chose à ce témoignage. La théologie a le moyen d'argumenter contre elles. En cela, elle a une fonction comparable à celle d'une science.

Approfondir la connaissance, progresser dans la connaissance est l'idéal de la science. Et cela se fait par la libre discussion des résultats ; la liberté de la recherche est dès lors essentielle. Or, en théologie, le progrès consiste d'abord à s'unir davantage à la sainteté christologique de l'Eglise. La recherche consiste à comprendre toujours mieux la règle de la foi sur le fondement de la foi. A l'intérieur de la recherche, il existe un large espace pour la discussion et la critique des opinions et des hypothèses théologiques. Il y a là une liberté de la recherche. Mais pour l'exercer, on n'établira pas entre les vérités une hiérarchie telle que pratiquement l'une d'elles — par exemple la conception de l'Esprit-Saint — soit niée (84).

Balthasar vient ainsi d'écartier d'une part le positivisme scientifique (ici historique), de l'autre le formalisme scientifique. Il réconcilie enfin — une fois encore — mais d'un autre point de vue — les deux termes opposés : Histoire et Idée. La révélation de Dieu en Jésus-Christ est historique, comme l'homme lui-même. Elle l'est de telle sorte que s'applique à elle l'expression d'Anselme : « *id quo maius cogitari nequit* ». Aussi cette histoire est-elle présente à tout moment de l'histoire et à chacun précisément dans sa réalité, c'est-à-dire en son humilité, celle de « l'amour incarné » (85).

La « synthèse origénienne » semble fournir la clé de la démarche que nous venons de suivre. Elle est, aux yeux de notre auteur, biblique et missionnaire, liant de manière organique le sens historique et le sens anagogique. Or, pour les raisons que nous avons décrites, ces deux sens se sont, au cours du temps, surtout à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, distancés ou même séparés l'un de l'autre. Il s'est agi dès lors, pour Balthasar, de rattacher ces deux sens l'un à l'autre, en montrant en quoi l'Histoire est celle de Dieu qui pénètre notre temps de son dessein (idée) éternel d'amour, et en quoi les réalités ultimes,

(83) *Ibid.*, 489-490.

(84) *Ibid.*, 489-490.

(85) *Ibid.*, 490.

décisives pour tous les hommes, ne sont ni une utopie, ni une idée directrice, ni l'Absolu se réalisant dans l'histoire, mais la venue de l'Amour incarné dont la gloire manifeste à jamais en Dieu l'humble réalité historique.

## 6. La Trilogie

Telle est la problématique de Balthasar. On devine dès lors l'ampleur et la profondeur de son oeuvre : sa pensée est comme aimantée par la «Théologie de l'histoire» et la question du salut universel des hommes, puisque c'est là que l'idée et l'histoire se réconcilient. Elle est d'emblée grosse d'une dogmatique qui commencera à partir de 1960. Elle ne peut pas, en effet, concevoir moins que le Tout, mais elle ne peut le saisir que dans des fragments. D'où la difficulté de trouver l'angle d'approche d'une dogmatique. Une dogmatique de modèle classique est d'emblée exclue, car elle fragmente le tout. Sans être une métaphysique des saints, puisqu'il n'existe qu'une seule métaphysique, la dogmatique recherchée doit être animée de l'esprit des saints : non pas le mouvement de l'esprit humain vers Dieu, mais l'ouverture, dans la pauvreté ou l'indifférence, de l'esprit à Dieu tel qu'il est et se manifeste. Une telle ouverture est celle de l'esprit créé à l'image de Dieu, capable de Dieu, appelé à ressembler à son Fils. Elle diffère d'une ouverture a priori, celle d'un esprit fondant en lui-même sa transcendance (théologie transcendantale), elle diffère aussi d'une ouverture naturelle ou spontanée, comme si l'esprit était soumis à Dieu comme les créatures non spirituelles (c'est la *potentia obedientialis* des scolastiques) ou comme si Dieu pouvait être un objet parmi d'autres de la raison. Et le désir de l'esprit en son ouverture constitutive à Dieu n'est pas mû par l'éros, par un désir vers Dieu qui est centré sur soi, mais par l'agapè divine, même si une partie de la métaphysique et de la mystique chrétiennes n'a pas su distinguer suffisamment l'un de l'autre et même si pour cette raison le P. von Balthasar garda quelque temps des réticences envers la vieille idée traditionnelle (86).

Mue par un esprit disponible et obéissant à Dieu, la dogmatique exposera en même temps que « l'unité du Credo » une « ontologie surnaturelle » : ce qu'est l'être tel que Dieu le

révèle en se révélant lui-même, ou la réalité ontologique de l'histoire du salut. Un tel être n'est pas abstrait, c'est l'Être tel qu'il se rencontre concrètement dans ses attributs (non catégoriaux, mais transcendants). « *Un être apparaît, il a une épiphanie ; en cela il est beau et nous émerveille. En apparaissant, il se donne, il se livre à nous ; il est bon. Et en se livrant, il se dit, il se dévoile lui-même : il est vrai (en soi, mais dans l'Autre auquel il se révèle)* » (87). Ainsi on peut construire une *esthétique* théologique (*La Gloire et la Croix*), puisque Dieu apparaît, une *dramatique* puisque ce Dieu entre avec nous en alliance, enfin une *logique* théologique puisque Dieu se révèle par son Logos. Une telle dogmatique met en oeuvre l'analogie entre Dieu et sa créature. Grâce à elle, le Tout de Dieu est présent dans le fragment de la créature finie ; la dogmatique ne sera pas fragmentaire. De plus, grâce à l'analogie, les transcendants sont transformés : le Beau dans la Gloire du Crucifié (88), le Bon dans l'Amour miséricordieux, le Vrai dans le Verbe fait chair du Père conçu par l'Esprit. De plus, en mettant le Bien en position médiatrice entre le Beau qui apparaît et le Vrai qui est, Balthasar évite le saut réaliste entre une esthétique et une logique, tel que le firent Kant et Hegel (89). En se révélant Dieu se donne ; en se donnant il meut l'histoire humaine par une action dramatique divine qui, dans le Christ, accomplit l'histoire humaine. Désormais *est* dévoilée la Vérité, d'emblée perçue. Enfin, sous chacun des trois angles d'approche, Balthasar considère tout le dogme — Trinité, création, Christ, Eglise, vie chrétienne, réalités dernières —, tout le mystère de l'homme et de Dieu dont traite le dogme uni à la philosophie avec les sciences humaines concernées. Pareille dogmatique est, comme elle l'était pour les Pères, « pure contemplation de l'Écriture ».

Assurément une telle dogmatique ne remplace pas les traités systématiques et encyclopédiques ni ne prétend le faire. Elle propose seulement une voie — et peut-être un modèle — pour élaborer une synthèse de l'exégèse, de la dogmatique, de la morale et de la spiritualité, une synthèse où soient réconciliées

(86) On ne peut ici livrer qu'une impression.

(87) H.U. von Balthasar, Essai de résumer ma pensée, dans *Revue des deux mondes*, oct. 1988, 104.

(88) Cf. la critique adressée à François de Sales dans *La Gloire et la Croix* IV, 2, 171.

(89) Peter Henrici, La dramatique entre l'esthétique et la logique, dans *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, coll. le Sycamore, Paris-Namur. Lethielleux, 1983.

l'Histoire et l'Idée, le sens historique et le sens anagogique, où la Révélation soulève toute la pensée humaine dans un *sursum* où elle adhère à la vérité dans la simplicité concrète de l'amour, une synthèse qui soit profitable aux Saints, sans les priver de la métaphysique commune, et à tout homme qui écoute la Vérité (Jean 18, 37).

## 7. Sa mission

Musicien et poète, devenu germaniste, Hans-Urs von Balthasar fut, à l'improviste, appelé en 1929 à servir Dieu en fils d'Ignace de Loyola. Vocation comme celle de Paul, Matthieu, Philippe : l'appelé est saisi par Dieu et acquiesce. Sur son image d'ordination, il fera inscrire ces trois mots : *Benedixit, fregit deditque* (90). Sa mission est unie à celle d'Adrienne von Speyr, médecin bâlois qu'il reçut dans l'Eglise catholique en 1940. Le modèle originel d'une telle mission double se trouve en Marie et Jean, réunis par le Crucifié pour former la cellule primitive de l'Eglise (91). La mission d'Adrienne était d'explication ; au sens de saint Paul, elle était prophétique : il s'agissait d'expliquer selon toute son actualité le mystère du Fils incarné ; dans ce but, la mission complémentaire du Père von Balthasar fut d'introduire et d'exercer de manière christologique l'obéissance du Fils au Père (92). Et celle d'Adrienne fut mise entièrement au service de celle du Père von Balthasar. Le charisme de prophète est ainsi relié étroitement à celui de Docteur. Il est donné au Docteur de percevoir, en son organicité vivante, le Mystère, centre de la dogmatique. Et celle-ci lui est expliquée selon sa cohérence interne : le sens historique et le sens anagogique de l'Ecriture sont d'emblée unis. Ainsi théologie et sainteté sont liées.

Au premier rang de son oeuvre, le Père von Balthasar place la Communauté Saint-Jean. Le fait que Jean le Théologien ait été accordé comme patron à la Communauté (93) met en

lumière la même unité de théologie et de sainteté. Celle-ci, en effet, ne donne pas forme seulement à la théologie, mais aussi à la vie consacrée (et à toute la vie ecclésiale de foi) : elle procède du Centre de la Révélation, là où se situe la vie consacrée. Dans les Règles de la Communauté, le Père von Balthasar a essayé « d'élaborer, à partir du Credo saisi et maintenu dans sa totalité, le programme d'une existence aux dimensions vraiment catholique et apostolique » (94). Tels sont les fondements — solides — de la communauté qu'il a patiemment posés pendant 40 ans.

Rarement dans l'histoire de l'Eglise une oeuvre théologique fut achevée. Augustin a laissé un *Opus imperfectum* ; saint Thomas n'a pas eu le temps de rédiger la dernière partie de sa Somme. Balthasar, lui, a achevé sa Trilogie et fondé la Communauté Saint-Jean, la revue *Communio* et l'Akademische Arbeitsgemeinschaft. Il dit pourtant de son oeuvre qu'elle était « plutôt amorcée que terminée » (95). Le cardinalat que Jean-Paul II a voulu lui accorder en fait une oeuvre ecclésiale « pour la théologie du monde ». Le Père von Balthasar disait aussi qu'il serait plus utile au ciel, et il est mort deux jours avant de recevoir le cardinalat qu'il avait accepté avec hésitation, lui qui ne voulait ni honneur ni dignité. Que son oeuvre dans l'Eglise aille jusqu'à son terme (*eis telos*, Jean 13, 1).

Georges CHANTRAINE, s j.

(94) *Ibid.*, 97.

(95) Allocution, *Op. et loc. cit.*

(90) H.U. von Balthasar, Allocution (lors de la remise du Prix international Paul VI), dans *La Vérité est symphonique*, Paris, éd. SOS, 1984, 164.

(91) *L'Institut Saint-Jean*, 11-12.

(92) *Ibid.*, 13-14. Les oeuvres d'Adrienne von Speyr sont publiées en français dans la collection Le Sycomore chez Lethielleux (Paris).

(93) *Ibid.*, 98-100 ; Allocution, *Op. et loc. cit.*

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain). Docteur en théologie (Paris). Professeur à la Faculté de théologie jésuite de Bruxelles. Dernière publication : *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, Fayard, Paris, 1987. *L'expérience synodale. L'exemple de 1987*, coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1988. Co-fondateur de l'édition francophone de *Communio* et membre du Comité de rédaction. Expert au Synode 1987 sur les laïcs.

Werner LOSER

## Les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola

dans la théologie de Hans-Urs von Balthasar

Le livre des *Exercices* d'Ignace de Loyola est au nombre des **L**oeuvres les plus remarquables de la littérature spirituelle.

Encore aujourd'hui, et même aujourd'hui surtout, des hommes qui s'efforcent d'atteindre à un renouvellement spirituel prennent ce livre pour en être stimulés. Pourtant il n'est certainement pas facile de faire le tour de ce livre. Il n'est donc pas étonnant qu'au cours du temps aient paru beaucoup d'essais et de livres s'efforçant de l'expliquer et d'en présenter le maniement pratique. Aujourd'hui encore, il ne manque pas d'efforts faits en ce sens. Certaines dimensions des exercices spirituels, oubliées depuis longtemps, ou tombées dans l'oubli, redeviennent fructueuses. Les recherches historiques aident à mieux comprendre le sens de plusieurs parties du texte. Les interprétations théologiques mettent au jour le sens d'ensemble des *Exercices*.

Des multiples voix qui se font entendre autour des exercices ignaciens, l'une a eu relativement peu d'écoute, quoiqu'elle mérite considération. C'est celle du théologien suisse Hans-Urs von Balthasar. Le sens de ce travail est d'attirer l'attention sur elle. Dans un premier chapitre, j'éclaircirai l'arrière-plan biographique ; puis, dans le chapitre suivant, je reprendrai l'explication qu'ont reçue les *Exercices* dans la théologie de Balthasar ; enfin, dans le troisième chapitre, j'interpréterai en quel sens tout le projet théologique de Balthasar est déterminé par des options fondées sur les *Exercices* d'Ignace. A chaque fois, j'extraurai des oeuvres de Balthasar des textes plus ou moins longs. Ainsi l'impression que je m'efforce de transmettre gagnera en immédiateté et en vivacité.

### I. *Eléments biographiques*

Henri de Lubac a naguère appelé Hans-Urs von Balthasar « un fervent disciple de saint Ignace » (1). Si l'on considère le cheminement et l'oeuvre de Balthasar, cet énoncé se confirme éminemment ; on peut même dire qu'il est une clé de sa compréhension.

Pendant l'été 1927, Balthasar, alors étudiant en littérature allemande et en philosophie, a suivi à Wyhlen (près de Bâle) les exercices spirituels d'Ignace pendant trente jours, sous la direction du jésuite Friedrich Kronseder. Pendant ces exercices, il s'est décidé à entrer dans la Compagnie de Jésus après l'achèvement de ses études. Il a fait ce pas en 1929. Plusieurs décennies plus tard, il estimait que les exercices de 1927 ont provoqué le tournant décisif de sa vie (2). Pour interpréter les dimensions de cet événement, il s'est servi des concepts même des exercices : il s'agissait d'une connaissance et d'une saisie de la volonté de Dieu au sens du « *premier moment de choix* » (3). Il fut alors clair pour Balthasar que le « *choix* » est au centre des exercices. Plus tard, il s'est occupé de leur étude, étude sans cesse reprise.

Pendant vingt bonnes années, Balthasar a vécu dans la Compagnie de Jésus et donc appris à connaître à partir de cet ordre, de l'intérieur, la spiritualité des exercices. Sa sortie de cet ordre en 1950 ne fut pas un éloignement d'Ignace, et exigeait, selon la conviction d'Hans-Urs von Balthasar, une nouvelle mission d'obéissance, je veux dire la fondation et l'accompagnement de l'Institut Saint-Jean (avec Adrienne von Speyr). Plus tard, il écrivait à ce sujet :

« *Ce qu'Ignace a voulu en son temps signifiait pour moi à l'évidence une 'communauté séculière'. Le rude sacrifice qu'exigeait ce passage était accompagné par la certitude de servir plus exactement la même idée* » (4).

Même après sa sortie, Balthasar demeurait attaché de multiples manières à la Compagnie de Jésus, dont il dit une fois en 1968 qu'elle était devenue sa « *patrie la plus chère et la plus évidente* » (5). Parfois ce lien s'est exprimé aussi par une critique pleine de sollicitude (6).

(1) H. de Lubac, « Lin témoin du Christ dans l'Eglise : Hans-Urs von Balthasar » dans *Paradoxe et mystère de t Eglise*, Aubier, Paris, 1967, 180 - 212, cit. p. 185.

(2) « Pourquoi je me suis fait prêtre », dans Editions du Centre Diocésain de Documentation, Tournai, 1961, 19 - 22.

(3) *Ibid.*, 19 s. ; *Exerzitienbuch* (= EB), 175.

(4) *Rechenschaft 1965*, Johannes, Einsiedeln, 1965, 35. Sauf indication contraire, les ouvrages cités ont le même éditeur.

(5) *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, 1968, 37 s.

(6) P. ex. *Der antirdmische Affekt*, Herder (TB 492), Freiburg, 1974, 296 s.

Constamment et jusqu'à aujourd'hui, Balthasar s'est occupé de manière théorique et pratique des exercices ignaciens. En 1965, il déclarait :

« J'ai tenu de nombreuses fois des sessions comprenant des conférences sur l'idée des Exercices, leurs fondements philosophiques et dogmatiques, sur la rencontre entre la pensée d'Ignace et la pensée moderne dans une théologie du choix. En vérité, le plus important s'est accompli dans les exercices eux-mêmes, que l'on ne peut pas 'donner' sans les recevoir soi-même de l'origine » (7).

Dix ans plus tard, en 1965, il estimait :

« J'ai traduit les Exercices (8) et j'ai dû les donner cent fois ; en n'importe quel moment, il règne alors une joie chrétienne. N'importe où, se dévoile ici ce que signifie à l'origine être chrétien : tendre l'oreille vers la parole qui appelle, être libéré pour la réponse qui attend » (9).

Le cheminement biographique personnel et l'oeuvre de souci des âmes sont donc mises par Balthasar sous le signe d'Ignace. Par là est donc décrit le contexte dans lequel seront intelligibles les travaux théologiques concernant les *Exercices*.

## II. Les Exercices dans la théologie de Balthasar

Dans notre siècle tout au moins, bien peu de théologiens ont dû s'intéresser, aussi souvent que Balthasar, aux *Exercices* d'Ignace, incidemment ou foncièrement, d'un point de vue théologique. (10) Le nombre des études dédiées à des thèmes particuliers des exercices spirituels est considérable. Les plus importantes seront présentées dans ce qui suit.

### 1. Travaux dans le champ des études théologiques

#### a. La traduction des *Exercices*

(7) « Kleiner Lageplan zu meinen BÜchern », dans *Schweizerische Rundschau*, 55 (1955), 212 - 225, cit. 214 n. 3.

(8) Deuxième édition, série Sigillum, I, 1954 (1<sup>re</sup> éd. Stocker, Lucerne, 1946).

(9) *Rechenschaft* /965, 8.

(10) Cf. surtout E. Przywara, *Deus semper major*. Theologie der Exerzitien, 3 vol., Herder, Vienne, 1964 (2<sup>e</sup> éd.) ; G. Fessard, *La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola*. 2 vol., Aubier, Paris, 1955/1966 ; K. Rahner, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Ktisel, Munich, 1965.

La traduction des *Exercices* par Balthasar a paru pour la première fois en 1946 et a été reprise de nombreuses fois depuis. Le traducteur rend compte dans une postface de son choix de traduction. Son intention était de « rendre autant que possible la véritable tonalité de l'original » (11). Celui-ci est également caractérisé par des raccourcis et des accentuations comme par la dynamique interne du « d'autant plus » et du « à partir de là ».

« Le comparatif (*mas*, *mejor* 'plus, meilleur; etc.) est, en tant que gradation manifeste vers le haut, le rythme propre de la vie et de la pensée du fondateur de la Compagnie de Jésus, qui, étant défavorable à tout positif et superlatif statique, voit, dans l'impossibilité de toute clôture exprimée par le plus; ce qui est décidément propre à Dieu (*Deus semper major* 'Dieu toujours plus grand), mais aussi ce qui est décidément propre à la créature face à Dieu (*ad majorem Dei gloriam* 'à la gloire plus grande de Dieu') » (12). Balthasar caractérise le « comparatif ouvert » comme « le mot de passe spirituel des exercices ».

b. « *Exercices et théologie* » (13).

Aussitôt après la traduction des *Exercices*, en 1948, est paru un article de Balthasar dans la revue *Orientierung*, dans laquelle il attirait l'attention sur la théologie des *Exercices*, encore insuffisamment considérée, mais qui garde des accents encore actuels. Ignace, selon cette analyse, n'était pas un théologien de métier mais, mû par l'Esprit de Dieu, il avait découvert un nouvel accès à l'Evangile, qui a trouvé son expression dans les *Exercices spirituels*. C'est précisément lui qui pouvait donner son fruit et sa richesse à la théologie d'école. Et c'est pourquoi les théologiens feraient bien de prêter une nouvelle attention aux *Exercices* et d'adopter leur attitude théologique. Ignace avait une « éminente "mission d'enseignement" pour le coeur de l'Eglise » (14). Celle-ci n'est estimée à sa juste valeur, ni dans l'Eglise en général, ni dans la Compagnie de Jésus.

« On se tromperait lourdement sur sa portée, si on la cantonnait simplement au domaine de la 'praxis; de l'ascèse; domaine avec lequel la corporation des dogmaticiens n'aurait pas à se frotter. On a fait cela depuis suffisamment longtemps ; à vrai dire, depuis des siècles, et c'est pourquoi on ne risque pas de tomber quelque part sur une étude historique pénétrante des Exercices. Le flot de la littérature sur les Exercices reste enfoncé dans la pastorale et l'ascétique, et bien peu seulement sont arrivés à la pensée que là s'offraient des

(11) Postface à la traduction, 95.

(12) *Ibid.*, 95.

(13) Dans *Orientierung* 12 (1948). 229 - 232.

(14) *Ibid.* 230.

indications et des stimulations décisives pour les théologiens théoriques. Suarez a essayé en son temps de construire une sorte de spiritualité théologique de la Compagnie. A une époque plus récente, Erich Przywara a entrepris la même synthèse dans son oeuvre monumentale *« Deus semper major »*, *Theologie der Exerzitiien* (Herder, 1938-1940), mais en général règne, même dans la *Compagnie de Jésus*, un certain dualisme entre d'une part une philosophie et théologie théorique d'imprégnation remarquablement pré-ignacienne (et dont même un Molina, un Lessius, un Lugo, un Lallemant et un Rodricius etc. ne doivent pas être exceptés), — et d'autre part une méthode ignacienne de conduite des âmes. Un grand nombre de jésuites sont au demeurant thomistes, de l'ancienne ou de la nouvelle mouture (Maréchal)» (15).

Dans la suite du texte, Balthasar présente trois concepts, autour desquels tourne la théologie des *Exercices* : choix, indifférence et obéissance. Si on les médite jusqu'au bout dans leur contenu et leurs corrélations, surgissent des accents jusqu'ici peu considérés de l'intelligence de Dieu, de l'homme et de l'Eglise. Leur déploiement plus proche et leur fondation est l'objet des études présentées dans la suite, c'est-à-dire l'étude du projet d'ensemble de la théologie, tel que Balthasar l'a élaboré.

## 2. Explication de motifs et de textes tirés des Exercices

### a. « L'état de chrétien » (16).

L'étude qui a le plus d'envergure et de signification parmi celles que Balthasar a consacrées à la théologie des *Exercices* — *Christlicher Stand*, mot-à-mot, l'état de chrétien —, provient d'une première version des années 1945, mais fut publiée pour la première fois, après remaniement, en 1977. Ce livre de plus de 400 pages se présente comme une « *contemplation détaillée sur les fondements et l'arrière-plan de la méditation des Exercices sur l'appel du Christ* (Exercices, 91), *sur la réponse à donner à cet appel si l'on veut* 's'en laisser plus profondément saisir' (Id, 91), *et sur le choix devant lequel cet appel nous met : suivre le Christ notre Seigneur* 'dans le premier état, qui consiste à suivre le Christ' — *état dont il nous a donné l'exemple dans l'obéissance envers ses parents, ou bien* 'dans le second état, qui consiste dans la perfection de l'Evangile', — *puisqu'il abandonne sa famille* pour être libre dans le pur service de

son Père. *Et ceci, 'afin que nous puissions parvenir, dans cet état ou cette vie que Dieu notre Seigneur nous envoie afin de le choisir pour la perfection' — de l'amour chrétien, naturellement* » (17).

Balthasar voit dans l'abandon à l'appel de Dieu, dans l'acte de choisir le choix de Dieu, l'événement nodal des *Exercices*. Dans tous les textes qu'il a consacrés aux exercices d'Ignace, cette interprétation se déroule comme un fil d'Ariane. Le choix aboutit à un *état*, il a donc une dimension ecclésiale concrète. *Etat* signifie donc trois choses : l'état commun de chrétien, l'état de vie qui se différencie en prêtrise, vie religieuse, mariage, et enfin « *la situation concrète, ici ou là, dans cet état* ».

*Dans cette répartition en trois niveaux de l'appel à prendre sa place dans l'Eglise, puis à choisir à l'intérieur de celle-ci un état de vie déterminé, et enfin à prendre une position concrète à l'intérieur de l'état de vie qu'on a choisi, on voit apparaître comme une analogie de l'appel. L'appel fait d'abord de l'homme un chrétien, en l'appelant à quitter le « monde » pécheur. Ensuite, par un second appel, postérieur, et lancé une fois pour toutes, il le place dans un état de vie déterminé. Enfin, par ce que l'appel a de concret et de définitif, il lui offre de façon permanente de vivre en chrétien dans cet état. La doctrine de l'appel devient ainsi le complément indispensable d'une doctrine des états de vie dans le christianisme. Il pourrait sembler, de prime abord, que cette doctrine de l'appel constituerait le pendant subjectif de la doctrine objective des états de vie. Mais ce que l'on vient de dire montre que cette façon de les définir l'une par rapport à l'autre n'est pas réalisable. En effet, l'appel de Dieu est déjà ce qui fait que le chrétien se tient à chaque fois dans un état. C'est cet appel qui soutient cela même où il se tient* (18).

Ignace a dépassé la doctrine patristique et médiévale de la vie spirituelle, qui tournait autour d'un schéma des degrés de perfection indépendant de l'appel concret de Dieu, tandis qu'il comprenait la perfection chrétienne tout à fait comme une écoute obéissante de l'appel de Dieu, comme l'acte de choisir ce que Dieu choisit. La rencontre de l'homme qui écoute et choisit avec le Dieu qui appelle et dispose est un événement toujours actuel de la liberté et de l'amour.

Balthasar a rendu explicite et déployé dans son oeuvre *Christlicher Stand* ce qui est contenu dans la nouvelle doctrine spirituelle des *Exercices* : le Dieu qui choisit et appelle par amour, Jésus-Christ dans son obéissance originelle et exemplaire vis-à-vis du Père, le Saint Esprit qui porte à Jésus la volonté du Père, et donc le Dieu d'amour trinitaire ; au-delà, l'Eglise, qui se déploie à partir du Christ au coeur

(15) *Ibid.* 230.

(16) Paru en 1977.

(17) *Ibid.*, 7.

(18) *Ibid.*, 318.

de l'ordre concret de la création, du péché et de la grâce, dans une communauté d'états ; et enfin l'homme, qui vient à Dieu et à soi-même en se laissant envoyer dans l'état prévu pour lui par Dieu.

*Christlicher Stand* est une méditation, une réflexion approfondie et systématiquement construite sur le motif central des exercices, le *choix*. Ce qui est introduit par Ignace de manière on ne peut plus brève est ici exposé dans une grande continuité théologique, et son contenu explicite est adéquatement éclairci. Le procédé caractérise le commerce entretenu par Balthasar avec les textes ignaciens. Il se rencontre aussi dans des textes plus courts (19).

b. « *Trois formes d'abandon* » (20).

La véritable attitude fondamentale de la créature face au Dieu qui choisit et appelle est celle de l'abandon (*Gelassenheit*) ou — ce qui revient au même — de l'« *indiferencia* », c'est-à-dire de la disponibilité. Balthasar l'a fréquemment analysée, et il l'a fait expressément, peu d'années après, par un retour aux exercices d'Ignace dans l'essai *Trois formes d'abandon*. Cette triple forme renvoie d'abord à l'abandon du chrétien qui fait les exercices, puis à l'abandon ou à la disponibilité de Marie, qui est toujours invoquée dans les *Exercices comme* médiatrice de la prière, et enfin à l'abandon de Jésus-Christ, qui a vécu dans l'obéissance envers le Père. Il est caractéristique de l'intelligence qu'a Balthasar de l'« *indiferencia* » ignacienne que ces trois formes d'abandon soient traitées dans leur succession et leur unité : comme attitude de la créature, elle se trouve *mutatis mutandis* dans des humains particuliers, en Marie, à partir d'Elle dans l'Eglise, puis dans Jésus-Christ, le Fils du Père fait homme. En fait, les trois formes ont une unité et renvoient l'une à l'autre.

L'abandon est la disposition sans laquelle celui qui pratique les exercices ne peut pas accomplir le choix. Dans la « *première semaine* » comme « *de la seconde à la quatrième semaine* », il est question de l'« *indiferencia* ».

« *Les Exercices appliquent toute la 'première semaine' à se libérer des désordres du péché, acte par lequel la lumière du jugement divin, du sérieux absolu de la Croix entre, peut-être pour la première fois, dans une vie. Cependant cette première semaine de purification n'est pas une fin en soi mais une préparation : la destruction de toutes les illusions construites et édifiées sur l'apparence de forces personnelles, l'humiliation jusqu'à la vision de sa propre perte — si l'existence n'était pas toujours suspendue au fil indéchirable de la*

*grâce de Dieu (n° 71). La contemplation des péchés ne produit pas seulement un grand vide, elle ouvre un abîme, et permet, par une profonde terreur devant ses propres désordres, la nostalgie du véritable ordre de vie. La première cadence du rythme des Exercices est atteinte au double sens de disposer : au premier sens, se disposer (par l'indifférence) à ce que le second sens peut établir — que Dieu dispose de moi.*

*De la seconde à la quatrième semaine, c'est ce second aspect qui se réalise : dans la contemplation de la vie, de la passion et de la mort de Jésus, dans l'acte de Le suivre de situation en situation, son choix surviendra et sera compris de moi — du moins si je ne suis pas sourd à son appel' (n° 91). Il choisit ; nous choisissons ce qu'il choisit pour nous. Nous savons maintenant 'comment nous devons nous préparer' (disposer) pour pouvoir parvenir à la perfection, dans cet état ou cette vie que Dieu notre Seigneur nous donne pour le choisir (nos diere para eligir)' (n° 135). Nous sommes créés depuis l'éternité par Dieu pour ce choix suprême ; en choisissant ce que Dieu choisit, nous réalisons notre propre idée telle qu'elle est en Dieu, et telle est la plus haute liberté» (21).*

Si l'« *abandon* » avait été compris dans la piété patristique et médiévale comme une attitude généralement caractérisée par la passivité, elle se métamorphose chez Ignace en une « *indifférence active* », qui demeure dans une écoute attentive face à l'appel attendu de Dieu, et qui est en même temps prête à se laisser envoyer dans l'action (22).

*L'indiferencia*, face à l'appel que Dieu prononce, se métamorphose en obéissance. Dans les *Exercices*, il est explicitement question de l'obéissance en tant que telle dans les « *règles sur le sens de l'Eglise* » (23), dans les constitutions qu'Ignace a élaborées pour la Compagnie de Jésus, tandis que dans ses lettres, l'obéissance est mise en avant plus fortement encore.

« *Chez Ignace, la 'théologie de l'obéissance' naît sans aucun doute de la troisième semaine d'exercices (qui se déploie à vrai dire dans la contemplation de l'appel et dans les 'trois formes de l'humilité') comme la noble passion de servir précisément le Seigneur crucifié dans sa faiblesse ('règle 11') et donc d'exprimer ainsi en soi aussi concrètement que possible l'Esprit 'de la vraie fiancée de notre*

(19) Cf. l'exposé du motif du « choix » dans d'autres textes, p. ex. dans *Theodramatik*, II / I, 278 ; « *Endliche Zeit innerhalb ewiger Zeit* », dans *Homo creatus est* (Skizzen 7ur Theologie, V), 1986, 38 - 51.

(20) *Ibid.*, 31 - 37.

(21) *Ibid.*, 32 s.

(22) *EB* 352 - 370,

(23) Cf. *Herrlichkeit*, III / I, 1965, 465.

Seigneur Jésus, qui est ici notre sainte Mère, l'Eglise hiérarchique', en assumant la disponibilité de l'obéissance envers elle. (n° 353)» (24).

c. « Aimer l'Eglise ? » (25).

Un chapitre célèbre des *Exercices* est constitué par les « règles pour acquérir le véritable discernement que nous devons avoir dans l'Eglise militante » (n° 352-370). Dans le grand essai « Aimer l'Eglise ? » (*Die Kirche lieben ?*), Balthasar a exposé la signification et les limites du sens de l'Eglise et ainsi présenté le contenu théologique essentiel des règles ignaciennes. Par là, il a manifesté par-dessus tout que le caractère « marial » de l'Eglise rappelé par Ignace dans les règles 1 et 13 peut seul permettre le « oui » à l'Eglise concrète. Dans les règles, Ignace énumère

« toute une litanie de réalités catholiques que l'on doit 'louer' : toutes les choses qui ont été jetées par-dessus bord par la Réforme : la réception fréquente des sacrements, les prières liturgiques, les conseils évangéliques et les vœux qui les concernent, les reliques, les prières des stations, les pèlerinages, les indulgences, les jubilé, les croisades, l'allumage des cierges dans les églises, les jeûnes, la pénitence publique, les ornements d'église, la vénération des images, etc. Si l'on y regarde de plus près (et si l'on remarque aussi l'humour fulgurant de cette énumération), il s'agit d'une attitude fondamentale : la disposition obéissante face à 'la véritable fiancée du Christ, qui est notre sainte Mère, l'Eglise hiérarchique', et la promptitude 'de l'esprit toujours prêt à la défendre et à ne jamais lui résister — et cela même dans l'incompréhension (n° 362), qui ne peut pas être effectivement surmontée par une contestation ouverte, mais seulement par un sage engagement personnel. Le paysage et l'atmosphère ne sont pas défendus dans leur matérialité crue, mais en tant qu'espace vital autour de la maison maternelle, et à elle destiné ; et il est caractéristique qu'Ignace ne parle pas d'amour pour l'Eglise, mais de disponibilité envers elle, manifestement pour être introduit en personne dans son amour pour le Christ — et dans l'amour du Christ pour tous les hommes (26).

Mais Balthasar se souvient également du caractère « pétrinien » de l'Eglise, dans les textes où est en question la mise en valeur du sens de l'Eglise. La dimension mariale et la dimension pétrinienne constituent à elles deux tout le cœur de l'Eglise fondée par le Christ.

« Dès que l'obéissance est passée au premier plan pour le fondateur et pour ses premiers compagnons, tandis que la nouvelle

disponibilité totale du chrétien s'offre expressément à la hiérarchie visible de l'Eglise comme un instrument utilisable, le pape devient l'administrateur de cette disponibilité, le véritable 'supérieur général' de la nouvelle société, et celle-ci devient l'outil remarquable de la Contre-Réforme catholique. Sans renier la devise universelle : 'trouver Dieu en toutes choses', ces choses deviennent désormais, par une marque particulière, l'affaire de l'Eglise militante. Si le premier noyau des Exercices était le 'discernement des esprits' en vue du vrai choix de la volonté de Dieu sur ma vie, son dernier mot est l'alabar, la louange, l'approbation, l'affirmation fondamentale des réalités de l'Eglise : Ignace loue 'la vraie fiancée du Christ notre Seigneur, qui est ici notre sainte Mère, l'Eglise hiérarchique', il la loue avec un léger accent d'humour, et toujours avec une sage humilité (27).

En somme, chez Ignace, le « sens de l'Eglise » reçoit originairement son actualité du contexte du « choix ». Il doit par-dessus tout en venir soudain à l'instant où il faut choisir l'« état », c'est-à-dire la « vie » où l'on doit servir Dieu et l'homme (n° 170). Balthasar a aussi fait mention de ce point juste au début de son livre « L'état de chrétien » (28). Le « sens de l'Eglise » n'exclut pas pour Balthasar la critique de l'Eglise. Mais celle-ci n'est juste et n'est fructueuse que si elle s'enracine dans l'identification avec la véritable essence de l'Eglise instituée par Jésus-Christ.

d. « Deux manières de croire » (29).

Dans une étude de 1987, Balthasar a comparé deux « manières de croire » l'une avec l'autre, celle de Martin Luther et celle d'Ignace de Loyola. Tous deux recherchaient, à travers toute la tradition et l'institution de l'Eglise, une rencontre immédiate avec Jésus-Christ, pour rénover leur propre vie à partir de l'expérience de son œuvre de salut « pro me » 'pour moi'. Martin Luther découvre la signification du salut de Jésus-Christ « pour moi » à partir de la doctrine paulinienne de la justification, se dérobant devant la contemplation de la vie de Jésus, d'où provient pourtant le contenu concret de l'obéissance dans l'imitation. Ignace au contraire permet que s'accomplisse l'abandon à l'appel de Dieu dans le contexte de la contemplation de la vie de Jésus. Cette position se montre avec la plus grande clarté dans le n° 53 des *Exercices*. Balthasar écrit à ce sujet :

(24) « Christologie und christlicher Gehorsam », dans *Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie, IV), 1974, 133 - 161, cit. 160 n. 16.

(25) *Ibid.*, 162 - 200.

(26) *Ibid.*, 188.

(27) Herrlichkeit, III / 1, 462 s.

(28) *Christlicher Stand*, *ibid.*, 7.

(29) Dans *Spiritus Creator* (Skizzen zur Theologie, 111), 1967, 76 - 91.

La correspondance entre le maître qui appelle et le disciple qui suit « provient de la foi paulinienne dans la substitution du pécheur sur la croix (moriendum pro meis peccatis 'en mourant pour mes propres péchés' n° 53) et du dialogue (colloquium, n° 53-54 ; 61; 63) entre le Seigneur, l'ami crucifié par amour, et le sans-amour, l'infidèle que je suis. De ce pro me accentué avec la plus grande force, la question surgit immédiatement ; 'quid ego agere debeam pro Christo ? 'que devrais-je faire pour le Christ ?' (n° 53), question qui ne peut recevoir de réponse qu'ensuite, au moment où l'appel retentit d'une manière inconcevable (n° 95sq.), lorsque le pécheur au rebut doit, par la pure grâce de la foi (et non par une synergie !), devenir, contre toute attente, utilisable pour le Seigneur » (30).

Ignace ne nous fait pas seulement contempler le Christ en croix, mais aussi le Christ tel qu'il le rencontre dans les nombreux mystères de sa vie. L'exégèse biblique moderne a certes d'abord ébranlé la confiance dans les textes des Évangiles, mais elle a ensuite rendu possible la transparence, à la lumière de Pâques, du contenu des mystères énoncés, par exemple lorsqu'elle parle de la « christologie implicite » de la vie de Jésus, comme le font depuis quelque temps les exégètes récents. Balthasar tient pour enrichissant cet apport de l'exégèse biblique moderne, afin d'accéder aux requêtes d'Ignace.

« Si les Exercices spirituels, dans leur contemplation de la vie de Jésus, accordent, à la manière du moyen-âge tardif, de l'importance à une peinture fortement imagée des scènes, c'est uniquement de façon à rendre personnellement saisissable par chaque retraitant la pleine concrétude de l'appel à le suivre. C'est vers le même but que tendent tous les exercices destinés à acquérir l'indifférence comme disponibilité. On peut également dire que dans l'Église catholique, il n'y a nulle part un sens plus fort des exigences fondamentales de l'exégèse théologique présente, que dans l'exigence de Loyola à placer l'homme face à la parole de Dieu dans une décision de vie eschatologique, pour l'engager d'une manière adéquate à vendre tous ses biens — pour tout trouver dans l'acte de suivre Jésus. » (31).

La contemplation des mystères de la vie de Jésus doit, selon les indications d'Ignace, survenir en faisant appel aux dernières ressources de tous ses sens et de toutes ses forces. A la fin du jour — selon sa recommandation — doit avoir lieu encore une fois expressément une « applicatio sensuum ».

« L'application des sens qui clôt chaque thème de méditation dans les Exercices ignaciens ne se tourne pas vers la figure concrète aperçue dans l'Évangile (n° 121-125): Ignace pense au contraire

explicitement que nous devons `voir les personnes avec le regard intérieur, dans la méditation et la contemplation', `écouter ce qu'elles disent' et `embrasser et baiser les lieux où les personnes marchent ou s'établissent', et par de telles expériences des sens, parvenir à humer et goûter 'la senteur et la douceur infinie de la divinité'. Ignace ne parle donc pas (comme Origène et Bonaventure après lui) de `sens spirituels' qui se développent dans l'âme lorsque les sens charnels ont été apaisés. L'homme est unité d'esprit et de chair et toutes ses puissances sensibles sont, selon Thomas d'Aquin, portées par la seule et unique âme spirituelle : elles ont donc en elles-mêmes une dimension spirituelle, une dimension de grâce, puisque l'homme a été saisi par la grâce et par les dons de l'Esprit Saint. » (32).

Un exposé complet de la doctrine ignacienne de l'*applicatio sensuum* (en relation à sa préhistoire et à l'histoire de sa réception) se trouve dans le tome I de *La Gloire et la Croix*, où il est question en général de la perception croyante de la figure de la révélation. L'« application des sens » dans les *Exercices* a pour sens de rendre familier dans toutes les couches de son être celui qui les suit (et qui choisit) avec la manière d'être de Jésus-Christ, si bien que le choix peut dès lors se diriger concrètement vers Jésus-Christ. Balthasar remarque une formule d'Ignace qui s'y rapporte :

« La contemplation de la première vie de Jésus met également le doigt sur la suite, souffrant toute injustice, toute infamie, toute pauvreté, sur le sommet des exercices dans un choix de vie abandonné, qui exige 'la plus parfaite humiliation', laquelle consiste en ce que je désire, avec le Christ pauvre, la pauvreté plus que la richesse, avec le Christ infâme, l'infamie plus que l'honneur, et que j'aspire plus à être considéré comme un sot, ou un fou à cause du Christ, qui fut d'abord regardé comme tel, que comme sage et habile en ce monde » (33).

#### e. Discernement des esprits

Dans les *Exercices*, il y a deux séries de « règles pour le discernement des esprits » (n° 313-327 ; 328-336). Balthasar s'en est aussi occupé (34), par dessus tout dans le troisième tome de la *Theologik* (Théo-logique), qui déploie comme une totalité la théologie de l'Esprit Saint. Dans le chapitre où il est question de l'oeuvre de l'Esprit dans l'Église, il se trouve une longue section sur le discernement des esprits, où l'auteur rappelle les règles ignaciennes

(30) *Ibid.*, 86.

(31) *Ibid.*, 90.

(32) « Vom Schauverm igen der Christen », dans *Homo creatus est*, *ibid.*, 52 - 60, cit. 54 s.

(33) *Herrlichkeit*, III / I, 495.

(34) Cf. p. ex. *Herrlichkeit*, I, 1960, 296 s.

(35). Pour Ignace lui-même, être mu par les esprits fut le commencement de son chemin spirituel. Du point de vue du choix de la volonté de Dieu, il s'agissait de discerner les esprits, acte grâce auquel les expériences et les textes d'autres maîtres dans la vie spirituelle pouvaient être ressaisis. Il écrit donc, après avoir rappelé en résumé le contenu des règles :

« Tous ces préceptes sont principalement orientés vers *k* processus central des exercices, le choix du chemin de vie préparé par Dieu pour chaque homme, choix dans lequel doit retentir l'accord entre la liberté divine et la liberté humaine : nous devons `pouvoir parvenir à la perfection dans cette vie ou cet état que Dieu notre Seigneur nous envoie' (n° 135). Cette délicate harmonie, pure et limpide (*pura y limpida*) correspondance menacée par l'impureté humaine, harmonie, à la fois de l'appel divin et de l'écho humain les plus libres devait — telle est l'exigence principale des exercices — n'être troublée par rien, lorsqu'elle serait acquise en pleine vérité. »

(36).

Ignace a prévu que celui qui suit les exercices se confie à l'accompagnement et à la direction de celui qui les donne. La tâche de celui-ci, selon Balthasar, est de faire prévaloir l'Esprit de Dieu dans le procès du discernement des esprits, dans la mesure où il le rencontre dans les réalités concrètes de l'Eglise comme organisation.

« Apparemment, ce discernement des esprits est tout à fait subjectif, et il est pour cette raison interdit à celui qui donne les exercices de mêler ses propres opinions au dialogue entre Dieu et l'âme (n° 15). Cependant, puisqu'il faut choisir une vie à l'intérieur 'du domaine de notre sainte mère l'Eglise hiérarchique' (n° 170, 353), *k* contrôle de cette subjectivité par l'objectivité de l'Eglise officielle doit trouver une place inamissible, incarnée par celui qui donne les exercices, lequel doit, à partir de la connaissance ecclésiale du discernement des esprits, mettre à l'épreuve, de son côté, la première appréhension du discernement faite par le retraitant (n° 8 -10, 14). Il ne suffira pas de dire simplement que 'la raison humaine suffit, aidée toutefois par la lumière de la foi, qui provient elle-même de Dieu, et l'une ne peut pas contredire l'autre, car nécessairement le vrai concorde avec le vrai' (Directoire de 1599, 28, 5). On devra décrire cette 'lumière de foi' encore plus précisément comme une grâce conférée à celui qui donne les exercices, un don de discernement venu de l'Esprit Saint même. Ce don est lié à l'esprit objectif de la charge dans l'Eglise, si bien qu'ici en fait l'esprit subjectif et l'esprit objectif ne

(35) *Theologik*, III, 1987, 360 - 362.

(36) *Ibid.*, 361. Un travail fondamental et portant aussi sur des aspects concrets et actuels du problème a été publié sous le titre « Vorerwagungen zur Unterscheidung des Geistes », dans *Pneuma und Institution*, *ibid.*, 325 - 339.

peuvent pas se contredire, au cas où tous deux prêtent l'oreille aux dons de l'Esprit Saint » (37).

### 3. Situation des Exercices dans l'histoire de la théologie

Dans tous les travaux de Balthasar concernant les *Exercices*, il est remarquable qu'il les situe à l'intérieur de l'histoire de la théologie et de la spiritualité. Parfois, le cadre est très étendu, parfois il comprend une période très étroite.

a. « *Homo creatus est* » (38).

Le « *Principe et fondement* » des Exercices commence avec la phrase : «/homme est créé pour louer Dieu notre Seigneur, pour l'honorer et *k* servir, et pour sauver ainsi son âme (n° 23). Dans l'essai « *Homo creatus est* », Balthasar explique cette phrase en la plaçant dans le contexte plus vaste de l'histoire de la philosophie et de la théologie. Il est question pour lui de montrer que, dans les *Exercices* d'Ignace, la vision chrétienne de Dieu et de l'homme est énoncée avec une clarté nouvelle et inouïe. Les contours vétéro-testamentaires et néo-testamentaires de la compréhension de Dieu et de l'homme reprennent leur place sans déformation, après qu'ils ont été marqués pendant de nombreux siècles par des confrontations avec des interprétations philosophiques fortement accentuées. La phrase qui ouvre le « *Fondement* » dit doublement le sens de l'être de l'homme : d'une part qu'il loue Dieu, l'honore et le serve, d'autre part qu'il sauve son âme. Dans la seconde fin résonne un motif qui a une longue histoire pré-chrétienne aussi bien que chrétienne. D'après lui, l'origine et la fin de l'homme sont comprises à partir de son désir nostalgique du bonheur. Le platonisme de Platon et de Plotin, puis la tradition idéaliste de la métaphysique occidentale ont procédé de la sorte. Les théologiens chrétiens se sont orientés de tout temps vers ce modèle de pensée et de vie, qui met l'accent sur le mouvement d'eros, de transcendance propre à l'esprit humain et qui l'entraîne au-delà de toute réalité terrestre, finie. Balthasar nomme avant tout à ce propos Augustin, Grégoire de Nysse, Thomas d'Aquin, et dans notre siècle Joseph Maréchal et ses élèves. Quelles que soient les différences entre leurs philosophies et leurs théologies, ils se rencontrent pour considérer l'expérience de Dieu comme ce qui satisfait leur désir nostalgique du bonheur. Et il ne faut pas exclure, à la limite, que fin et moyens ne s'intervertissent, et que Dieu ne devienne le moyen

(37) *Ibid.*, 361 s. Cf. aussi « *Autorität* », dans *Klarstellungen*. Zur Prufung der Geister, Herder (TB 393), Freiburg, 1971, 80 - 87, cit. 85 s.

(38) Dans le volume du même titre, *ibid.*, II, 25

d'atteindre le bonheur désiré. Si cela se produit, l'homme devient la mesure de toutes choses, et la théologie devient anthropologie.

Le « *Fondement* » des *Exercices nomme* bien comme destination de l'homme sa tendance vers le salut et le bonheur, mais c'est seulement à la seconde place. A la première se trouvent la louange et le service de Dieu. Ces positions et ces actions caractérisent la conception biblique de l'homme, d'abord dans l'Ancien Testament — les Psaumes le mettent parfaitement en évidence, mais également, par la suite, dans le Nouveau Testament et dans ce qu'il dit de Jésus-Christ. En effet, sa vie et sa mort sont tout entières louange, honneur et service. Elles s'accomplissent dans la mort sur la croix. La ligne qui conduit à la croix est une ligne descendante. La distance, par rapport au Père, du Christ devenu homme et finalement crucifié, distance que la pensée ne peut suivre que dans une théologie de la Trinité, est l'ultime condition de possibilité de l'autonomie voulue par Dieu pour l'homme comme créature et de sa distance par rapport à son Créateur. L'homme vit sa situation de l'être créé de façon correcte quand il vit dans la louange, le respect et le service de Dieu et qu'il se laisse en même temps envoyer avec Jésus vers le service de son prochain. Ignace a mis clairement à la première place la théologie et l'anthropologie qui pensent à partir de la descente de l'agape, et remis à une place secondaire la théologie et l'anthropologie de l'eros ascendant. Tandis que les théologiens médiévaux étaient encore occupés à équilibrer ces deux théologies et anthropologies, on voit sans équivoque où Ignace place le centre de gravité. Il est en outre significatif qu'il ne laisse pas simplement tomber la ligne de l'eros, mais qu'il la remplace dans le tout. Le monde de la pensée médiévale en reste tout entier

« à la tentative d'un équilibre entre l'idée biblique de l'honneur rendu à Dieu et l'idée antique de la béatitude en Dieu. Ignace s'élève au-dessus de cela, en décrivant la louange, l'honneur rendu, le service, comme la fin de la création (même dans la phrase qui conclut le *Fondement*, et selon laquelle l'homme indifférent doit choisir 'ce qui nous conduit le mieux à la fin pour laquelle nous sommes créés'), et il n'indique que dans une courte phrase annexe, et comme en passant, que l'homme, en agissant ainsi, 'sauve son âme, obtient le salut. Il faut aussi souligner qu'Ignace demande avec beaucoup d'insistance que, pour obtenir cette indifférence qui est le présupposé de la pure louange et du service par pur respect, on dépasse toutes les tendances égoïstes, et que tout cet effort, d'un bout à l'autre des *Exercices*, a pour but de faire que je choisisse aussi ce que Dieu choisit pour moi (n° 135), — à savoir que je choisisse, par amour généreux pour Dieu (n° 5), la louange, l'honneur rendu, le service comme buts de ma vie. Il peut ainsi juxtaposer « amour et louange », (n° 15), 'aimer et servir' (n° 233), 'en tout aimer et servir' (n° 303), et dire les deux mots d'un même souffle. Comme le psalmiste qui loue et sert Dieu à dans l'oreille le Shema (Deutéronome 6, 4) comme commandement principal, de même, chez

*Ignace l'amour de Dieu est caché dans tous les exercices, et pourtant activement présent, mais de telle sorte qu'il s'oriente en action et en pensée toujours vers Dieu et sa gloire (car toutes les formes de prière et de choix des exercices sont une action au sens éminent, comme il est manifeste d'après la comparaison avec les exercices physiques, dans la première annotation préalable). L'amour n'apparaît de façon thématique comme la réalité ultime que dans la 'Contemplation pour acquérir l'amour' (n° 230 - 237), texte dans lequel le concept de 'bonheur' est encore passé sous silence. Car celui-ci n'a pas besoin d'être formulé, puisque tout le bonheur de l'homme se trouve déjà clairement dans le 'reçois' (n° 234) qui répond à l'amour débordant de Dieu. Si quelqu'un a établi Dieu comme sa propre demeure, parce qu'il lui rend tout ce qu'il a reçu, que peut-il désirer de plus ? Donne-moi ton amour et ta grâce, cela me suffit' (39).*

De la sorte, Ignace remonte en-deçà de la théologie patristique et médiévale, et, ce faisant, il a donné par là une nouvelle valeur à la pensée biblique. Si l'on jette un regard sur tout ce processus de la pensée, il apparaît, selon Balthasar, qu'Ignace, dans l'histoire des efforts pour adapter adéquatement l'une à l'autre la métaphysique occidentale et la théologie chrétienne, a une importance décisive, puisqu'il libère la théologie et l'anthropologie de leur encerclement par la philosophie, qu'il n'abandonne pas pour autant celle-ci, mais qu'il l'introduit dans une vision d'ensemble primordialement théologique (40).

b. « *Ignace de Loyola et la gloire baroque de la représentation* » (41).

Pour Balthasar, Ignace de Loyola a une importance éminente dans l'histoire de la théologie spirituelle. Il a reçu de fortes influences de la part de la tradition du Moyen Age tardif, mais il a aussi posé de nouveaux accents d'une façon décisive. Ceux-ci concernent en particulier la compréhension de l'« *abandon* » et de l'« *indiferencia* ». Tandis que les grands représentants de la piété médiévale, qu'Ignace connaissait à partir de lecture des méditations sur la vie de Jésus de Ludolphe de Saxe, de la « *Sequela Christi* » et de l'« *Ejercitoria de la vida espiritual* » de Garcia de Cisneros, comprenaient cette attitude fondamentale comme une « *vacuità* » ou une disponibilité au « *dépassement de tout le créé vers l'immédiateté de Dieu* » (42), elle inclut pour Ignace, et c'est nouveau, une co-existence et une co-opération de l'homme avec le Dieu tout-puissant et créateur de toutes

(39) *Ibid.*, 23 s.

(40) Cf. aussi, dans le même sens, « 'de arriba' », *ibid.*, 26 - 30.

(41) *Herrlichkeit*, 111 / 1, *ibid.*, 455 - 466.

(42) *Ibid.*, 456.

choses. Entre Dieu et l'homme se déploie l'« *analogia entis* », c'est-à-dire l'« *analogia libertatis* ». Balthasar a décrit comme suit ce pas que fait Ignace au-delà de ses prédécesseurs :

Il est tout à fait décisif qu'Ignace, qui a centré sa pensée sur l'abandon dans toute sa radicalité chrétienne, n'ait pas repris sa formulation métaphysique par les allemands, et d'abord par Eckhart. L'abandon chrétien n'implique pas, même lorsqu'il est pensé et vécu sans restriction, le schéma antique de la forme (Dieu) et de la matière (créature). L'indifférence n'a donc pas besoin de s'exercer dans le sens de l'anéantissement de l'être propre et de la volonté propre de la créature, direction que la spiritualité a prise plus ou moins fort d'Eckhart à Fénelon, sous le signe d'un monothéisme caché — pour ne pas dire d'un panthéisme à l'oriental. Le vrai mystère de la révélation chrétienne est bien plutôt qu'il faut rechercher l'accomplissement du royaume de Dieu, 'Dieu tout en tous; 'Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi; comme l'agir total de Dieu dans la coopération de la créature — dans l'abandon, le don, le service. Aussi longtemps que cette coopération ne peut plus rester auprès de l'indifférence comme pur laisser-faire, c'est bien plutôt la volonté particulière de Dieu (qui doit être saisie et poursuivie activement) qui doit être aussi cherchée activement. Alors, l'abandon, qui se trouve chez les Rhénans à la fin, est chez Ignace au commencement, et il se surélève, dans la deuxième semaine des exercices, par l'événement central du « **choix** », qui consiste en ce que l'homme, dans l'analogie de la liberté entre Dieu et l'homme, choisit 'ce que Dieu notre Seigneur nous envoie pour le choisir', en ce qu'il accomplit spontanément et de bon gré ce choix particulier qui est échu pour nous dans l'éternelle liberté de Dieu » (43).

La pensée et l'oeuvre d'Ignace ont eu un impact immense. Cependant, on ne parvint pas dans tous les domaines à correspondre à l'intention fondamentale d'Ignace. Ce fut le cas, par excellence, dans la grande culture baroque. Des points de vue étroits s'installèrent là où il s'agissait de répondre aux nouvelles prétentions des Réformateurs. Du point de vue théologique (Bellarmin) et pastoral, le souci de rendre visible le visage de pauvreté de l'Eglise resta trop à l'arrière-plan (44). Le principe d'une indifférence active fut reçu, en règle générale, de façon unilatérale par les maîtres spirituels et dans les écoles de la Compagnie de Jésus. Les uns saisirent l'élément « *indifférence* » et l'expliquèrent au sens de la tradition mystique (L. Lallemand) ; les autres se concentrèrent sur l'élément « *actif* » et le comprirent comme une ascèse orientée vers l'efficacité.

(43) *Ibid.*, 457 s.

(44) *Ibid.*, 463 s.

« L'être indifférent, offert au Dieu qui choisit, pouvait très facilement être réinterprété selon la tradition, avant tout selon la tradition 'mystique' qui était partout vivante. Ignace avait déjà eu à lutter de son vivant contre elle (P. Araoz et les contemplatifs et quietistes espagnols), tandis qu'elle atteignit plus tard, avec la doctrine du P. Balthasar Alvarez (dont P. de Ponte écrit la biographie) et la « *Doctrine spirituelle du P. Louis Lallemand et de son école, une hauteur subtile. Si la véritable attention aux appels divins, aux motions et aux dons du Saint-Esprit passait à juste titre au premier plan, cette étroitesse de vue se transformait traîtreusement en une inquiétude anxieuse sur la contemplation personnelle et en un retrait devant l'exigence apostolique active : l'action et la contemplation sont de nouveau séparées de façon dualiste au sens de l'ancien monachisme et de la mystique allemande, et la prééminence de la contemplation passive est défendue dans un sens littéral. La suspicion et la condamnation de la tendance 'mystique' par la direction de l'ordre encouragea l'autre extrême, qui mettait l'accent avec une certaine justesse sur la spontanéité de l'agir humain dans l'analogie de la liberté et de l'élection. Si bien que la parole revint à l'ascèse active (représentée par le 'Guide de perfection' de P. Rodriguez), et que l'indifférence ignacienne, comme action, fut, par une conséquence inopinée, mais nécessaire, comprise de travers comme indifférence stoïcienne ou bouddhiste. Cette caricature se reconnaît à la distance prise envers le monde comme création, et à l'élévation, qui se fait passer pour éthique, au-delà de tout rapport au prochain, évalué comme trompeur, insignifiant, peut-être dangereux, ce qui menace toute rencontre authentiquement chrétienne du Je et du Tu. Ces deux excroissances possibles sont deux formes de fuite hors du charisme étroit et escarpé qui avait été donné à Ignace » (45).*

On peut aussi reconnaître, à partir de ce texte, qu'il appartient à la spiritualité ignacienne de comprendre l'action et la contemplation comme étroitement liées l'une à l'autre. Celui qui suit les exercices rencontre dans sa contemplation un Dieu qui « *oeuvre* » (46), qui choisit l'homme qui se tourne vers lui et l'envoie, dans un effort commun, aux hommes et au monde (47). Selon Ignace, l'homme est axé sur ce double événement de contemplation et d'action (48).

(45) *Ibid.*, 465 s.

(46) Cf. la méditation des *Exercices*, « pour obtenir l'amour » *EB* 230 - 237, surtout 236.

(47) Cf. la méditation des *Exercices*, « du règne du Christ », *EB* 91 - 100.

(48) Balthasar n'a cessé de repenser et de réexposer cette coïncidence des deux actes. Cf. « *Aktion und Kontemplation* », dans *Die katholische Schweizerin*, 29 (1942), 115 - 120; « *Aktion und Kontemplation* », dans *Geist und Lehen*, 21 (1948), 361 - 370, réimprimé dans *Verhum caro* (Skizzen zur Theologie, I) 1960, 245-249 ; « *Jenseits von Aktion und Kontemplation ?* », dans *Pneuma und Institution*, *ibid.*, 288 - 297 ; *In Gotes Einsatz lehen*. 1971, surtout 53 - 56.

### III. La théologie dans l'esprit des Exercices

Non seulement Balthasar n'a cessé d'expliquer de nouveaux textes et motifs des *Exercices* de saint Ignace, ainsi que leur arrière-plan théologique, mais il a formé son propre projet théologique à partir de l'esprit des *Exercices*. Que tel soit le cas, il le dit ici ou là, mais, en règle générale, cela reste passé sous silence. Toutefois, celui qui connaît les *Exercices* d'Ignace rencontre en réalité à chaque pas ses décisions fondamentales dans le projet théologique de Balthasar. L'ensemble de l'oeuvre a une étendue inhabituelle. Au centre se trouvent, à côté de cinq volumes d'« *esquisses pour une théologie* » (49), les nombreux volumes de la trilogie, c'est-à-dire de la « *théo-esthétique* », de la « *théo-dramatique* » et de la « *théo-logique* » (50). 11 n'est pas facile de résumer brièvement le contenu de tous ces volumes. Il pourrait suffire de faire la tentative de nommer la pensée centrale par laquelle tout a été formé, de la manière dont Balthasar lui-même, l'a fait dans l'Épilogue, paru depuis peu (51), et d'en rapprocher l'intuition fondamentale d'Ignace.

L'élément décisif pourrait bien être ce que l'on pourrait résumer sous le terme d'« *analogia libertatis* ». Cette expression, « *analogie de la liberté* », est composée sur le modèle de l'« *analogie de l'être* ». Celle-ci désigne la compréhension traditionnelle de la relation spécifique entre Dieu et le monde, le Créateur et la créature, dans l'horizon de la question de leur être. L'« *analogie de la liberté* » signifie également la relation de Dieu et du monde, du Créateur et de la créature. Mais l'être comme liberté est compris de telle manière qu'il en est question seulement dans la réciprocité de la liberté infinie, divine, et de la liberté finie, humaine. Le déplacement d'accent de la question de l'être à celle de la liberté doit avoir reçu sa première impulsion avant tout de sa rencontre avec la pensée d'Ignace ; en elle, en effet, ce qui est en question est le vis-à-vis central de l'homme libre et du Dieu libre dans l'acte du choix. Une théologie tirée de l'exigence de l'« *analogie de la liberté* », cela signifie aussi une réciprocité dans l'apparition de l'action imprévisible du Dieu trinitaire à l'égard du monde, et l'accent mis sur la participation mariale, ecclésiale et personnelle, sous le signe de l'« *indiferencia* », c'est-à-dire de l'imitation du Christ. L'« *analogie de la liberté* » décrit le programme de la réélaboration complète de toute la théologie chrétienne, qui n'apparaît en vérité réalisable que dans le dialogue avec la grande tradition de la théologie chrétienne. La question décisive devant laquelle une telle théologie se trouve finalement placée s'énonce ainsi :

(49) Il s'agit des volumes *Verbum Caro* (1960), *Sponsa Verbi* (1961), *Spiritus Creator* (1967), *Pneuma und Institution* (1974), *Homo (reatus est)* (1986).

(50) Ces volumes parurent entre 1961 et 1987.

(51) 1987.

comment est-il possible que la liberté humaine puisse se développer jusqu'à la possibilité de se refermer sur elle-même contre Dieu, et qu'en même temps Dieu respecte à tel point les voies de l'homme qu'il les intègre dans sa vie, pour les respecter aussi bien que pour les sauver ? Balthasar a placé au centre de son oeuvre une théologie trinitaire de la Croix pour répondre à cette question. Par la Croix, Dieu reste, face au drame de l'histoire, le Dieu de l'amour miséricordieux et glorieux.

Cette théologie prétend être une ontologie qui n'est devenue concrète que grâce aux Évangiles, et qui dépasse et contient à la fois l'ontologie développée par la philosophie occidentale. Les trois parties de la trilogie montrent comment les grands thèmes de la métaphysique occidentale ont été métamorphosés : la première thématise le concept de beauté, la seconde celui de liberté, la troisième celui de vérité.

LA théologie des *Exercices* d'Ignace n'est pas la seule impulsion qui ait donné son profil spécifique à la théologie de Balthasar, mais elle a pris sans aucun doute un poids particulier. Ainsi, la théologie ignacienne, au XX<sup>e</sup> siècle, a encore une fois pu apporter d'une manière éminente sa force inspiratrice dans le champ de la dogmatique.

Werner LÖSER, s. j.

(traduit de l'allemand par Olivier Boulnois)

(Titre original : a Die Exerzitionen des Ignatius von Loyola in der Theologie Hans-Urs von Balthasar »)

Werner Löser, né en 1940, prêtre de la Compagnie de Jésus. Professeur de théologie dogmatique à l'École de philosophie et de théologie St Georgen (Francfort sur le Main). A notamment publié : *Im Geiste des Origenes*. Hans-Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchengüter, Knecht, Francfort, 1976.

Antonio SICARI, o.c.d.

## Le travail d'une « théologie

### en totalité »

#### La théologie et la sainteté\*

**LE** thème *théologie et sainteté* fut abordé pour la première fois par Hans-Urs von Balthasar il y a exactement quarante ans dans un essai publié dans *Wort und Wahrheit* (1) et repris aussitôt après en France dans *Dieu vivant* (2).

Par la suite, en 1960, celui-ci fut développé et transformé, et vint ainsi prendre place dans le premier volume des *Skizzen zur Theologie*, intitulé *Verbum Caro* (3), traduit en Espagne en 1965 (4) et en Italie en 1968 (5).

Celui qui connaît la très vaste production ultérieure de l'auteur sait combien les préoccupations alors exprimées sont demeurées constantes dans sa pensée, et combien le

1 (Note dans l'édition italienne de cet article).

Nous étions en train de «boucler» ce numéro de *Communio* quand nous avons appris successivement la nomination du P. Balthasar comme cardinal, puis sa mort dans le Seigneur, survenue le dimanche 26 juin. Comme le notait le cardinal Ratzinger dans l'homélie de la Messe de *Requiem*, la douleur pour la perte d'un père et d'un maître est atténuée par la certitude de son arrivée au terme, par l'espérance assurée de l'accomplissement d'une existence qui a mis tous ses nombreux talents au service du Christ. L'article du P. Sicari, que nous publions ici, se présente comme une interprétation perspicace de la pensée et de l'oeuvre de Balthasar, et en même temps il est un hommage sincère et affectueux au fondateur de la revue, au père qui, par sa sagesse et sa prudence, en a été l'inspirateur au long de ces années. Avec la publication de cet article, c'est une nouvelle phase de l'histoire de notre revue qui commence : non plus sous la direction de Balthasar, mais dans son esprit. L'éditeur et les rédacteurs disent leur espérance de conserver et de faire connaître le grand héritage du P. Balthasar.

Les sous-titres sont de notre rédaction, ainsi que quelques soulignements destinés à faciliter la lecture du texte dense de cette conférence du P. Sicari (Note du traducteur).

(1) «*Theologie und Heiligkeit* », dans *Wort und Wahrheit*, 3 (1948), p. 881-896.

(2) «*Théologie et sainteté* », dans *Dieu vivant*, 12 (1948), p. 17-31.

(3) Einsiedeln, Johannes Verlag, 1960.

(4) Madrid, Guadarrama, 1965.

(5) Brescia, Morcelliana, 1968

P. Balthasar lui-même a tenté ensuite de mettre en application les solutions auxquelles il faisait alors allusion, jusqu'à la plus récente mise au point qu'il consacra à ce thème dans le sixième cahier de 1987 de la revue italienne *Communio* (6).

Est-ce que la théologie en général et les théologiens en particulier ont vraiment pris acte de ces interpellations, ou en ont-ils au moins saisi toute l'importance ? Ce serait là un autre problème que de répondre à cette question. Instinctivement on dira peut-être — puisqu'il s'agit de « sainteté » — que ce n'est pas à nous d'en juger. Toutefois, comme la « sainteté » demandée à la théologie et aux théologiens par le P. Balthasar est plutôt une question objective que subjective, et même « méthodologique » plus qu'ascétique et morale, il n'est ni présomptueux ni offensant de dire que le travail explicitement exigé alors n'a pas encore été accompli ; si l'on excepte précisément l'expérience de Balthasar lui-même, une expérience qui, à cet égard, est unique en son genre.

Et il nous faut bien avouer cela, alors même, qu'entre-temps, le Concile oecuménique Vatican II a eu l'intention de donner une forte impulsion au renouveau de la théologie.

Il vaut la peine, avant tout, de reposer les termes de la « question » tels qu'ils furent présentés dans ce premier article auquel nous nous référons.

« Ici, disait Balthasar, nous entendons le titre de théologien dans son sens plénier : comme celui d'un docteur dans l'Église, dont la charge et la mission consistent à expliquer la Révélation dans sa plénitude et dans son intégralité, par conséquent à considérer la dogmatique comme le point central de son activité » (7).

En tenant compte de cette définition (en particulier du fait que l'activité théologique est considérée au sens propre comme une « charge et une mission » ecclésiales), l'auteur observait que, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, il n'était pas difficile d'apercevoir, entre *savoir et vie*, une *unité* telle que les figures du « docteur », du « pasteur » et du « saint », se réunissaient normalement dans la même personne, de sorte qu'on assistât à la mise en relief de « personnalités totales ».

(6) «*Teologia e santità* », dans *Communio*, édition italienne, n° 96, 1987.

(7) *Verbum Caro*, édition italienne, p. 200.

Evidemment tous les docteurs ne furent pas des pasteurs et vice-versa, comme tous les docteurs, ou tous les pasteurs, ne furent pas des saints, et réciproquement. Cependant les personnalités les plus marquantes assumèrent comme naturellement toutes ces différentes charges et missions.

En particulier, pendant tout le premier millénaire, les grands théologiens du dogme sont également de grands saints : ils sont alors « théologiens en totalité ». Cela met bien en évidence quelques qualités essentielles à tout vrai travail théologique :

- La défense d'un « *concept de la vérité qui soit plénier* » (ou « canon de la vérité révélée ») tel qu'il est offert par l'Évangile. Selon ce concept, « *l'archétype de la vérité est la personne même du Christ, qui se désigne lui-même comme vérité* ». De sorte que « *cheminer dans la vérité* » est « *la modalité par laquelle les croyants sont mis en possession de la vérité* » (8).
- La *sûreté* de la doctrine : la « *totalité théologique* » donnait à l'enseignement de ces grands saints-théologiens « *une tranquillité profonde et assurée* » : nous dirions aujourd'hui une *fiabilité ecclésiale*.
- Le caractère *unitaire* des disciplines : dans leur production théologique, il est presque impossible de trouver trace de ce dualisme entre *théologie dogmatique et spiritualité* qui, au contraire, deviendra la caractéristique de toute la période qui fait suite à la haute scolastique.

## 1. L'histoire d'un divorce

La difficulté apparaît donc quand la théologie vient à rencontrer tout d'abord « l'abondance de la vérité philosophique » et ensuite tout le développement des sciences du monde de la nature et de l'esprit.

Chez les premiers grands théologiens de la scolastique mûre (Albert, Bonaventure, Thomas), la « *préoccupation pour la totalité* » reste fondamentale, au moins « *comme base et ambiance* » de leur travail, mais aussi comme force ou ligne directrices dans la progression de leur pensée. Ainsi la théologie réussit encore à transfigurer sacramentellement la science, qui

se fait de plus en plus autonome, et à l'irradier de l'intérieur, mais ensuite on assiste à la *séparation* toujours plus nette entre théologiens du dogme et spirituels, entre *théologie dogmatique* - et *spiritualité* :

- D'une part, la surcharge de philosophie profane éloigne les spirituels, pour lesquels l'étude de la théologie deviendra de plus en plus « *un exercice prolongé de pénitence* », et ils se mettront en chemin sur une *route secondaire* : celle de « *la science de la vie chrétienne* ».
- D'autre part, les théologiens du dogme se consacrent toujours davantage à fonder et à qualifier la théologie comme *science rationnelle face* aux autres sciences qui vont se développant. Et ils acquièrent une habileté de plus en plus subtile et satisfaite pour maîtriser à la fois les données de la Révélation et celles des sciences humaines.
- « *Le divorce entre théologie dogmatique et théologie spirituelle a ainsi menacé de stérilité tant la première que la seconde au cours de ces derniers siècles* » (9).

Avec beaucoup d'amertume, Balthasar lui-même fait cette observation : « *Que Bremond ait pu entreprendre une si considérable Histoire littéraire du sentiment religieux sans avoir seulement à rappeler la situation contemporaine de la théologie comme science dogmatique est une étrangeté qui se classe parmi les plus belles énigmes de l'histoire de l'Église* » (10).

Le dommage qui s'en est suivi est sous les yeux de tous. Les spirituels, abandonnés à eux-mêmes, se sont sentis d'une certaine façon contraints à ne décrire que *subjectivement* leur expérience de Dieu (qui pourtant était bien *objective*) : « *ils n'ont plus eu le courage d'être dogmaticiens* ». Et ils se disent spirituels précisément dans le sens qu'ils ne veulent pas avoir de prétentions dogmatiques, ni se risquer à la science du dogme (en cas de conflit, ils sont prompts à soumettre humblement leur jugement et les données de leur expérience, dans l'attente confiante que Dieu fasse « triompher la vérité » et permette de reconnaître l'orthodoxie de ceux qui lui sont dévoués).

Leur réflexion sur *l'objectivité de la Révélation* est timide. Et, même s'ils parviennent à la dignité de «docteurs de

(8) Cf. *ibid.*, p. 200-201.

(9) Divo Barsotti dans la préface à l'édition italienne de *Verbum Caro*, p. 12.

(10) *Verbum Caro*, édition italienne, p. 207.

l'Église », ils ne le sont quasiment jamais du point de vue dogmatique. Dans quelques cas, même la Bible leur a fait peur.

Chose plus grave encore, les théologiens du dogme ont, à l'inverse, voulu rendre toujours plus *objectif* et plus *scientifique* leur propre domaine, dont ils ont tendu à exclure avec trop de facilité, ou à mettre entre parenthèses :

- le devoir de donner une « *couverture existentielle* » (l'expression est du P. Balthasar) à leur propre enseignement, sans laquelle le spécifique de la vérité chrétienne se trouve corrompu, et souvent aussi le caractère organique et vivant de toute la Révélation ;
- leur propre adhésion homogène au corps ecclésial : avec pour conséquence une difficulté croissante à percevoir, ou même à concevoir, la *complémentarité* réciproque des ministères et des charismes (il suffit de considérer, par exemple, les conflits récents entre théologie et magistère ecclésial, ou plus généralement, les rapports entre théologie et Église) ;
- la « charge » qu'ils ont d'interroger du point de vue de la théologie dogmatique l'expérience des spirituels, non seulement pour l'intégrer, mais pour lui permettre de *féconder* et de rénover continuellement le *processus dogmatique* lui-même.

En conclusion, si les spirituels ne se sont plus senti le courage d'être aussi dogmaticiens, les théologiens, eux, n'ont pas eu celui d'être des spirituels.

En outre, les théologiens ont, pour ainsi dire, cultivé aussi un vice secret : non seulement ils n'ont plus prétendu être des saints, mais ils sont passés, au cours des siècles, d'un certain regret de ne pas l'être à une autojustification pseudothéologique toujours plus périlleuse : non seulement ils ne sont pas saints, mais probablement il est bien qu'ils ne le soient pas, pour ne pas corrompre avec trop de dévotion et de subjectivité la pureté neutre de la science.

## 2. A la recherche de l'unité

Dans l'essai auquel nous allons continuer de nous référer, le P. Balthasar offrait une piste sûre pour avancer résolument vers une « nouvelle unité ». D'abord en décrivant la *place existentielle du saint* du point de vue de ces problèmes que la

théologie est continuellement appelée à affronter d'une manière théorique, puis en montrant comment *les expériences des saints* devraient être reçues et employées dans une reconstruction des traités théologiques fondamentaux. Enfin en se plaçant au point de vue le plus global, celui de la « doctrine de foi » entendue comme *dialogue* permanent entre l'Épouse et l'Époux, *entre l'Église et le Christ*.

Mais avant de reprendre et de systématiser ou d'élargir ces indications qui nous apparaissent prophétiques et ont besoin d'être entendues encore aujourd'hui, quarante ans après leur formulation, il est peut-être nécessaire de poser une autre question et d'explorer une nouvelle possibilité.

Le P. Balthasar m'aurait sûrement permis de dire qu'on sent dans son essai d'alors une sorte de pudeur, qui allait pouvoir être dépassée seulement par la suite, quelque chose qu'il fallait dire mais sur quoi il n'était pas encore opportun d'insister. C'est pourquoi il le fit en recourant plutôt à des exemples. Je voudrais ici être très franc dans la formulation : un théologien qui revendique le lien nécessaire entre sainteté et théologie — et celui-ci dans la personne même de tout théologien — se met dans une étrange position : *il s'expose lui-même*. Il devient, en même temps que sa théologie, objet de chantage, et, pour ainsi dire, justiciable : « Où est maintenant ta sainteté ? quelle est ta "spiritualité" ? »

Cependant, outre qu'elle est indiscreète, une pareille question est aussi injustifiée : parler de sa sainteté, voilà bien ce qu'un saint ne sait pas faire. Il doit alors recourir à des descriptions objectives, comme parler de la *sainteté de l'Église*, revendiquer pour cette « sainteté ecclésiale » le droit d'être un *thème théologique*, ou encore s'expliquer avec des exemples pris chez les saints-théologiens qui ont existé, etc.

Et pourtant, là où la théologie est au sens strict « activité théologique », cette « sainteté » *objective* doit se manifester *subjectivement* : *et ainsi* nous sommes au rouet !

Pour le dire en d'autres termes : aux époques dans lesquelles le lien entre sainteté et théologie est habituellement interrompu, celui qui veut en donner une idée doit avoir commencé à l'expérimenter. Et, pour en parler, il doit s'exposer lui-même. C'est pourquoi il est aussitôt tenté d'y renoncer. A moins qu'il ne lui advienne *quelque chose qui unifie*, pour ainsi dire, tellement l'aspect *subjectif* et l'aspect *objectif* que cela lui

permette de parler de la sainteté — tant objective que subjective — du théologien avec pleine liberté face à lui-même.

Ce « quelque chose » est bien connu dans l'histoire de l'Église, et c'est un événement qui peut être décrit de la manière suivante : entre la sainteté *subjective* que le théologien devrait avoir *in actu* et celle, *objective*, de l'Église dont le théologien est un membre vivant, s'insère une sorte d'osmose, à la fois objective et subjective, entre des sujets ecclésiaux divers, dont l'Esprit unifie l'expérience et la mission.

Alors qu'il discutait des rapports entre *théologie et Église*, le cardinal Joseph Ratzinger a fait récemment cette observation : « *Le discours sur la connexion entre théologie et sainteté n'est pas un discours sentimental ou piétiste, mais il a son fondement dans la logique des choses et a pour lui le témoignage de toute l'histoire. Athanase n'est pas pensable sans l'expérience neuve du Christ faite par l'abbé Antoine; de même, impensable Augustin sans la passion de son cheminement vers la radicalité chrétienne ; impensables Bonaventure et la théologie franciscaine du XIII<sup>e</sup> siècle sans la récente et gigantesque réactualisation du Christ dans la figure de saint François d'Assise ; impensable Thomas d'Aquin sans la passion de Dominique pour l'Évangile et l'évangélisation ; et l'on pourrait continuer ainsi tout au long de l'histoire de la théologie* » (11).

Nous pouvons mieux saisir ainsi d'où naît le nouveau discours sur les rapports entre sainteté et théologie, entre dogmatique et spiritualité, que le P. Balthasar a inauguré en 1948.

Sa rencontre avec Adrienne von Speyr date de 1940, et, dès lors, ses écrits s'ouvrent à la grâce et à la mission jaillies de cette rencontre. Dans la première partie du volume *Adrienne von Speyr et sa mission théologique* (une anthologie de textes), le P. Balthasar déclarait explicitement :

« *Dans mes livres postérieurs à (sa) conversion, j'ai utilisé sans scrupules des pensées qu'elle me transmettait... Dans l'ensemble, et bien que les proportions en soient difficiles à calculer, j'ai certainement plus reçu d'elle qu'elle n'a reçu de*

(11) *Communio*, édition italienne, n° 87, 1986, p. 101.

*moi... J'ai cherché à conformer à la sienne ma vision de la révélation chrétienne. Sans elle, bien des articles parus dans les Skizzen zur Theologie n'auraient jamais vu le jour. Je lui dois surtout les perspectives fondamentales de Herrlichkeit (La gloire et la croix)... Aujourd'hui, après sa mort, (son) oeuvre me paraît beaucoup plus importante que la mienne, et la publication de ses inédits a pris le pas sur mes travaux personnels* » (12).

Dans un bilan de sa propre production théologique, rédigé en 1965, le P. Balthasar nous avait déjà averti : « *Adrienne von Speyr... pose la base de la plus grande partie de ce que j'ai publié depuis 1940. Son oeuvre et la mienne sont indissociables, tant au plan psychologique qu'au plan philosophique ; elles constituent les deux moitiés d'un tout qui a pour foyer un seul et unique fondement* » (13).

Dix ans après, il signalait encore que c'est seulement avec le temps qu'on pourrait se rendre compte « *combien fortement mes livres ont été influencés par l'intuition de cette femme* » (14).

Ce serait faire tort à l'histoire, ainsi qu'à l'extraordinaire intelligence du P. Balthasar, que de penser à une telle relation seulement du point de vue de la « spiritualité », ou de croire que la « théologie dogmatique » ait pu en sortir appauvrie et tomber dans l'arbitraire.

Tout ce que Balthasar a accueilli de plus profond de l'expérience spirituelle et des enseignements objectivement mystiques d'Adrienne von Speyr, a trouvé sa place, et en une disposition rigoureuse, à l'intérieur même de la théologie dogmatique. À titre purement exemplaire, qu'il suffise de penser au célèbre *Mysterium Pascale* (de 1968) : 250 pages insérées ensuite dans le cours de dogmatique *Mysterium Salutis* (15). D'autant plus que cette si singulière et bien insondable « communion de mission » a marqué dans ce cas l'apogée la plus expressive d'un « style théologique ».

(12) *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Paris, 1976, p. 8-9. Ce volume est paru en italien sous le titre de *Mistica oggettiva*, Milano, Jaca Book, 1975.

(13) *Rechenschaft, Einsiedeln*, Johannes Verlag, 1965, p. 35.

(14) *Noch ein Jahrzehnt*, 1975.

(15) Texte connu et paru séparément sous le titre de *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln, Benzinger, 1969 ; en français : *Pâques, le mystère*, Paris, 1981.

Ainsi ce n'est pas seulement par humilité, mais avec une vive conviction théologique, que le P. Balthasar a écrit dans son bilan de 1975 :

« Les oeuvres d'Adrienne von Speyr, quasiment toutes dictées, atteignent près d'un tiers des livres écrits de ma main ; un second et maigre tiers est constitué des livres publiés avec mon nom ; et le troisième, plus volumineux, est représenté par les livres que j'ai traduits pour ma maison d'édition. Et, si maintenant j'interroge mon cœur, parmi ces derniers, il y en a beaucoup qui me sont plus chers et sont plus importants à mes yeux que mes propres livres eux-mêmes. Ce sont les oeuvres de mes amis, comme Henri de Lubac et Louis Bouyer, celles de grands poètes comme Claudel, Péguy, Bernanos, pour ne pas parler de Maurice Blondel ou de saint Ignace, de Calderon et de saint Jean de la Croix... » (16).

Le P. Balthasar confesse ainsi qu'il aime surtout, parmi ses livres, ceux dans lesquels est plus évidente la *communio sanctorum* (les deux volumes des *Styles* — de douze grands théologiens ou spirituels — dans *La gloire et la croix*; son volume sur Origène ; ses traductions des poésies de Claudel). Nous ne craignons pas de dire que Hans-Urs von Balthasar est peut-être l'unique théologien vivant qui considère ses « traductions » (toujours « situées » par lui, et chaque fois commentées) comme partie *intégrante*, et non pas secondaire, de son propre travail théologique.

Nous pouvons dire encore davantage : le P. Balthasar considère comme *secondaire* toute son immense production en regard du vivant travail de tissage des liens ecclésiaux et de formation à la sainteté. Il a, en effet, écrit cette autre confession :

« L'activité d'écrivain reste et restera toujours, dans "l'économie" de ma vie, un produit secondaire et "faute de mieux" (en français dans le texte). Au centre, il y a un intérêt complètement différent : le labeur pour le renouveau de l'Église, avec la formation de nouvelles communautés qui unissent une vie chrétienne radicale selon les

conseils évangéliques de Jésus avec l'existence au milieu du monde... pour donner une vie nouvelle aux communautés existantes. Toute mon activité d'écrivain est soumise à cette exigence ; si l'écrivain devait s'effacer à cause de l'urgence du travail dont j'ai parlé, quant à moi il me semblerait ne rien perdre, mais plutôt y avoir gagné beaucoup. Au fond, cela est évident pour qui se tient au service de la cause de Jésus, qui, concrètement, est l'Église » (17)

« Si l'écrivain devait s'effacer à cause de l'urgence du travail (de formation de nouvelles communautés), quant à moi il me semblerait ne rien perdre » : cette formule, qui mérite d'être soulignée parce qu'elle représente le jugement inattaquable qu'un homme porte sur lui-même et sur sa propre tâche dans l'Église, est d'autant plus impressionnante si l'on réfléchit à quelques dates : Balthasar l'écrit en 1975, et aujourd'hui nous devrions ajouter encore sa très vaste production de ces treize dernières années. L'ensemble constitue une production théologique dont le P. de Lubac, déjà en 1967, pouvait écrire : Il s'agit « d'une oeuvre aux proportions immenses et aux profondeurs telles que l'Église n'en connaît point d'autres à notre époque ». Et il ajoutait que même tous les thèmes abordés par le Concile Vatican II avaient été par lui anticipés de la manière la plus précise. Puis il concluait en comparant cette oeuvre à « une vibration envahissant toutes les directions de l'espace à partir d'un centre unique ».

« Écrivains et poètes, disait encore il y a déjà plus de vingt ans le P. de Lubac, philosophes et mystiques, anciens et modernes, chrétiens de toute confession : il les appelle tous à fournir leur note ; toutes ces voix lui sont nécessaires, d'où résultera, pour une gloire de Dieu plus grande, la symphonie catholique » (18).

C'est de cette manière très ample, et dans cette vivante et vaste *communio sanctorum* que Balthasar a su placer son oeuvre d'écrivain théologien. C'est tout cela que nous voulons entendre en parlant des rapports entre *sainteté et théologie*. Les exemples que nous venons de donner pour l'illustrer peuvent suffire.

(17) *Ibid.*, p. 49.

(18) Henri de Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, Aubier, 1967, dans le chapitre *Un témoin du Christ dans l'Église : Hans-Urs von Balthasar*, p. 180-184.

(16) *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*. Milano, Jaca Book, 1980, dans le chapitre *Ancora un decennio*, qui, lui, date de 1975, p. 47s.

### 3. Quel pluralisme et quelle unité?

Le problème des rapports entre sainteté et théologie, entre « *dogmatique* » et « *spiritualité* » (dans le sens le plus large de ce mot) ne peut se réduire seulement à la question de l'oeuvre et de l'aventure personnelle du P. Balthasar, même si on ne peut oublier avec quelle profondeur il l'a vécue, ni toute la route dont il a montré excellemment le parcours.

Nous arrivons maintenant à la tâche la plus difficile : organiser les données les plus prégnantes pour une *recomposition de l'unité*. Avant tout, cependant, il est peut-être nécessaire d'explicitier un problème qui, dans les textes auxquels nous avons fait référence, est seulement signalé par allusion : à y regarder de près, la *dissociation* entre théologie dogmatique et spiritualité a déjà ses origines dans une autre dissociation induite artificiellement par les exégètes à l'intérieur même de la Révélation. C'est une question qui permet des réflexions importantes. Nous la réduisons ici à l'essentiel, en l'éclairant par un exemple sur un seul point : considérons donc l'*ecclesiologie* d'un côté, et les *évangiles* de l'autre (c'est volontairement qu'ici nous limitons à l'extrême le champ d'étude).

Il n'échappe à personne que normalement, en *ecclesiologie*, on tire des évangiles seulement quelques affirmations générales de principe : la prédication du Royaume, la constitution d'une nouvelle alliance d'un peuple nouveau, l'universalité du salut offert, les conditions de la *sequela Christi*, les « dons » que l'institution ecclésiale a reçus en dépôt, et ainsi de suite.

Tout le reste de l'Évangile, en particulier les rencontres de Jésus avec les hommes, *toute la « massa narrationis »* (qui est justement récit et expression principale de l'événement de la *communio* : qu'on pense à Marie, aux différents disciples, à Nicodème, à Madeleine, à la Samaritaine, à Zachée, au jeune homme riche, etc.), *est de fait abandonnée à la « spiritualité »*. En effet, c'est celle-ci qui réfléchit constamment et écrit abondamment sur ces « rencontres » (et l'on pourrait ajouter aussi : sur les miracles, sur les paraboles, sur les événements de la Passion, sur les apparitions pascales, etc.), tandis que la dogmatique ne paraît savoir qu'en faire, ou, si elle les aborde, elle n'en traite que l'aspect problématique.

C'est à grand peine qu'on en sauve quelque chose en christologie, quand on tente d'en extraire des indications sur l'identité et la mission du Christ. La gravité d'une telle *dissociation*, déjà présente dans la manière d'accueillir la Révélation et d'y réfléchir dogmatiquement, ressortira surtout si l'on remarque une lourde conséquence à laquelle nous ne pouvons que faire allusion ici.

Souvent en théologie il est question d'un légitime pluralisme, ou d'une pluralité d'approches qui seraient présentes déjà dans l'Écriture. Ce qu'on oublie cependant, c'est que cette réelle pluralité n'est pas pluralité de *théories* théologiques mais de « *rencontres* théologiques » dont les textes (et les éventuelles théories) sont le témoignage.

« *Dans chaque rencontre et dans chaque mission qualitativement distincte, Jésus instaure d'une manière créative une réalité particulière qu'il n'est pas possible de confondre l'une avec l'autre. Pierre et Jean, Paul et Jacques, Marthe et Marie de Béthanie, la Madeleine, Lazare, la Samaritaine : ce sont là des unités que l'on ne peut répéter et qu'il est carrément impossible d'additionner, réalités de rencontres singulières dans lesquelles chaque fois, néanmoins, se manifeste tout entier Jésus indivisible* » (19).

Ainsi en spiritualité comme en dogmatique, il ne s'agit pas d'un *pluralisme d'idées* qui auraient un droit à coexister en vertu d'on ne sait trop quel principe « libertaire », mais il s'agit du fait que le Christ, unique et « inépuisable », a été rencontré par un grand nombre (et est devenu « objet » d'expérience, de récit et de réflexion) d'une manière absolument singulière. L'unité et la pluralité sont donc sauvegardées, *dans le même et identique acte*, seulement si celui-ci exprime *indissolublement* à la fois l'unique Christ et les « rencontres » multiples.

Mais qu'en est-il alors du prétendu *pluralisme théologique* si la multiplicité des rencontres et des approches est exactement ce qui est négligé, tandis que passe au premier plan une multiplicité *abstraite* de présentations de l'unique Christ, et par conséquent une multiplicité de théories, puis une multiple prise de possession de l'idée « *Christ* » par des théologiens éventuels ?

(19) « Spiritualità » dans *Verhum Caro*, édition italienne, p. 236.

#### 4. Quelques principes de base pour un retour à l'unité

Essayons maintenant de synthétiser sous une forme schématique quels sont les *points de force* dérivant d'une unité retrouvée entre théologie et sainteté, et donc entre dogmatique et spiritualité (tant au sens objectif qu'au sens subjectif).

1) Avant tout, c'est à *la source* qu'il faut retrouver l'unité entre théologie et sainteté, en « récupérant », si l'on peut dire, l'identité de Jésus comme unique « théologien ». C'est lui l'unique « interprète » du Père, et c'est à lui seul qu'il a été possible d'« exprimer dans un langage humainement compréhensible le discours authentique de Dieu sur Dieu » (*Theologia*). Mais le Fils a pu faire cela seulement en « se vidant lui-même » dans l'écoute/ obéissance du Père, jusqu'à épuiser dans le silence de la mort sa propre personne-parole. Pour pouvoir accomplir cette tâche, il a été *sanctifié* par l'Esprit dans la vérité, et il a prié et obtenu que cette « sanctification » se prolonge dans ses disciples-témoins.

Plus profondément encore, il faut ne jamais oublier que *la théologie exige la sainteté*, parce qu'elle « introduit » dans l'intimité de la vie de Dieu où, de soi, aboutit la « *theologia* » authentique et originelle, toute faite de relations trinitaires.

A travers le Christ, cette sainte et première « *theologia* » s'ouvre au monde et se trouve prononcée dans le monde : quiconque veut en être participant — à partir de « l'homme Jésus » lui-même — doit se laisser attirer et élever dans ces saintes relations trinitaires. Et cela d'autant plus qu'on prétendra davantage « se spécialiser » (comme c'est précisément le devoir du « théologien ») dans l'explication de ces relations à une Église qui déjà en vit.

2) C'est pourquoi dans l'Église tout *témoignage* ne peut être rendu qu'à l'Unique Témoin, en se laissant « sanctifier » de manière proportionnée par son Esprit jusqu'à l'offrande de sa propre vie elle-même. Puisqu'il s'agit de recevoir la révélation que *Dieu est amour*, la connaissance ne peut être que connaissance amoureuse, et la connaissance amoureuse ne peut être atteinte que dans l'amour vécu et pratiqué qui, en conséquence, devient *organe de connaissance*.

3) Même ce témoignage particulier qui s'exprime en vertu d'un « charisme d'enseignement » (et donne lieu précisément à la « production théologique ») sera approprié seulement si celui

qui « parle de Dieu » assume la forme intérieure exigée par la parole.

« *Face à la Révélation, il n'y a de place pour aucune "objectivité" scientifique qui soit purement objective, et pour cela seulement extérieure : il y a place uniquement pour la réciprocité personnelle du Verbe et de la foi, du Christ et de l'Église* ». C'est pourquoi si vraiment « on comprend », on est saint, et, réciproquement, si on est saint, « on comprend ».

19) La *prière* est donc « *l'unique attitude réaliste face au mystère révélé* ». « *Même l'attitude de connaissance ne peut jamais dépasser cette disposition de prière. Jamais non plus la connaissance ne peut s'éloigner de cette attitude orante, qui doit être initiale, quand elle s'applique à l'activité cognitive* ».

Cependant il faut bien noter que « *théologie priée ne signifie pas théologie affective opposée à celle qui serait rigoureusement scientifique. Certes on doit penser soigneusement, avec précision et justesse. Mais on doit penser en conformité à l'objet, c'est-à-dire de manière à rapporter tout ce qui le regarde à cette réalité unique, singulière, incomparable (quant au contenu et à la méthode), qu'est la Révélation personnelle du Fils de Dieu* ».

20) Pour échapper à tout dualisme et pour ne pas confondre cette « théologie priée » avec des attitudes extérieures demandées au théologien comme un revêtement de son activité scientifique (même si c'est un revêtement nécessaire), il faut en percevoir l'urgence à l'intérieur même de la Révélation et de son contenu. La Révélation culmine dans la Parole de Dieu qui se fait homme, mais pour que la Parole puisse devenir homme, une réponse parfaite et libre est nécessaire : « *La foi d'Israël atteint son accomplissement (et en même temps elle est surpassée) en Marie qui devient par là le prototype de l'Église croyante et le "siège de la sagesse"* ».

Balthasar affirme en effet : « *C'est là l'origine propre de la théologie de l'Église. Cette sagesse de l'Église mariale consiste à accorder d'avance à la Parole de Dieu une place en elle par le Fiat, à la laisser mûrir en la "méditant dans son cœur", à la mettre au monde sous forme humaine et à la remettre à toute l'Humanité*. Par là, Marie est aussi le prototype de toute théologie ecclésiale, et elle fut honorée par les Pères du titre de "Theologos". *D'ici se dégage une caractéristique principale de toute théologie ecclésiale : elle ne peut se mouvoir que dans le cercle de la parole et de la sagesse qui répond, le cercle de la*

*Révélation et de la foi ecclésiale, un cercle si vaste qu'il comprend toute vérité, parce que dans le Logos de Dieu est fondé aussi le logos de toute connaissance purement humaine, de toute science terrestre... De là il suit en outre que toute théologie ecclésiale, pour autant qu'elle est une réponse à la parole infiniment libre et gratuite de Dieu, doit être adoration, action de grâces, bref doxologie. Puisqu'elle se meut dans le cercle dialogal de l'interpellation divine et de la réponse humaine, elle ne peut jamais faire abstraction du fait que le sujet humain est interpellé personnellement par la Parole. Elle ne peut jamais transformer et réduire le sujet infini qui parle en un objet neutre, pas même sous le prétexte d'abstraire le contenu qui est énoncé du sujet qui parle et qui est Dieu...*

*Cultiver cette théologie, à la suite de Marie, ne peut pas être le privilège des seuls "saints" (dont on écarte la théologie comme une "spiritualité" sans valeur sérieuse), mais doit former l'acte fondamental de tout théologien (qu'il soit laïc ou "spécialiste)" (20).*

Ce « prototype marial » devra continuer à subsister tout au long de l'évolution du travail théologique, qui sera de cette manière maintenu dans l'unité : tant au niveau de la théologie méditative qu'à celui de la théologie enseignante (ou catéchétique, dans laquelle le moment *contemplatif* s'unit au moment *pédagogique*), soit encore dans le domaine de la théologie « combative » (puisque la Parole provoque toujours une résistance).

6) Avant de traiter dans les points suivants (nn. 7 à 10) les conséquences méthodologiques de cette position, il nous semble qu'il faut radicaliser autrement tout le discours en ajoutant cette dernière observation : *l'élément essentiel de toute la réflexion menée jusqu'ici vient, à notre avis, du fait de se rendre compte que la relation Christ-Marie (parole-écoute) et donc Christ-disciples, Christ-Communauté, Christ-hagiographes, n'est pas seulement une condition extrinsèque à la Révélation, mais elle est « contenu » de la Révélation, contenu dans lequel doit entrer quiconque veut traiter la Révélation comme telle.* A ce propos, on ne soulignera jamais assez que pour la seconde Personne de la Trinité, quoiqu'elle soit incarnée, la « relation » est « constitu-

tive » de la personne. Et cela doit être appliqué analogiquement même aux relations que le Christ réalise « en ce monde ».

7) Cette « théologie orante » — fondée sur un engagement total *dans ce* qui est révélé — a une énorme importance méthodologique : elle permet en effet au théologien du dogme de rester bien ferme dans le juste centre. De fait, cela lui rend possible d'aborder correctement la question théologique plus sérieuse et fondamentale qui préside à de très nombreuses autres questions. A savoir, comprendre que :

*« La dogmatique n'est pas une "articulation de liaison" entre la Révélation et quelque chose d'autre, par exemple la nature humaine ou la raison, ou la philosophie... Pour chercher à pénétrer le rapport nature-surnaturel, l'homme n'a pas besoin de sortir du domaine de la foi, de se faire le médiateur entre Dieu et le monde, entre la Révélation et la raison ; il n'a pas besoin de vouloir jouer au juge du rapport entre monde, nature et surnaturel. Il suffit qu'il comprenne "l'unique médiateur entre Dieu et l'homme : l'homme Jésus Christ", et croie en lui, "en qui tout a été créé, tout ce qui est au ciel et tout ce qui est sur la terre"; "tout est par lui et pour lui"... Le chrétien n'a pas besoin de sortir du centre qui est le Christ pour le communiquer au monde, pour comprendre son propre rapport avec le monde, pour construire les ponts entre Révélation et nature, entre philosophie et théologie... C'est cela que savent les saints. Ils ne lâchent pas un instant leur centre qui est en Christ... S'ils philosophent, ils le font en chrétiens, c'est-à-dire en croyants, en théologiens » (21).* Par-dessus tout, cette conviction doit aujourd'hui être redécouverte *d'urgence* par les théologiens.

8) C'est pourquoi, si le théologien est à *sa juste place* (et celle-ci est « sainte »), cela lui offre existentiellement aussi un équipement conceptuel, et il découvre — tant objectivement que subjectivement — une catégorie qui envahit toute la Révélation, et donc toute la théologie, comme Scheeben en a eu très justement l'intuition : la catégorie de l'« alliance indissoluble » (à partir de celle, fondatrice, entre nature humaine et nature divine dans le Christ) comme *révélation de l'amour trinitaire* qui se déverse sur le monde.

(20) « De la théologie de Dieu à la théologie dans l'Église », dans *Communio*, édition française, tome VI n°5, 1981, p. 17-18.

(21) *Verbum Caro*, édition italienne, p. 215.

9) En particulier, la théologie apprend à se tenir ferme en son centre (qui est *christologique* et donc *trinitaire*) pour expliquer toute l'existence et l'histoire. Et en *faisant cela*, elle comprend qu'elle doit assumer et valoriser — outre le fait de se laisser guider par elle — l'expérience des saints, en tant qu'ils apparaissent *logiquement comme* l'interprétation vivante et permanente de la Parole faite chair.

10) On reprendra ainsi la grande tripartition du *Credo*, pour :

— expliquer, par rapport au Père, la *doctrine de la création* (donc en partant de la relation que son Fils fait homme a avec lui), et cela en valorisant en somme l'expérience qu'ont eue les saints de la paternité de Dieu sur le monde, une expérience qu'ils ont faite dans leur vie, dans leur prière et dans leur message ;

— expliquer la *doctrine christologique*, surtout dans son cœur « passilogique », en mettant en valeur les très nombreuses grâces ecclésiales de participation des croyants à la Passion du Christ ;

— expliquer la *doctrine pneumatologique* comme « proclamation du Christ au cœur de l'Église et du croyant », de manière à assumer *en elle* toute l'éthique, toute la piété ecclésiale, la liturgie, la théologie sacramentaire, et même l'apologétique. En veillant bien, finalement, à introduire dans cet ensemble doctrinal, *la figure archétypique du saint et non celle du pécheur, comme* souvent on continue à le faire.

**EN** conclusion, simplement :

— la théologie se réalise à partir d'une greffe vivante du théologien *au-dedans* de l'Église (« conversion », « nouveau commencement » quant à la pensée) ;

— cette greffe vivante est à la fois prise en charge de sainteté *objective* (« communionnelle ») et don/ devoir de sainteté *subjective*.

C'est depuis cet unique point de vue que la théologie peut maintenir solidement son identité et son caractère total :

*« Si un témoin du Christ a reçu le charisme de l'enseignement... alors sa manière de parler de Dieu (Theologia) portera en soi, nécessairement et de façon analysable, la forme de la connaissance existentielle... Et sans doute l'envergure de son engagement existentiel comme témoin sera plus féconde que certaines étroitures de ses*

*formulations et que certains défauts qui lui seront pardonnés volontiers à cause du caractère intégral de son témoignage.*

*« Là où une science qui se définit comme théologie cesse de demeurer dans la sequela du témoignage apostolique, et par conséquent dans la mission confiée par Jésus, sainement et de façon analysable, la forme de la connaissance existentielle... Et sans doute l'envergure de son engagement existentiel comme témoin sera plus féconde que certaines étroitures de ses formulations et que certains défauts qui lui seront pardonnés volontiers à cause du caractère intégral de son témoignage.*

*« Là où une science qui se définit comme théologie cesse de demeurer dans la sequela du témoignage apostolique, et par conséquent dans la mission confiée par Jésus, et dans la sainteté qui la porte en avant, elle a cessé d'avoir quelque importance pour la foi de l'Église ».*

*« Seule une théologie vue comme unité de sainteté et de témoignage pour la vie de l'Église mérite son nom... » (22).*

C'est pour ces raisons qu'avec beaucoup de simplicité, mais tout autant de vérité et de conviction, il ne me reste qu'à exprimer personnellement, mais aussi au nom de très nombreux amis, et même, je le crois, de tous ceux qui sont ici présents, le profond remerciement dû au P. Balthasar pour nous avoir donné un exemple aussi riche et séduisant d'une telle théologie.

**Antonio SICARI, o.c.d.**

(traduit de l'italien par Jean-Paul Lavigne)  
(titre original : « Hans-Urs von Balthasar : teologia e santità »)

(22) Hans-Urs von Balthasar, «Teologia e santità », dans *Communio*, édition italienne, n°96, 1987.

Antonio M. Sicari, né en 1943. Ordonné prêtre en 1967, appartient à l'Ordre des Cannes Déchaux. Docteur en théologie, Licencié ès-sciences bibliques. Directeur de la rédaction italienne de *Communio*. Enseigne la théologie dogmatique au *Studio Teologico Carmelitano* de Brescia. A publié aux éditions Jaca Book : *Matrimonio e verginità nella rivelazione, l'uomo di fronte alla Gelosia di Dio* (1978) ; *Chiamati per nome, la vocazione nella Scrittura* (1979) et *Ritratti di Santi* (1988) ; et aux éditions O.C.D. : *Contemplativi per la Chiesa, l'itinerario carmelitano di S. Teresa d'Avila* (1982) et *Elisabetta della Trinità, un'esistenza teologica* (1984).

## Bibliographie des livres du cardinal de Balthasar disponibles en français

- 1 La gloire et la croix (Aubier, Théologie)**  
 2-1 *Styles* (d'Irénée à Dante) 1975 416 p. 149,50 FF  
 2-2 *Styles* (de Jean de la Croix à Pégy) 592 p. 174,00 FF  
 3-1 *Theologie. Ancienne Alliance* 388 p. 163,00 FF 1975  
 3-2 *Theologie. Nouvelle Alliance* 512 p. 176,00 FF  
 4-1 *Le Domaine de la métaphysique. Les fondations* 1981 264 p. 119,00 FF  
 4-2 *Le Domaine de la métaphysique. Les constructions* 1982 260 p. 149,50 FF  
 4-3 *Le Domaine de la métaphysique. Les héritages* 1983 414 p. 215,50 FF
- 2 La dramatique divine (Lethielleux)**  
 1- *Prolegomènes* 1984 575 p. 290,00 FF  
 2-1 *Les personnes du drame : L'homme en Dieu* 1986 386 p. 180,00 FF  
 2-2 *Les personnes du drame : Les personnes dans le Christ* 1988 436 p. 250,00 FF
- Maxime le confesseur (DDB)* 1948 280 p. 105,00 FF
- 4 Phénoménologie de la vérité (Beauchesne)** 1952 264 p. 87,00 FF  
**5 Elizabeth de la Trinité (Seuil)** 1960 110,00 FF  
**6 Dialogue (avec Karl Barth) (Labor et Fides)** 1968 65 p. 9,00 FS  
**7 Qui est chrétien ? (Salvator)** 1968 42 FF
- 8 Cordula, ou l'épreuve décisive (Beauchesne)** 1969 128 p. 54,00 FF  
**9 Le chrétien Bernanos (Seuil)** 1970 576 p. 82,00 FF  
**10 Retour au Centre DDB** 1971 159 p. 62,50 FF  
**11 Théologie de l'histoire (Fayard)** 1970  
**12 Romano Guardini (Fayard)** 1971  
**13 La prière contemplative (Fayard)** 1972 324 p. 85,00 FF  
**14 Dans l'enseignement de Dieu (Apostolat des Editions)** 1973 122 p. 12 FF  
 1973 256 p. 64,00 FF  
**15 Points de repère (Fayard)**

- 16 Installation à l'institut de France** 197:  
**17 La Foi du Christ (Cerf)** 1976 240 p. 20,00 FI  
**18 Catholique (Fayard-Communio)** 1976 152 p. 58,00 FI  
**19 Le complexe anti-romain : Essai sur les structures ecclésiales (Médiaspaul)** 1976 364 p. 85,00 FI  
**20 Triple couronne : le salut du monde dans la prière mariale (Lethielleux)** 1978 280 p. 34,50 FI  
**21 Je crois : explication du symbole des Apôtres (avec K. Rahner, Joseph Ratzinger) (Lethielleux)** 1978 43,00 FI  
**22 Nouveaux points de repères (Fayard)** 1980 392 p. 74,00 FI  
**23 Aux croyants incertains (Lethielleux)** 1980 144 p. 45,00 FI  
**24 Au cœur du mystère rédempteur (avec A. von Speyr) (CLD)** 1980 110 p. 30,00 FI  
**25 Pâques. Le mystère (Cerf)** 1981 280 p. 52,00 FI  
**26 Dieu et l'homme d'aujourd'hui (Cerf)** 344 p. 22,00 FI  
**27 Le cardinal Henri de Lubac : l'homme et son œuvre (avec Georges Chantraine) (Lethielleux)** 1980 144 p. 45,00 FF  
**28 Jésus nous connaît-il ? Le connaissons-nous (Centurion)** 1984 104 p. 40,00 FI  
**29 La vérité est symphonique. Aspects du pluralisme chrétien (Ed. SOS)** 1985 166 p. 69,00 FI  
**30 Adrienne von Speyr et sa mission théologique anthologie réunie par B. Albrecht (Médiaspaul Paulines)** 1985 410 p. 99,00 FF  
**31 La mission ecclésiale d'Adrienne von Speyr, actes (2<sup>e</sup> colloque international de la pensée chrétienne) (Lethielleux)** 1986 207 p. 96,00 FI  
**32 L'œuvre de l'Eglise : entretiens avec Angella Scola, La paix dans la théologie (Fayard)** 1986 124 p. 59,00 FI  
**33 Institut Saint-Jean : Genèse et principes (Lethielleux)** 1986 143 p. 63,00 FI  
**34 Espérer pour tous (DDB)** 198:  
**35 L'enfer : une question (DDB)** 1988 92 p.  
 36 *Marie pour aujourd'hui (Nouvelle Cité)* 1988 54 FI  
**37 Présence et pensée. La philosophie religieuse de Grégoire de Nysse (Beauchesne)** 1988

Pour une bibliographie plus complète des œuvres en langue allemande, voir Hans-Urs von Balthasar, *Bibliographie 1925-1980*, Johannes Verlag Einsiedeln, 1981 (qui mentionne 70 livres, 445 articles et 83 traductions antérieures à 1981) ou *Il filo d'Ariana attraverso la mia opera*, Jaka Book, Milan, 1980.