

SEDCONTRA

Balthasar en Dialogue avec Barth

Bruno Gautier

Balthasar en dialogue avec Barth

Bruno Gauthier

**BALTHASAR
EN DIALOGUE AVEC
BARTH**

DÉSCLÉE DE BROUWER

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

32. E. PRZYWARA, cité in : K. BARTH, *Der Römerbrief, unveränderter Abdruck der neuen Bearbeitung von 1922*, Zürich, Theologischer Verlag, 1978, Préface à la quatrième édition, p. XXIV.
33. R. GROSCHE, *Catholica*, I, 1932, p. 96, cité in : G. E. FOLEY, « The Catholic Critics of Karl Barth in Outline and Analysis », dans *Scottish Journal of Theology*, vol. 14, Edinburgh-London, Oliver & Boyd LTD, 1961, p. 136.
34. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, EVZ Verlag Zürich, 1932, volume I/1, p. 101. Désormais cet ouvrage sera cité sous le sigle *KD*, suivi du numéro de volume.
35. *KB*, p. 15.
36. *KB*, p. 15.
37. *KB*, p. 21.
38. *KB*, p. 28.
39. *KB*, p. 22.
40. LÉON XIII, Encyclique *Satis cognitum*, *op. cit.*, p. 956.
41. J. MOLTSMANN, in : S. LÖSEL, *Kreuzwege, ein ökumenisches Gespräch mit H. U. v. B.*, Paderborn-München-Wien-Zürich, Ferdinand Schöningh, 2001, p. 12.
42. *Ibid.*
43. *KB*, p. 23.
44. *KB*, p. 27.
45. *KB*, p. 23–24.
46. *KB*, p. 25.
47. *KB*, p. 28.
48. *KB*, p. 28–29.
49. *KB*, p. 32.
50. *Ibid.*
51. « Compte tenu de ce que les courants les plus récents de la théologie protestante s'éloignent toujours plus de la Réforme et même du christianisme traditionnel, on ne peut nier que Karl Barth soit proche du catholicisme d'aujourd'hui » (G. FOLEY, « Das Verhältnis Karl Barths zum römischen Katholizismus », *op. cit.*, p. 598).
52. *KB*, p. 35.

53. *Ibid.*

54. *KB*, p. 38.

55. *Ibid.*

56. *KB*, p. 33–34.

57. *KB*, p. 44.

58. H. U. von BALTHASAR, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976, p. 16.

Préambule : éléments biographiques

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Balthasar, qui connaît bien Daniélou, puisqu'ils étaient ensemble au séminaire de Fourvière, intervient : oui, chaque catholique se sera senti « déconcerté et sérieusement blessé » par les propos de Barth, mais « qui ne s'est pas rendu compte que Barth joue volontiers *l'enfant terrible*²⁴, qu'il cherche à secouer le bourgeois qui s'ignore, et même souvent à l'effrayer ? ». Et à l'adresse de Viktor von Ernst, Balthasar ajoute : « A-t-on le droit de poser par principe qu'une théologie de l'envergure de celle de Karl Barth n'a rien, vraiment rien à dire à un catholique ? [...] Plutôt que de crier : "on n'en aura jamais fini avec Karl Barth", ne serait-il pas plus juste de faire au contraire un tout petit premier pas, de dépasser le stade des court-circuits aigris, et de se mettre de part et d'autre à parler des questions de fond ? » Heureusement Barth ne prend pas ombrage de ces incidents. Il écrit à Balthasar, qui s'en était inquiété : « Je place au-dessus de tout cela le souvenir de ce dimanche si réussi à Einsiedeln, en compagnie de Wolfgang Amadeus, l'incomparable. » Ils venaient en effet de passer un week-end ensemble, avec Charlotte von Kirschbaum et Adrienne von Speyr, chez le docteur Joseph Fraefel, qui possédait un « remarquable électrophone », et ils y avaient écouté du Mozart « pratiquement vingt-quatre heures sur vingt-quatre ». Ce week-end mozartien avait pris le pas sur les polémiques.

Au cours de l'hiver 1948/1949, Balthasar donne à Bâle dix conférences sous le titre « Karl Barth et le catholicisme », qui seront largement reprises dans le livre que Balthasar consacra deux ans plus tard à la pensée de Barth. Karl Barth est présent dans l'assemblée. Il est venu, dit-il, pour se faire instruire de lui-même par Balthasar. Mais il est surtout surpris par ce théologien catholique qui « a en tête une sorte de réforme intérieure de l'Église catholique et de sa théologie », et qui, « pour la mener à

bien », « m'introduirait comme un nouveau cheval de Troie ». De son côté, Balthasar est fasciné par la doctrine, centrale chez Barth, de la prédestination. Il y voit un « génial dépassement de Calvin ».

Ces années d'après-guerre sont pour Balthasar des années douloureuses. Dans la prière et le dialogue avec Adrienne von Speyr, il s'est senti appelé à fonder un institut séculier, qui prend le nom de "Communauté Saint-Jean". Mais ses supérieurs ne croient guère à l'origine divine de cette inspiration. Alors qu'il a déjà ouvert une maison pour trois jeunes filles (1945), Balthasar apprend que la Compagnie de Jésus ne veut ni de Mme Kaegi, ni de la Communauté Saint-Jean. Un mot qu'il adresse à Przywara en 1949, à la période de Pâques, décrit bien son état d'âme : « Cher ami, un salut pascal pour vous dire que vous me manquez terriblement. De mois en mois je cours un peu plus à la catastrophe, et je ne vois d'autre secours que vous. » En 1950, il décide finalement de quitter l'ordre, par fidélité au mandat reçu du ciel. Cette épreuve est encore accentuée par les commentaires imaginatifs de certains de ses collègues sur ses relations avec Adrienne von Speyr. Balthasar doit s'éloigner de Bâle, car son évêque ne désire plus sa présence. Il reste alors sans obédience et sans évêque jusqu'en 1956 (finalement l'évêque de Coire l'incardine dans son diocèse, et Balthasar peut retourner à Bâle). Pendant cette période, il réside à Zurich, et vit de conférences et de publications. La Communauté Saint-Jean, même modeste, poursuit son chemin. Balthasar considérera toujours cette œuvre comme plus importante que sa production théologique. Une autre initiative majeure de Balthasar, à cette époque, est le lancement de la maison d'éditions "Johannes Verlag". Peu après leur rencontre, en effet, Adrienne avait commencé à lui dicter des commentaires de l'Écriture, fruits d'expériences mystiques. Constatant qu'il était

bien difficile de trouver un éditeur pour de tels écrits, Balthasar réunit son héritage personnel, et à l'aide de Joseph Fraefel fonde une nouvelle maison d'éditions. Outre les œuvres d'Adrienne, il y publiera les siennes et celles de beaucoup d'autres, aussi divers qu'Irénée, Catherine de Sienne, Claudel ou encore Ferdinand Ulrich. Au cours de l'été 1950, Pie XII promulgue l'encyclique *Humani generis*. Parmi les « erreurs » dénoncées par ce document figure apparemment la théologie du Père Henri de Lubac (1896–1991). Cette "condamnation" paraît à Balthasar « totalement incompréhensible ». Karl Barth s'associe à l'épreuve. À la suite de ses discussions avec Balthasar – de celles « dans lesquelles on hoche la tête » –, il fait ce triste constat : « La lumière de la vie a été retirée à tous mes amis catholiques : non pas entièrement, mais presque. » Quelques mois plus tard, l'Église catholique proclame le dogme de l'assomption de la Vierge Marie (1^{er} novembre 1950). Barth considère ce dogme comme profondément erroné, mais cela ne l'empêche pas de souhaiter assister à l'événement de la proclamation en compagnie de Balthasar, « parce que la mariologie m'a toujours tout particulièrement intéressé, dans la mesure où je crois devoir y reconnaître quelque chose comme le principe méthodique de tout le catholicisme romain ». Le jésuite accueille cette demande avec enthousiasme, et écrit à son frère Dieter, qui est officier de la Garde Suisse au Vatican, pour que lui soient réservées de *bonnes* places. Car il ne s'agit pas seulement de lui, mais aussi du « célèbre Karl Barth, le chef de file de toute la théologie protestante ». Malheureusement, Balthasar doit renoncer à cette joie qu'il voulait faire à son ami. Il se rend compte qu'il ne lui est guère possible, dans le contexte de son départ de la Compagnie de Jésus, d'afficher une amitié trop ostentatoire avec le « chef de file de toute la théologie

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

trouve tout d'abord au centre²⁴ : le premier enjeu du dialogue est la juste interprétation de « l'analogie de Przywara ». Karl Barth a-t-il raison de la condamner si péremptoirement ? Balthasar déclare au contraire, à propos de la pensée de Przywara : « Du spectre de l'*analogia entis* que Barth en a fait, on ne trouve absolument rien chez lui²⁵. » Que faut-il en penser ? On n'en aura le cœur net qu'en étudiant tout d'abord avec soin ce que Przywara dit réellement²⁶.

L'*analogia entis* de Przywara

Przywara a déclaré en 1952 qu'il avait « introduit l'expression *analogia entis*, à l'occasion de la controverse avec Karl Barth, dans le champ littéraire de la métaphysique et du débat théologique²⁷ ». De fait cette expression, jusqu'alors bien rangée dans l'outillage du discours métaphysique, fait désormais irruption au premier plan des discussions théologiques les plus fondamentales : avec Przywara, « l'*analogia entis*, qui était un petit raffinement scolastique, est devenue la structure de fond du catholicisme », reconnaît Karl Rahner²⁸. Qu'il s'agisse d'un événement théologique nouveau, la vivacité des polémiques qui s'ensuivent, comme la rapidité avec laquelle se succèdent les publications sur ce thème²⁹, en rendent témoignage. Mais Przywara n'a pas créé la notion d'*analogia entis*. Il la reçoit au contraire du passé. Dans le vif débat qui s'instaure entre Barth et lui, puis entre Barth et Balthasar, on ne saurait ignorer l'histoire préalable de l'*analogia entis*. Chacun d'entre eux raisonne à partir d'un héritage philosophique et théologique dont il est bon d'avoir ici quelque idée. Il faut donc évoquer tout d'abord, ne serait-ce qu'à grands traits, les principales étapes de

cette histoire.

1. *L'analogia entis* avant Przywara

La notion d'*analogia entis* se présente de manière générale comme la réponse au problème suivant : de toutes les réalités qui nous entourent, nous disons qu'elles *sont*. Nous les pensons unifiées dans l'être. Mais cette unité est-elle réelle ? Est-il légitime d'affirmer une unité profonde entre toutes choses – l'unité de l'être - et cette unité respecte-t-elle l'extraordinaire diversité de toutes ces choses qui *sont* ? La question se fait encore plus aiguë si elle s'élargit au discours sur Dieu : nous disons que "Dieu est", et que tout être créé se reçoit entièrement de l'être divin. Mais y a-t-il une unité possible entre l'être de Dieu et celui de la feuille morte ? Quel est le rapport entre les êtres créés et l'Être divin ? Les concevoir comme homogènes, c'est tomber dans le panthéisme ; les penser au contraire comme hétérogènes, c'est admettre une rupture totale entre les choses d'ici-bas (que nous pouvons connaître) et Dieu (que nous ne pourrions donc absolument pas connaître), c'est refuser le fait de la révélation divine et verser dans l'agnosticisme³⁰. Qu'il soit possible de parler de Dieu, comme le font les Écritures, qu'il y ait une relation entre Dieu et sa création, ainsi que nous le croyons, et que pourtant ce discours et cette relation ne portent nullement atteinte à la transcendance de Dieu, c'est l'enjeu central de la notion d'analogie de l'être.

Saint Thomas d'Aquin

Le terme même d'*analogia entis* n'apparaît dans la réflexion théologique qu'à la fin du XV^e siècle, sous la plume de Cajetan³¹. Saint Thomas d'Aquin ne le connaît pas. Mais il

emploie à propos de l'être des expressions telles que *secundum analogiam, secundum proportionem, analogice dicitur, praedicatio secundum prius et posterius*³². L'idée fondamentale remonte à Aristote : « L'être, peut-on lire dans la *Métaphysique*, se prend en plusieurs acceptions, mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une seule nature déterminée³³. » *De même* en effet que l'on parle d'un remède sain, d'une nourriture saine, d'une urine saine et d'un homme sain en des sens différents mais tous rapportés à un seul terme qui est la santé, *de même* on considère comme des êtres les substances, mais aussi par exemple leurs déterminations ou leurs qualités ; le mot "être" prend alors des sens différents suivant qu'il s'agit d'une substance ou d'une autre catégorie, mais ces diverses significations se rattachent toutes à une même réalité : la substance³⁴.

Saint Thomas d'Aquin reprend la conception d'Aristote pour la préciser. S'il y a communauté d'être entre la substance et ses accidents, explique-t-il, c'est que la substance possède l'être *maxime et verissime*, et que les accidents reçoivent en participation, à un degré moindre, l'être de la substance. L'être se dit *per prius* (ou encore *per se*) de la substance, et *per posterius* (ou encore *per participationem*) de l'accident. Par la suite, les théologiens décriront cette analogie comme une "analogie d'attribution", c'est-à-dire une différence unifiée par la référence à une même réalité, à un même "analogué principal". L'analogie d'attribution n'est cependant pas la même dans le cas de l'être que dans celui de la santé. La santé, en effet, est effectivement possédée par l'homme en bonne santé, mais elle n'est pas possédée par le remède : il n'est pas vrai que le remède soit lui-même en bonne santé ; on dit que la santé ne lui est pas intrinsèque, et que pour cette raison l'analogie d'attribution, en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

premières rencontres en 1940.

Et cela peut se faire en trois étapes : Przywara formule tout d'abord son intuition centrale dans les années 20, en parlant de « Dieu au-dessus / en » nous. L'idée se précise dans une deuxième étape, en référence à la notion de *maior dissimilitudo*, empruntée au quatrième concile du Latran. La troisième étape, enfin, est la formulation articulée de l'*analogia entis* comme forme de pensée propre du catholicisme. En suivant à notre tour ce parcours, nous devrions mieux comprendre ce que signifie cette « *analogia entis* » que Balthasar cherche à défendre auprès de Karl Barth.

Dieu « au-dessus de / en » nous

Dès le début des années 20, Przywara entre en dialogue avec les philosophies de son temps, et cherche à discerner en elles le "ressort" profond qui les anime. Il parvient à la conviction que ce ressort décisif est la manière dont elles interprètent le rapport de la créature à son Créateur. L'enjeu est donc toujours de nature théologique. C'est d'ailleurs pourquoi les philosophies, dans leur multiplicité, demeurent incapables de s'expliquer et de se comprendre entre elles au simple niveau philosophique.

Or la conception du rapport entre Dieu et la créature doit toujours éviter deux écueils. Le premier écueil consiste à considérer la créature comme un simple "moment" de la vie divine. Elle n'est plus saisie dans son être propre et distinct par rapport à Dieu, mais elle est un déploiement de l'être éternel divin. Przywara caractérise cette forme de pensée comme un "théopanisme" : Dieu est tout à lui seul. Le deuxième écueil consiste au contraire à doter la créature d'une autonomie telle par rapport au Créateur qu'elle en vient à revendiquer pour elle-même les propriétés divines. C'est la tentation du panthéisme :

la créature est tout à elle seule⁷⁹. Ces deux extrêmes semblent s'opposer : le premier dissout le monde en Dieu (ce qui a pour effet de nier toute consistance propre au monde), le deuxième dissout Dieu dans le monde (ce qui a pour effet de diviniser le monde). Le premier perd de vue l'immanence de Dieu au monde, le deuxième ignore sa transcendance. Mais Przywara met en évidence leur maladie commune : aucun de ces systèmes n'est à même de penser une *vraie relation* entre Dieu et l'homme. Toute relation suppose une différence, une distance, un véritable vis-à-vis. Or c'est précisément ce que refusent panthéisme et théopanisme : « On supprime les différences entre Dieu et la créature, de manière théo-pan-iste ou de manière pan-thé-iste. Théo-pan-iste, en ce que (dans la direction fondamentale "de haut en bas"), Dieu devient tout [...]. Pan-thé-iste, au sens où (dans la direction fondamentale "de bas en haut") le tout devient Dieu⁸⁰. » Le critère théologique qui manifeste les failles de ces systèmes est d'ordre *christologique*, et renvoie au concile de Chalcédoine : pour Przywara, panthéisme et théopanisme ont en commun de nier le Dieu fait homme, ils entendent « dépasser la dualité entre Dieu et l'homme⁸¹ ». Dans le panthéisme, « il n'y a pas de Dieu-homme, puisque l'homme est tout à lui seul » ; dans le théopanisme, « il n'y a pas de Dieu-homme, puisque Dieu est tout à lui seul⁸² ». Cette dernière tendance est selon Przywara celle de Barth⁸³. Aux yeux du jeune jésuite, la vision du « groupe Barth-Gogarten-Thurneysen » se présente fondamentalement comme une négation de la créature : « La créature n'a de contact avec Dieu qu'en se défaisant de son caractère de créature. Dieu est oui, la créature est non ; Dieu est vie, la créature est mort ; Dieu est sainteté, la créature est péché. C'est pourquoi l'"homme-Dieu" n'est possible que dans la mesure où en Jésus-Christ l'être-créature est suprêmement

néant, et où Dieu est tout à lui seul⁸⁴. »

Relevons donc dès maintenant que le contexte dans lequel Przywara élabore sa pensée de l'*analogia entis* est théologique, et même christologique. Il n'est donc pas question pour lui d'une *analogia entis* purement philosophique, qui ferait abstraction de la révélation en Jésus-Christ.

Puisque Przywara rejette ces formes de pensée qui nient, selon les cas, la transcendance ou l'immanence divine, il lui incombe de définir ce qui caractérise selon lui une pensée philosophique ou théologique conforme au concile de Chalcédoine et à l'ensemble de la révélation. Sa pensée de l'*analogia entis* naît comme un *critère de discernement*, ou encore comme un remède, que le catholicisme propose aux théories de son temps. La forme de pensée catholique, et la seule pour Przywara qui soit fidèle à la révélation chrétienne, est celle de l'unité dynamique de l'immanence et de la transcendance : Dieu est absolument immanent au monde, et *précisément en cela* – aucune créature ne disposant de cette immanence absolue au monde – il est absolument transcendant par rapport au monde ; inversement, Dieu est absolument transcendant par rapport au monde, et *précisément en cela* – parce que son immanence à autrui transcende toute immanence à autrui de nature créée – il est absolument immanent au monde. Przywara reçoit cette conception de saint Augustin, pour qui Dieu est à la fois *interior et exterior*⁸⁵ : « Dieu est toujours plus *au-dessus* de tout » et « toujours plus *en tout* », commente Przywara⁸⁶. Mais, précise-t-il, le "en" et le "au-dessus" ne sont pas simplement "côte à côte". Si Dieu est "en" nous, c'est *parce qu'il est "au-dessus"* de nous : « Dieu est celui qui surplombe tout le créé à ce point qu'il est plus intérieur à chaque chose qu'elle ne l'est à elle-même⁸⁷. » Przywara exprime cette appartenance réciproque

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

contradiction ne s'applique donc pas. La δύναμις est le domaine de la contradiction.

À l'opposé de la δύναμις, l'έντελέχεια est la réalisation définitive du but vers lequel tendait la réalité. Une autre issue n'est désormais plus possible. Le domaine de l'έντελέχεια, privé de toute alternative, ne répond donc pas non plus au principe de non-contradiction – qui suppose la possibilité d'être et de ne pas être, sous une diversité de rapports. L'έντελέχεια est le lieu de l'identité.

Entre δύναμις et έντελέχεια, c'est la réalité (ένέργεια) qui constitue le lieu propre du principe de non-contradiction. Dans la réalité, une alternative est encore possible (vers l'avenir), mais la contradiction des possibles (dans le passé) a été levée. *L'analogie interne au créé repose donc sur le principe aristotélicien de non-contradiction*¹³².

Comme ces explications peuvent paraître assez abstraites, il est bon de les illustrer par un exemple. Un homme réel ne peut pas être en même temps malade et en bonne santé : la réalité est le lieu du principe de non-contradiction. Mais si l'on considère cet homme au jour de sa conception, il faut dire que la maladie *et* la santé sont pour lui des possibles. Ces contraires, en tant que possibles, ne s'excluent pas. Si l'on considère maintenant cet homme au dernier jour de sa vie, il peut être *ou bien* malade, *ou bien* en bonne santé, mais il n'y a plus pour lui d'alternative possible. Dans les domaines du possible ou du définitivement accompli, donc, le principe de non-contradiction est inopérant. Il ne vaut que dans le présent, seul réel, suspendu entre le passé (déjà sorti de la réalité) et l'avenir (encore irréel).

Le créé n'existe à chaque instant que suspendu entre deux néants, celui de son passé et celui de son avenir. Voilà ce que signifie le principe de non-contradiction, et avec lui l'analogie

interne au créé : la réalité créée "est" au sens où elle échappe au néant, elle est un « non-néant ». Son être est fondamentalement contingent, par opposition à l'être divin, qui est identique à soi-même¹³³.

Cette contingence, on l'a dit, est caractérisée par le devenir. La réalité créée n'est cependant pas une "pure mobilité". Sa dynamique n'est pas un perpétuel arbitraire ontologique : l'arbre ne se change pas en cheval, pour l'instant suivant devenir un rayon de soleil. La créature est animée par une loi interne (δύναμις), orientée vers un but (έντελέχεια). « Dans cette dimension de "finalisation" apparaît une "mesure qui lui vient d'en haut"¹³⁴ », une transcendance qui préside à son devenir. Tout le développement ("horizontal") de la créature signale ("verticalement") cette "règle" qui le surplombe et le gouverne. La rythmique propre au créé ressemble à la houle, ou encore à la marée : les mouvements de la mer ne sont pas dus à elle-même, mais bien aux « astres éternels¹³⁵ ». Et de la même manière, la dynamique du créé ne peut se limiter à une rythmique purement immanente : elle renvoie au-delà d'elle-même¹³⁶. L'analogie constitutive du créé signifie donc à la fois la dimension "horizontale" du devenir et la dimension "verticale" du "renvoi au-delà de soi". Przywara rattache cette double dimension à l'interprétation également double qu'il donne de la particule "ana" dans le mot "ana-logie". Cette particule, explique-t-il, peut d'abord être comprise au sens de la préposition grecque άνά elle indique alors un ordre interne, donc ici la dynamique de renvoi réciproque entre puissance et entéléchie que constitue la réalité. Mais elle peut aussi correspondre à la préposition grecque άνω, qui signifie "vers le haut", et en ce sens elle désigne le "renvoi au-delà de soi" impliqué dans la rythmique du créé¹³⁷.

Autant donc on a signalé que la relation ("verticale") entre

Dieu et le monde impliquait une dimension d'immanence (Dieu est aussi "dans" le monde), autant il faut dire maintenant que la rythmique propre au créé ne peut se clore sur elle-même : au contraire elle est le rappel incessant ("vers le haut") d'une transcendance qui la gouverne et lui imprime son mouvement. Elle est une dynamique propre de la créature, certes, mais une dynamique reçue d'une autre dynamique infiniment supérieure : celle de sa relation au Dieu créateur. Avec cette dernière constatation, on peut maintenant comprendre ce que signifie pour Przywara l'expression *analogia entis*.

(3) Nous en venons donc à la *troisième forme d'analogie* : l'*analogia entis*. Ce terme désigne pour Przywara une analogie entre analogies, l'analogie qui relie la deuxième analogie (interne au créé) à la première analogie (entre Dieu et le créé).

Expliquons-nous : de ce qui précède, il ressort que le rythme propre du créé résulte de la relation que Dieu a instaurée avec lui, et renvoie à cette relation. Il y a donc un rapport entre ces deux analogies. Il y a même une ressemblance entre elles, précisément parce que l'une et l'autre sont des analogies. La dynamique constitutive du créé présente une ressemblance formelle avec la relation de Dieu au monde ! Mais cette ressemblance formelle trahit immédiatement une extrême différence : car le créé demeure suspendu entre deux néants, tandis que la relation entre Dieu et le créé s'institue à partir de celui qui est l'Acte pur, le Tout et l'Immuable ; l'analogie entre Dieu et le créé est un don libre et indépendant, l'analogie interne au créé est essentiellement dépendante et réceptive¹³⁸. Entre elles règne une « relation d'altérité réciproque » dans laquelle la ressemblance est traversée par une plus grande dissemblance, autrement dit une *analogie*. Le rapport entre la relation de Dieu au monde et la dynamique qui ne cesse d'agiter

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

c'est la connaissance naturelle de Dieu¹⁸⁸. Là réside, selon Barth, l'esprit « qui ne confesse pas Jésus » : dans « la grandeur et la misère d'une prétendue connaissance naturelle de Dieu au sens du concile du Vatican¹⁸⁹ ». Pour lui, la théorie de la connaissance naturelle de Dieu est une révolte contre la révélation divine, et l'*analogia entis* proclame l'auto-justification de cette révolte. C'est l'idolâtrie qui se canonise elle-même ; c'est l'homme qui se fait roi à la place de Dieu, et qui en vertu de cette autorité usurpée se proclame monarque de droit divin. Par les définitions du premier concile du Vatican, l'Église catholique affirme pouvoir se passer du Christ pour connaître Dieu ; par la doctrine de l'*analogia entis*, Przywara prétend démontrer que cette doctrine est la seule qui soit conforme à la révélation ! Tel est aux yeux de Barth le scandale de l'*analogia entis*, et la raison pour laquelle il entend la combattre.

De ce réquisitoire, on peut déjà tirer deux réflexions. La première concerne le rapport entre l'*analogia entis* et le Christ. Ce qui choque Barth au plus haut point dans la doctrine de Przywara, c'est qu'il l'interprète comme une alternative, ou une rivale, par rapport à l'unique Médiateur, qui est le Christ. Mais s'il s'avérait qu'au contraire l'*analogia entis* n'avait de sens que dans le Christ, donc en tant qu'elle est déterminée par la révélation historique, alors elle perdrait sans doute beaucoup de ce qui la rendait si effrayante aux yeux de Karl Barth. On verra plus loin que Söhngen et Balthasar l'interpréteront en ce sens. La deuxième remarque concerne Barth : si à son tour il en venait à parler d'analogie, alors cela ne pourrait être qu'une analogie au sein de la révélation, au sein de la Parole que Dieu adresse à l'homme. C'est précisément cette vision barthienne d'une analogie *théologique* qu'il faut maintenant présenter.

Analogia fidei

De son côté, et quoique par des chemins très différents de ceux de Przywara, Barth progresse lui aussi vers l'idée d'analogie. Certes il n'est pas question pour lui d'*analogia entis*. Mais dès le tome II/1 de sa *Dogmatique ecclésiale*, le « concept d'analogie » se fait pour lui « vraiment inévitable¹⁹⁰ ». C'est le fait même de la révélation qui l'impose : Dieu parle aux hommes, et en vertu de cette parole les hommes à leur tour développent un discours sur Dieu. Ils appliquent à Dieu des termes qu'ils emploient aussi pour les créatures, comme oreille, œil, bouche, bras, main, amour, colère, miséricorde, patience, etc. Bien entendu le sens de ces termes n'est pas le même selon qu'il s'agit de Dieu ou de la créature. Cependant il ne peut pas non plus être purement et simplement différent, car alors c'en serait fini de toute la révélation : la Parole biblique nous demeurerait à jamais indéchiffrable. Voilà pourquoi il est inévitable de recourir à l'ancienne notion d'analogie, tout en prenant soin d'en écarter les abus¹⁹¹. Et en effet Barth l'emploie de plus en plus. Encore discrète dans les premiers tomes de la *Dogmatique ecclésiale*, elle acquiert ses fondements dans *La doctrine de Dieu* (tomes II/1 et II/2) pour devenir un thème à part entière dans *La doctrine de la création* (tomes III/1 et suivants). Énoncée tout d'abord dans les pages consacrées à la connaissance de Dieu, elle se déploie de plus en plus comme un principe christologique, et s'étend à la communion entre Dieu et l'homme.

Mais voici ce qu'il faut noter dès maintenant : Barth définit l'analogie comme une *ressemblance*. « "Analogie" signifie, par opposition à identité et différence, "ressemblance", c'est-à-dire correspondance et concordance partielles, donc limitant à la fois l'identité et la différence, entre deux ou plusieurs grandeurs

différentes¹⁹². » Dans la conception de Barth, la différence est limitée par l'analogie ; chez Przywara, au contraire, la différence – au cœur de la ressemblance – est « toujours plus grande », et cela en vertu même de l'analogie. Il y a donc désaccord avec Przywara non seulement sur la notion d'*analogia entis*, mais en réalité dès la notion même d'analogie. Nous reviendrons plus tard sur ce point.

L'*analogia fidei* – c'est ainsi que Barth en parle le plus souvent – désigne l'analogie entre Dieu et le monde comme un *pur événement de grâce*. Elle entend rendre compte de la révélation divine, du discours de l'homme sur Dieu, et plus généralement de toute communion entre Dieu et l'homme, mais de telle manière que jamais l'homme ne puisse en disposer. Elle est cette communion à jamais indisponible aux prétentions de l'homme. Cette nouvelle formulation de l'analogie se pose bien sûr en alternative à l'*analogia entis*, interprétée comme une "prise en main" par la raison humaine du rapport entre Dieu et l'homme. Mais Barth se démarque également du néo-protestantisme libéral dans lequel il avait tout d'abord reçu sa formation théologique. Rappelons-nous cet événement décisif dans sa vie : en 1914, quatre-vingt treize intellectuels allemands, parmi lesquels la plupart de ses maîtres en théologie, signent un manifeste par lequel ils s'alignent sur la politique guerrière du Kaiser et de son chancelier Bethmann-Hollweg. Barth est terrifié de constater que la religion et la science se sont « intellectuellement » transformées « en canons de 42 cm¹⁹³ ». Non, se dit-il, l'homme n'a pas le droit d'accaparer ainsi la connaissance de Dieu, il n'a pas le droit de la manipuler au gré de ses égoïsmes et de son aveuglement. L'idée d'*analogia fidei* se fait l'écho de cette conviction.

Dire, en effet, que l'analogie est analogie *de la foi*, c'est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

analogique à partir de 1931²⁵⁶, la rupture de l'année 1931 coïncidant avec la parution du livre sur saint Anselme²⁵⁷; selon le second schéma, la pensée dialectique aurait évolué à partir de 1927 avec la parution de la *Christliche Dogmatik*²⁵⁸ pour aboutir à la découverte de son fondement christologique en 1938²⁵⁹ : l'évolution vers l'analogie se serait alors produite plus graduellement, entre 1927 et 1938. McCormack en déduit que « Balthasar n'était vraiment pas sûr du tout en ce qui concerne la place de la *Christliche Dogmatik* dans une classification en périodes du développement de la pensée de Barth²⁶⁰ ». Mais ce que McCormack reproche surtout à Balthasar, c'est l'idée même d'une évolution *de* la dialectique *vers* l'analogie : « La dialectique n'a jamais été abandonnée, comme cette formule le laisse entendre²⁶¹. » Barth n'a pas tourné la page de la dialectique pour adopter une nouvelle forme de pensée, celle de l'analogie. *L'analogia fidei*, écrit McCormack, est « un concept intrinsèquement dialectique ». Karl Barth, depuis son *Römerbrief*, est demeuré un théologien dialectique, jusqu'en sa période de maturité. Seule la *méthode* dialectique est passée au second plan, mais toute la pensée de Barth s'enracine dans ce que l'auteur appelle une « dialectique réaliste », y compris la pensée de l'analogie. « Voilà la grande faiblesse de la formule balthasarienne : elle fait perdre de vue que Karl Barth est demeuré un *théologien dialectique* – jusque dans la *Dogmatique ecclésiale*²⁶² ! ». McCormack estime au contraire que le tournant majeur s'est produit dès 1924, par l'adoption d'un modèle de pensée christologique, et que l'analogie est déjà présente chez Barth dès cette période. C'est donc l'ensemble de l'analyse présentée par Balthasar que McCormack conteste.

Que faut-il penser de ces accusations ? Disons tout d'abord que Bruce McCormack déforme la pensée de Balthasar. C'est

ainsi par exemple qu'il croit trouver chez Balthasar l'idée d'une « conversion » de Barth à l'analogie, comprise comme une « rupture » dans sa pensée²⁶³. Or *jamais* Balthasar ne parle de l'évolution de Barth en ces termes. Jamais il n'emploie le terme de « conversion » (*Bekehrung*) ni celui de « rupture » (*Bruch, Riss*) à propos de l'évolution de Barth vers l'analogie. Au contraire, Balthasar décrit cette évolution (*Wendung*) comme un long processus d'approfondissement, et en termes de continuité : c'est ce qui a été montré plus haut. Contentons-nous ici de rappeler que pour Balthasar « il est hors de doute que ce qu'il y a de plus récent chez Barth est aussi, en un sens très caché, mais également très actif, le plus précoce : l'énorme extension de la *Dogmatique* est finalement l'explosion d'une force – non pas vitale, mais spirituelle – qui était là, sous forme ramassée, dès le début²⁶⁴ ». Le *Karl-Barth-Buch* s'intéresse certes à la *Christliche Dogmatik* et au livre sur Anselme, parmi bien d'autres d'ailleurs, mais il les considère comme des « documents » rendant compte d'une longue évolution de pensée entre le deuxième Römerbrief et la *Kirchliche Dogmatik*²⁶⁵. Que dans le livre sur Anselme Karl Barth donne son congé définitif à une forme d'expression tributaire de la pensée idéaliste, cela ne signifie pas une "conversion", ni un reniement de la dialectique. En relisant le chapitre de Balthasar intitulé « *L'évolution vers l'analogie*²⁶⁶ », on constate qu'il décrit un déploiement progressif de la pensée, mais sans jamais procéder à aucun "découpage" en périodes. Les deux « modèles » présentés par McCormack correspondent à un style de pensée qui n'est pas celui de Balthasar. En réalité, ils sont bien plutôt la projection sur le livre de Balthasar d'une grille de lecture qui semble caractéristique de McCormack lui-même. Quand on consulte la table des matières de son propre ouvrage, en effet, on constate

que McCormack comprend l'évolution de la pensée de Barth comme une succession de phases aux frontières chronologiques très précises. Dans ce découpage en tranches temporelles, contentons-nous de relever un exemple : que la théologie de Barth ait progressivement explicité son fondement christologique, il n'y a pas de doute à cela. Qu'en revanche il ait subitement remplacé, au cours du mois de mai 1924, le fondement eschatologique de sa théologie par un fondement christologique, et cela à la suite d'une « découverte capitale », celle du dogme christologique de l'Église ancienne tel que l'exposait un manuel de théologie réformée²⁶⁷, on peut penser qu'il y a là une lecture par trop schématique. Balthasar au contraire parle, à propos de la pensée de Barth, d'une histoire « lente et aux multiples ramifications²⁶⁸ ». Loin de la tronçonner en périodes hermétiques et en revirements brutaux, il veut en respecter la complexité et la longue maturation. Il est convaincu qu'« au plus profond, Barth est resté fidèle à soi-même, en dépit d'une évolution de grande ampleur²⁶⁹ ». Dans un paragraphe consacré au « christocentrisme radical » de Barth²⁷⁰, il explique qu'il entend étudier le développement de la pensée de Barth en commençant par le « *Römerbrief* », et que la forme finale de la *Dogmatique* « était dès le début l'intention et pour ainsi dire l'entéléchie de ce processus dramatique²⁷¹ ». Balthasar perçoit les lignes de force et les lentes évolutions. Rien dans cette vision qui ressemble à un schématisme chronologique. Quand McCormack parle de « paradigme » à propos de l'interprétation de Balthasar, et quand il ajoute que « ce que ce paradigme suggère, c'est que la discontinuité l'emporte largement sur la continuité²⁷² », il tombe manifestement hors de propos. La critique s'applique bien plutôt à sa propre manière de penser.

Une autre idée de McCormack est que Balthasar, pour

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

et qui est ainsi respecté dans son autonomie³²⁰ ». En second lieu, la vérité de l'incarnation et de l'économie du salut présuppose une nature humaine que le Christ assume : « Là où l'œuvre rédemptrice de l'homme Jésus en faveur des autres hommes devient possible et effective, là où cela mène à une telle communion entre lui et d'autres êtres, il faut poser la question d'un ordre commun, entre lui et eux, qui en tant que tel ne résulte pas de cette communion comme de son fondement, mais au contraire est déjà présupposé pour que cette communion soit possible et effective. Il faut donc poser la question d'une forme fondamentale de l'humanité qui soit aussi celle des autres hommes, de l'homme en tant que tel, de l'homme en général³²¹. » Cet « ordre commun » présupposé à l'Alliance en Jésus-Christ est encore défini par Barth comme la nature de l'homme, c'est-à-dire son « mode d'existence créé en tant que tel » : « La nature humaine a son propre mystère, il n'y aurait aucun sens à le contester sous prétexte de glorifier ce grand mystère de l'homme qu'est sa relation à Dieu. On ne peut l'oublier : cet homme, justement, avec qui Dieu se met en rapport, est créé par le même Dieu de telle manière que même dans son mode d'existence créé en tant que tel, donc même dans sa nature humaine, il n'est pas sans mystère³²². » Il y a donc en l'homme une structure créée, une « nature », présupposée à l'économie du salut.

Tout le souci de Barth est de développer la notion de "présupposé" sans que cela entraîne jamais le moindre "droit de l'homme sur Dieu" : « De cette correspondance de sa nature, l'homme ne peut prétendre à aucun droit. Il ne dispose pas de son engagement dans l'Alliance, et n'a aucun mérite de se prêter à devenir réellement partenaire de Dieu. Si cela lui est donné, il ne peut qu'en louer la grâce de Dieu³²³. » Il serait faux de

penser que l'homme, dans sa nature créée, pose des "conditions préalables" à l'incarnation, qu'il détermine en quelque sorte dans quel cadre Dieu devait s'adresser à lui et le sauver. Au contraire c'est l'œuvre du salut elle-même qui se présuppose le théâtre de la création, c'est-à-dire que c'est elle qui dans le projet de Dieu définit la nature de l'homme en vue du Christ, et lui impose son caractère de présupposition. *In ordine intentionis*, le présupposé est second par rapport à l'économie du salut. L'être créé de l'homme ne détermine pas le Christ, mais c'est le Christ qui détermine l'être créé de l'homme.

Le « mode d'existence créé en tant que tel » signifie donc une relation entre Dieu et l'homme qui, en tant que présupposée, est *dépendante*, mais non pas pour autant *dissoute* dans l'analogie de la foi. Cette relation, pour Balthasar, s'appelle *analogia entis*. Barth ne reconnaît-il pas lui-même la formule selon laquelle la grâce ne détruit pas la nature, mais au contraire la présuppose et la mène à sa perfection³²⁴ ? *L'analogia fidei* se présuppose une *analogia entis*, et à ce titre l'inclut. Balthasar parle à nouveau d'une « insertion de l'*analogia entis* dans l'*analogia fidei*³²⁵ ».

L'étude de Balthasar semble donc ouvrir une voie de conciliation entre la doctrine catholique et la conception de Karl Barth. Mais elle montre également que, d'un auteur à l'autre, l'expression *analogia entis* n'a pas le même sens. Barth ne comprend pas du tout l'*analogia entis* comme Przywara ; Balthasar la restreint au domaine abstrait de « l'être créé en tant que tel », alors que chez Przywara elle concerne avant tout le domaine surnaturel. L'ombre de Suárez semble encore se projeter secrètement sur ces échanges pour les obscurcir. Il paraît indispensable, si l'on veut décider de la compatibilité de l'*analogia fidei* et de l'*analogia entis*, de clarifier le sens des

expressions et de lever les malentendus.

L'analogie de Barth : analyse

Quatre thèmes appellent des éclaircissements. Le premier concerne la notion même d'analogie (qu'elle soit dite de la foi ou de l'être) ; le deuxième est celui du rapport entre l'acte (au sens de Barth) et l'être (au sens catholique) ; le troisième a trait à l'*analogia relationis*, telle que Barth en introduit la notion dans sa doctrine de la création ; le dernier thème, enfin, concerne l'application par Balthasar de l'*analogia entis* au domaine du créé en tant que tel. Il s'agira souvent de discerner qu'un même terme n'a pas le même sens chez Barth que chez Przywara ou Balthasar. Il faudra donc se livrer à un travail de traduction, que l'on ponctuera par l'établissement d'un petit "lexique bilingue". Cela supposera d'en démêler les malentendus, et d'en examiner les racines philosophiques. Par souci de clarté, chaque paragraphe s'achèvera par une récapitulation des principaux résultats.

1. L'analogie

On peut se demander si la croisade de Barth contre l'*analogia entis* concernait vraiment la théorie de Przywara. Balthasar et Przywara lui-même semblent le penser³²⁶, tant l'expression *analogia entis* semblait alors indissociablement liée au nom de Przywara³²⁷. Mais ce que Barth dénonce, dans l'*analogia entis* de Przywara, est précisément ce que son auteur s'emploie rigoureusement à écarter. La méprise est telle que Bernhard Gertz se demande si Barth a simplement lu l'ouvrage *Analogia entis*³²⁸. On a déjà cité le mot de Balthasar : « Du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ultime, suprême, inégalable, reçois-le, il doit t'appartenir³⁸⁴ ! »
L'analogia fidei, qui est une *analogia gratiae*, signifie bien une participation de l'homme à l'être de Dieu – non par nature, certes, mais dans l'acte de Dieu qui s'adresse à l'homme.

Récapitulons : l'*analogia entis* que condamne Barth n'est pas celle de Przywara, mais bien plutôt celle qui affirmerait une ressemblance entre l'essence du Créateur et l'essence de sa créature. En outre l'*analogia fidei* implique nécessairement aussi une dimension ontique. En quoi se distingue-t-elle encore de l'*analogia entis* au sens de Przywara ? Toutes deux ne concernent-elles pas l'ordre réel surnaturel ? Toutes deux ne visent-elles pas la relation de Dieu avec l'homme, et l'impossibilité radicale pour l'homme des'en emparer ?

La différence entre l'*analogia fidei* de Barth et l'*analogia entis* de Przywara est double. D'une part l'*analogia fidei* exclut toute correspondance entre l'être créé de l'homme et la nature divine. C'est du moins ce qu'elle affirme : nous examinerons au paragraphe suivant si Barth peut tenir cette position jusqu'au bout. D'autre part l'*analogia entis* de Przywara est formelle et abstraite. Elle n'ignore certes pas le critère christologique, et c'est même l'ensemble de la tradition doctrinale de l'Église qui a défini ses contours. Mais Przywara ne donne pas à l'analogie le visage concret du Christ. Il veut maintenir le caractère abstrait de l'*analogia entis*, ne serait-ce par exemple que pour pouvoir parler de l'analogie de la nature et de la grâce³⁸⁵. La pensée de Barth, au contraire, n'admet pour point de départ que le réel, le concret : ce qui s'est effectivement produit, ou se produit effectivement, donc l'événement, l'histoire, le fait singulier, l'acte, enfin ce que Barth appelle le "*concretissimum*"³⁸⁶. Tout le reste, tout ce qui est de l'ordre des conditions de possibilités, comme l'essence des choses ou leur état, relève de l'abstraction,

et ne peut être compris qu'à partir du réel. « Il existe certainement quelque chose qui est authentiquement de l'ordre de l'état, donc une nature et un être authentiques, mais leur authenticité est suspendue à la pointe d'une réalité suprême qui ne peut être rendue autrement que dans les catégories de l'actuel et de l'événementiel³⁸⁷. » Ultimement, le *Concretissimum* est Dieu lui-même s'ouvrant à l'homme en Jésus-Christ. Barth pense donc l'analogie radicalement à partir de l'événement de la révélation en Jésus-Christ. L'acte d'être des scolastiques acquiert ainsi les traits d'une action libre, souveraine, personnelle : il devient explicitement l'acte d'un Sujet, qui est Dieu. En rapportant directement l'analogie au Christ, Barth enjambe un examen approfondi de la notion formelle d'analogie, ce qui, comme on l'a dit, n'est pas sans inconvénients. Mais Balthasar approuve en large part cette approche concrète. En refusant de faire abstraction de la lumière qui vient du Christ, « Barth ne fait que son métier de théologien ». « C'est ainsi que de manière très heureuse il a caractérisé sa pensée comme un "universalisme intensif" : tout se noue effectivement chez lui au point d'intensité maximale, le point de contact entre Dieu et l'homme en Jésus-Christ, entre la révélation et la foi dans le chrétien, pour ensuite déployer à partir de là sa plénitude infinie – au vrai sens du terme³⁸⁸. » Tout en se réservant la possibilité de recourir à la notion abstraite d'analogie, Balthasar opte délibérément pour le point de vue concret de Barth. La théologie, selon lui, a pour mission d'empêcher tout rétrécissement de la révélation, et toute atteinte au caractère universel de sa portée. En ce sens, elle est par nature un universalisme. Mais chaque fois qu'elle s'est opposée à une conception restrictive de la révélation, elle a couru le risque de faire porter l'accent sur cette opposition, précisément, et de

perdre de vue sa mission propre, au service de la *totalité* révélée. Ce risque est présent dans toutes les grandes controverses : controverse entre une théologie plus "rationnelle" et une théologie plus "affective" au Moyen Age, entre la philosophie réaliste et la philosophie nominaliste, plus tard entre réalisme et idéalisme (ou existentialisme). De la même manière, il est vain, nous venons de le voir, d'opposer ontologie et actualisme. La théologie ne peut éviter ces oppositions artificielles et réductrices qu'en s'orientant dès le point de départ dans une autre direction. Et cette direction, dit Balthasar, « se trouve bien plutôt en ce que Barth a cherché à atteindre en vérité par son actualisme : dans le caractère unique et incomparable d'une science théologique *de singularibus*, ou encore, comme dit Barth, du *Concretissimum*, qui se trouve précisément au-delà de l'opposition entre le pur "fait" historique et la pure "doctrine" supra-historique : en l'unicité de la Personne unique et de l'acte de Jésus-Christ. C'est là le noyau central, à partir duquel se déploient aussi bien l'événement que la doctrine³⁸⁹. » C'est cette science théologique du *Concretissimum* que plus tard, en 1965, Balthasar envisage de développer lui-même pour faire suite à *La gloire et la croix* : « *L'Esthétique* demeure sur le plan de la lumière, de l'image, de la vision. C'est seulement une dimension de la théologie. La suivante s'appelle action, événement, drame [...]. Dieu agit à l'endroit de l'homme, et l'homme répond par la décision et l'action. L'histoire du monde et des hommes est théâtre du monde. Ici, il faudra relier les uns aux autres la philosophie de l'action (Fichte, Blondel), l'art de l'action (Shakespeare, Calderon), et la théologie de l'action (Karl Barth)³⁹⁰. » C'est selon ce projet, directement référé à Karl Barth, que naîtra la *Dramatique divine*, publiée à partir de l'année 1973. Mais l'idée d'une "dramatique" est bien antérieure

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Mais c'est là anticiper sur notre parcours. Nous en sommes encore aux années quarante, au débat dont rend compte le livre sur Karl Barth. A la suite du débat sur l'*analogia entis*, Balthasar devait nécessairement traiter de la question du rapport entre nature et grâce – ou si l'on préfère : du rapport entre création et alliance. L'expression *analogia entis*, dans l'idée de Przywara, s'appliquait à toute relation entre Dieu et l'homme, « même l'unité la plus surnaturelle⁴²⁷ ». Mais en lui opposant l'*analogia fidei* conçue comme analogie de la grâce, Barth la rejetait dans le domaine de la "nature". Balthasar, dans les années quarante, accepte la distinction entre "analogie de la nature" et "analogie de la grâce". La querelle de l'*analogia entis* s'est donc transformée en débat sur les rapports entre ces deux domaines : celui de la grâce, et celui de la nature.

-
1. H. U. von BALTHASAR, *Das Weizenkorn, Aphorismen*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1989, p. 31.
 2. H. U. von BALTHASAR, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, op. cit. (cité par la suite sous le signe KB).
 3. *KD I/1*, Vorwort, p. VIII-IX.
 4. E. PRZYWARA, « Gott in uns oder Gott über uns ? », dans *Stimmen der Zeit*, 53. Jahrgang, 11. Heft, 105. Band, August 1923, Freiburg im Breisgau, p. 350. Cet article est repris dans E. PRZYWARA, *Ringens der Gegenwart*, tome 2, Augsburg, Dr Benno Filser-Verlag, 1929, pp. 543–578
 5. Lettre de Thurneysen à Barth du 30 septembre 1923, dans *Karl Barth – Eduard Thurneysen : Briefwechsel, Band 2 : 1921–1930*, Zürich, TV, 1974, p. 190.
 6. K. BARTH, *Der Römerbrief*, unveränderter Nachdruck der neuen Bearbeitung von 1922, Zürich, theologischer Verlag 1978, p. XXIV. Désormais cet ouvrage sera indiqué sous le sigle *R II*. Sur l'attitude de Barth par rapport à Przywara et à la théologie catholique avant sa rencontre avec Balthasar, voir B. L. McCORMACK, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology : Its Genesis and Development 1909–1936*, Oxford, OUP, 1995, pp. 319–322; 376–391.

7. K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, Evangelischer Verlag Ag. Zollikon, 1952, p. 7. La publication de ce texte est postérieure à la rencontre avec Balthasar, mais la rédaction en est bien plus ancienne. Les lignes citées datent probablement des années 1932–1933 (Barth l’explique en avant-propos, p. V).
8. Cité par E. PRZYWARA, *Gespräch zwischen den Kirchen, Das Grundsätzliche*, Nürnberg, Gock und Lutz Verlag, 1956 ? p. 7.
9. K. BARTH, *Karl Barth-Eduard Thurneysen. Briefwechsel. Band 2 : 1921–1939, op. cit.*, p. 652s.
10. *Ibid.*, p. 654.
11. Publiées ensuite dans un article du même nom (K. BARTH, « Schicksal und Idee der Theologie », dans *Zwischen den Zeiten VII*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1929, pp. 309–348).
12. B. L. McCORMACK, *Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology : Its Genesis and Development 1909–1936, op. cit.*, pp. 384–385.
13. K. BARTH, « Der Heilige Geist und das christliche Leben », dans Karl BARTH und Heinrich BARTH, *Zur Lehre vom heiligen Geist*, Beiheft Nr. 1 von *Zwischen den Zeiten*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1930, pp. 39–105. « S’il faut strictement comprendre la créature comme voulue et posée par Dieu, comme une réalité différente de la réalité divine, comme le prodige d’une réalité qui en vertu de l’amour de Dieu possède une place et une consistance à côté de la réalité divine, alors la continuité entre Dieu et elle, la véritable *analogia entis*, en vertu de laquelle l’Esprit incréé peut se manifester l’esprit créé, ne saurait être le fait de la créature en tant que telle, mais seulement celui du Créateur dans son attitude à l’égard de la créature » (p. 43).
14. H. U. von BALTHASAR, *A propos de mon oeuvre, Traversée, op. cit.*, p. 8.
15. *Ibid.*, p. 17.
16. *Ibid.*, p. 68.
17. H. U. von BALTHASAR, art. “Erich Przywara”, dans *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, herausgegeben von Jürgen Schultz, Stuttgart, Kreuzverlag – Olten, Walter-Verlag, 1966, p. 354.
18. K. BARTH, *Der Römerbrief*. Première édition en 1919 (Zürich, EVZ-Verlag, 1963, citée par la suite sous le signe R I), deuxième édition complètement remaniée en 1922 (Zürich, Theologischer Verlag, 1978, citée

par la suite sous le sigle *R II*).

19. H. U. von BALTHASAR, lettre à Karl Barth du 30 août 1942, citée dans W. W. MÜLLER, *Karl Barth-Hans Urs von Balthasar, Eine theologische Zwiesprache*, Zürich, Theologischer Verlag, 2006, p. 32.

20. Cf. H. U. von BALTHASAR, dans L. ZIMMY, *Erich Przywara, sein Schriftum, 1912–1962*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1963, p. 5.

21. Lettre du 4 mai 1940, citée in Wolfgang W. MÜLLER, *Karl Barth-Hans Urs von Balthasar, Eine theologische Zwiesprache*, Ökumenisches Institut Luzern, p. 32. Un peu plus tard, Balthasar écrit encore à Barth : « Vous trouverez chez Przywara le véritable « cœur » du catholicisme (à condition de ne pas vous laisser intimider par le piquant de son style !) » (lettre datant du début de l'été 1942, dans M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von BALTHASAR und seine Theologen-kollegen, Sechs Beziehungsgeschichten*, Würzburg, Echter Verlag GmbH 2009, p. 289). Dans la première édition de *Theologie und Heiligkeit*, Balthasar attribuait même à Przywara une « pénétration presque surnaturelle » (Cf. J. SERVAIS, *Théologie des exercices spirituels*, Culture et vérité, Bruxelles 1996, p. 88 et note 36).

22. H. U. von BALTHASAR, « Analogie und Dialektik. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths », dans *Divus Thomas*, 22 (1944), 171–216. « Analogie und Natur. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths », dans *Divus Thomas* 23 (1945), 3–56.

23. Sur l'histoire mouvementée de ce livre, voir M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von BALTHASAR und seine Theologen-kollegen, Sechs Beziehungsgeschichten*, Würzburg, Echter Verlag GmbH 2009, pp. 406–447.

24. Thierry-Dominique HUMBRECHT demande, dans « L'analogie au travail. Son importance en théologie, lorsqu'elle est présente et aussi lorsqu'elle manque », dans *Revue Catholique Internationale Communio*, n° XXXVI, 3, mai-juin 2011, pp. 11–22 : « à quelle figure de l'analogie le débat entre Barth et Balthasar renvoie-t-il ? » (p. 13). Sa réponse souffre de ne pas avoir pris en compte la pensée de Przywara. Cela vient, écrit-il, de ce que « Balthasar fait mention de l'analogie selon Barth ou lui-même, sans parler de Przywara » (p. 12). En réalité Balthasar se réfère à un sens précis de l'analogie, qui est celui de Przywara, même s'il le fait évoluer, comme nous le verrons.

25. *KB*, p. 269.

26. On aurait souhaité se référer à une étude déjà existante, mais une telle présentation n'existe tout simplement pas en français. Les quelques pages

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

laboratoire et les analyser » (J. RATZINGER, *Aus meinem Leben, Erinnerungen*, München, Deutsche Verlags-Anstalt, 2006 (première édition en 1998), p. 129).

199. H. G. PÖHLMANN, *Analogia entis oder analogia fidei ? Die Frage der Analogie bei Karl Barth*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, p. 105.

200. *KD II/1*, p. 270. Barth utilise là une définition toute personnelle de l'analogie d'attribution extrinsèque. Au sens courant de la théologie catholique, la relation de foi instaurée par la parole de Dieu ne peut pas être extrinsèque, elle ne peut pas « rebondir » sur l'homme comme le jet d'eau sur le caillou (cf. G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959, p. 330). L'homme au contraire fait sien la Parole de Dieu et il en est changé. Cf. *KB* p. 120.

201. *KD II/1*, p. 258–259.

202. *KD II/1*, p. 258.

203. *Ibid.*, p. 238.

204. *Ibid.*, p. 260.

205. *KD IV/3*, p. 132.

206. On expliquera plus loin pourquoi Barth attribue l'incarnation au "Christ".

207. *KD II/1*, p. 166.

208. *Ibid.*, p. 170.

209. *KD IV/1*, p. 187.

210. H. G. PÖHLMANN, *Analogia entis oder analogia fidei ? op. cit.*, p. 117.

211. Cf. *KB*, p. 10.

212. *KB*, p. 52.

213. *KB*, p. 53.

214. *KB*, p. 55. Cette manière de reconduire toute divergence à un "aiguillage" décisif n'est pas seulement celle de Przywara. En 1832, Möhler déjà ramenait toutes les différences entre protestants et catholiques à l'anthropologie théologique, comprenant la doctrine de l'état originel, la doctrine du péché et celle de la justification. Un siècle plus tard, le théologien évangélique Hermann Mulert interprète les oppositions entre catholiques et protestants comme des conséquences de « points systématiques » différents (cf. W. LÖSER, « Von Balthasars Karl-Barth-Buch : eine theologische Würdigung », dans W. W. MÜLLER Hrsg., *Karl Barth – Hans Urs von*

Balthasar. *Eine theologische Zwiesprache*. Zürich, theologischer Verlag, 2006, pp. 76–77). Notons cette expression de « points systématiques » – « Systempunkte » – que nous retrouverons sous la plume Balthasar.

215. « Je considère que l'*analogia entis* est l'invention de l'antéchrist. C'est à cause d'elle qu'il n'est pas possible de devenir catholique. Ce qui veut dire encore que je tiens toutes les autres raisons de ne pas devenir catholique pour superficielles et dépourvues de sérieux » (*KD I/1, Vorwort*, p. VIII-IX).

216. « En philosophie, Erich Przywara était un mentor remarquable et impitoyable. Il nous faisait apprendre sans état d'âme la philosophie officielle, mais ensuite il nous obligeait à aller au-delà (comme lui-même le faisait), pour nous intéresser à tous les modernes, et pour confronter Augustin et Thomas avec Hegel, Scheler et Heidegger » (H. U. von BALTHASAR, *Prüfet alles, das Gute behaltet, Ein Gespräch mit Angelo Scola*, Einsiedeln, Freiburg, Johannes Verlag 2001, p. 11).

217. H. U. von BALTHASAR, *Wahrheit. Ein Versuch. Erstes Buch. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, Benzinger, 1947.

218. H. U. von BALTHASAR, *Theologik I : Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985. C'est à cet ouvrage que nous nous référons par la suite.

219. Balthasar décrit la vérité intra-mondaine comme une relation analogique entre le sujet et l'objet se déployant à partir du « milieu » de l'image sensible (*ibid.*, pp. 180–181), avant de la choisir comme exemple d'analogie intra-mondaine (*ibid.*, p. 263).

220. Balthasar parle de « l'analogie interne de toute vérité : entre vérité infinie et finie, entre vérité divine et intramondaine » (*ibid.*, p. 261–262; français p. 241).

221. « L'analogie entre Dieu et la créature, qui résulte de l'acte créateur, est ainsi faite qu'elle ne s'accorde elle-même qu'analogiquement avec les autres analogies, quelles qu'elles soient. Et cependant une telle analogie des analogies existe effectivement. Cela résulte de la nature de cette analogie (l'analogie de la manifestation de Dieu dans sa création), qui est fondatrice de toute analogie intra-mondaine. [...] Les analogies intra-mondaines ont donc leur ultime mesure dans l'analogie résultant de la création » (*Ibid.*, p. 263; français p. 242–243).

222. *KB*, p. 34.

223. *KB*, p. 71.

224. K. BARTH, *R II*, p. XIII.

225. *KB* p. 218.

226. La qualité d'enfant de Dieu, selon le premier *Römerbrief*, « est une parcelle de la puissance universelle de Dieu » (K. BARTH, *Der Römerbrief, unveränderter Nachdruck der ersten Auflage von 1919*, Zürich, EVZ Verlag, 1963, p. 237. Désormais cet ouvrage sera indiqué sous le sigle *R I*). L'être véritable de l'homme repose en Dieu : « La grâce [...] est la conscience que l'homme a de son existence engendrée par Dieu, mue par Dieu et reposant en Dieu, par-delà toutes les données, tous les contenus de vie, par-delà toute essence, tout être-là et tout être-ainsi » (K. BARTH, *R II*, p. 188). L'homme, dans sa condition terrestre, vit en exil, loin de Dieu, et il attend de retourner en lui : « Le souvenir de Dieu nous accompagne continuellement comme une question et un avertissement. Il est l'abîme caché, mais aussi la patrie cachée au commencement et au terme de tous nos chemins » (*ibid.*, p. 21).

227. *KB*, p. 73. « Le pathos kierkegaardien, apparemment nouveau, de la distance absolue entre Dieu et la créature, a un présupposé secret, ou plutôt ouvertement exprimé, qui n'est autre que *l'identité originelle* » (*KB*, p. 77 ; français p. 114).

228. K. BARTH, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1927, p. 223.

229. Dans *L'humanité de Dieu*, en 1956, Barth évoque l'idée de diastase et « celle d'analogie, qui lui est complémentaire » (K. BARTH, « Die Menschlichkeit Gottes », dans *Theologische Studien*, n°48, Zürich, Evangelischer Verlag Zollikon, 1956, p. 9).

230. *KD II/1*, p. 347.

231. *KD II/1*, p. 347–348.

232. *KD II/1*, p. 254.

233. *KB*, p. 32. En 1940, Przywara parlait de « la manière dont Karl Barth menait à son expression la plus conséquente la théologie protestante dans sa propre structure de fond » (E. PRZYWARA, « Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform », dans *Analogia entis, op. cit.*, p. 247).

234. *KB*, pp. 54–63.

235. E. PRZYWARA, *Analogia entis, op. cit.*, p. 103.

236. Chez Przywara : *Analogia entis, op. cit.*, p. 108 ; chez Balthasar : *KB*, p. 73. 77–78.

237. *KB*, p. 92.

238. *KB*, p. 89.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

402. H. G. PÖHLMANN, *Analogia entis oder Analogia fidei*, op. cit., p. 115.
403. « Barth peut bien avoir raison en distinguant nettement son *analogia relationis* de l'*analogia entis*, telle qu'il la comprend » (Bernhard GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie*, op. cit., p. 256).
404. KB, p. 277. Dans le même sens, voir H. G. PÖHLMANN, *Analogia entis oder analogia fidei*, op. cit., p. 115 ; R. SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, Munich, Kösel, 1986, p. 247, note 110. Härle conteste cette interprétation en arguant que l'*analogia relationis* est de l'ordre de l'amour et non de l'être : l'amour de Dieu n'est pas seulement l'archétype, mais il est constitutif de la relation intersubjective au niveau humain (W. HÄRLE, *Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, Berlin, New-York, De Gruyter, 1975, p. 212). Une telle opposition de l'amour (ou de la relation) à l'être n'est possible que si Härle identifie l'être à l'essence, dans un schéma de pensée proche de celui de Barth.
405. KD III/2, p. 390.
406. KD III/2, p. 391.
407. « L'analogie définie par le concile du Latran concerne de manière particulière le rapport entre Dieu et la créature. Mais à partir des circonstances historiques du Concile, elle concerne d'abord la forme surnaturelle suprême de ce rapport » (E. PRZYWARA, « analogia entis », *Lexikon für Theologie und Kirche*, op. cit., p. 472).
408. « Die Metaphysik Erich Przywaras », dans *Schweiz. Rundschau* (Einsiedeln), 6 (1933), 489–499. C'est seulement en 1963 que Balthasar, reprenant l'article de 1933 et le corrigeant, ajoute : « Przywara trouve la devise de toute sa pensée dans la formule du 4^e concile de Latran (Dz 432) » (Introduction à *Erich Przywara. Sein Schriftum*. Zusammengestellt von Leo Jimmy. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1963, p. 12).
409. Cf. B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie*, op. cit., p. 271. On s'en tient ici à la doctrine exprimée dans *Analogia entis*, celle que Balthasar et Barth pouvaient connaître au moment où ils se sont rencontrés. Par la suite (par exemple dans *Was ist Gott. Eine Summula*, ou dans *Christentum gemäss Johannes*), Przywara présente une vision de l'*analogia entis* selon l'histoire du salut. L'*analogia entis* reste donc pour lui englobante, et n'a pas à être incluse dans une *analogia fidei* au sens de Barth (cf. AE, op. cit., p. 298, note 1).
410. KB, pp. 295–296.

411. KB, p. 390.

412. Sur les dissensions entre Balthasar et Przywara après la parution du « *Karl-Barth-Buch* » : H. U. von BALTHASAR, *Herrlichkeit*, III/1 (Altertum), p. 37 ; *Theodramatik* II/2, p. 202 ; *Theologik* II : *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985 (désormais cité sous le sigle *TL II*), p. 87, note 16. E. PRZYWARA, *Analogia entis*, *op. cit.*, p. 250. *Humanitas*, *op. cit.*, p. 867. Sur leurs relations en général : E. M. FABER, *Künder der lebendigen Nähe des unbegreiflichen Gottes*, in M. STRIET/J.-H. TÜCK (HG.), *Die Kunst Gottes verstehen, Hans Urs von Balthasar theologische Provokationen*, Freiburg-Basel-Wien, Herder 2005, p. 384–409.

413. KB, p. 269.

414. Cité par E. PRZYWARA, *Gespräch zwischen den Kirchen, Das Grundsätzliche*, Nürnberg, Gock und Lutz Verlag, 1956, p. 7.

415. W. PANNENBERG, *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung der Geschichte des Analogiebegriffs in der Gotteserkenntnis*, Heidelberg, 1955, pp. 138ss. Härle contredit Pannenberg : « Le refus de l'*analogia entis*, chez Barth, n'est [...] pas fondé dans le refus de la connaissance naturelle de Dieu, mais il a des racines plus profondes. La connaissance naturelle de Dieu n'est que la conséquence logique d'un système théologique dont Barth refuse les prémisses » (W. HÄRLE, *Sein und Gnade, Die Ontologie in Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, Berlin, New-York, De Gruyter, 1975, pp. 179–180). Ce que Härle ne voit pas, c'est que Barth rejette l'*analogia entis* précisément dans la mesure où il croit qu'elle a pour conséquence logique la connaissance naturelle de Dieu.

416. KB, p. V.

417. KB, p. III.

418. A propos du livre *Analogia entis*, E. Tourpe écrit que l'*analogia entis* est « l'architecture même de tout le projet métaphysique depuis Platon et Aristote (ce que montre Przywara). La prise de conscience que l'analogie est aussi déterminante constitue un progrès essentiel de l'intention métaphysique. On ne saurait sous-estimer l'importance, voire le caractère primordial, de cet ouvrage de Przywara dans l'histoire de la métaphysique occidentale » (E. TOURPE, « La métaphysique hier et demain. Analogie de l'Amour », dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, collectif, L'Harmattan, 2010, p. 78).

419. K. BARTH – H. U. von BALTHASAR, *Dialogue*, Genève, Collection œcuménique n°7, Labor et Fides, 1968, p. 24 ; cf. H.-A. DREWES, « Karl

Barth und Hans Urs von Balthasar – ein Basler Zwiegespräch », dans M. STRIET/J.-H. TÜCK (HG.), *Die Kunst Gottes verstehen, Hans Urs von Balthasar theologische Provokationen*, Freiburg-Basel-Wien, Herder 2005, p. 383.

420. Balthasar propose l'*analogia entis* « comme une loi fondamentale de la nature ontique-noétique de la créature, qui n'est pas supprimée à l'intérieur de l'acte de foi, mais menée de l'abstraction à l'accomplissement du concret. Dans le refus de foi, au contraire, elle ne demeure pas seulement inaccomplie dans son abstraction, elle est employée de manière perverse contre Dieu » (KB, p. 175).

421. KB, Préface à la deuxième édition, p. IX. En allemand, le terme "étroit" (*eng*) se retrouve dans l'expression "rétrécissement" (*Engführung*).

422. G. E. FOLEY, « The Catholic Critics of Karl Barth in Outline and Analysis », dans *Scottish Journal of Theology*, Edinburgh, London, Oliver & Boyd LTD., vol. XIV, 1961, p. 138.

423. KB, p. IV.

424. KB, p. IV.

425. KB, p. 174–175.

426. H. U. von BALTHASAR, *Theologie der Geschichte / Kerygma und Gegenwart*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2004, p. 53. Cf. TD II/2, p. 203.

427. E. PRZYWARA, *Ringens der Gegenwart*, op. cit., p. 725, note 71.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ce que professe la grande tradition occidentale jusqu'au XIII^e siècle : *nec libertas nec pars libertatis potestas peccandi*⁵⁷.

La liberté de l'homme est une liberté reçue : Barth interprète ce principe augustinien de manière actualiste. C'est en effet dans l'acte par lequel Dieu s'adresse à l'homme qu'il lui offre la grâce de la liberté ; et l'homme est libre dans l'acte par lequel il accueille cette grâce, c'est-à-dire en s'engageant dans l'alliance proposée. La liberté n'est pas une "faculté" de l'homme, dont il disposerait selon son bon plaisir, mais un acte, chaque fois suscité par le don gratuit de Dieu. Rien de la liberté ne gît entre les mains de l'homme. Il n'est lui-même, et il n'est libre, que dans sa réponse "actuelle" à l'appel de Dieu. « Il n'y a pas d'autre liberté que la liberté mise en œuvre dans l'événement, dans l'acte de la vie humaine. [...] Elle ne se trouve pas dans un quelconque arrière-plan, à partir duquel on serait libre de vivre d'une manière ou d'une autre. Elle est liberté vécue et employée dans l'acte de responsabilité devant Dieu, ou bien elle n'est tout simplement pas⁵⁸. »

Interpréter l'acte de liberté comme un acte d'obéissance n'entraîne pas que l'homme soit « un simple rouage dans un tout en mouvement⁵⁹ », ni une goutte d'eau dans le fleuve de la grâce divine. L'obéissance, en effet, est la contribution propre de l'homme dans son rapport à Dieu. L'acte de liberté, même s'il est produit par la grâce divine en l'homme, est donc bien désormais un acte *de l'homme*⁶⁰. « La goutte d'eau dans le fleuve se meut, mais elle n'obéit pas ; elle ne se meut que parce qu'elle est entraînée par le courant. Dans la mesure où je ne suis qu'une goutte d'eau dans le fleuve, où je ne suis qu'une masse entraînée par le courant, je n'obéis pas. Or la loi sous laquelle je me trouve placé est la loi de ma liberté, c'est-à-dire la loi selon laquelle j'ai à me poser moi-même comme celui que je serai. En

vertu de cette loi, je dois choisir l'unique possibilité qui m'est indiquée et prescrite par ma connaissance de Dieu, et la préférer à toute autre, parce qu'elle est la seule qui me soit vraiment donnée, afin de m'ouvrir à elle et de me décider pour elle⁶¹. »

Dans cette décision, l'homme est « loin de rester un spectateur passif, un simple objet » ; au contraire il « participe d'une manière positive à ce qui se passe⁶² ». Son rôle peut être décrit comme un service⁶³ ou comme une « instrumentalité », mais « dans la main de Dieu, la créature possède une activité propre ; elle n'est jamais passive comme un simple outil⁶⁴ ». En somme, Barth interprète l'activité propre de l'homme comme ce que les catholiques appellent une "causalité seconde", à condition que cette expression ne soit pas comprise dans un sens « mécanique », à la manière des déterminismes naturels, mais comme une forme incomparable de causalité, suscitée par la grâce divine : « En quoi le Père de Jésus-Christ pourrait-il être un tyran ? En quoi la nécessité d'accomplir sa volonté de grâce, sur la terre comme au ciel, et la rigueur avec laquelle son action précède, accompagne et suit celle de la créature, pourraient-elles ressembler à une contrainte ? Enfin, en quoi l'action de la créature, placée sous l'égide et dans les limites de cette régie divine, aurait-elle quoi que ce soit de commun avec une activité forcée⁶⁵ ? » Dans son acte d'obéissance, l'homme n'aliène pas une liberté qu'il aurait possédée par sa nature, mais au contraire il reçoit la liberté que seule la grâce divine peut conférer.

Désobéissance

La nature humaine, pour Barth, ne dispose pas d'elle-même. Elle ne dispose donc pas du pouvoir de choisir le mal : « Si

nous voulons considérer la nature humaine telle que Dieu l'a créée et donnée à l'homme, écrit-il, nous devons comprendre que le facteur liberté en est l'élément décisif et moteur. L'homme est destiné de nature à coexister librement, volontiers et de bon cœur avec son semblable. Il est dans sa nature de n'avoir pas d'autre possibilité, pas d'autre choix. Si nous sommes obligés de constater qu'en fait il y a une autre possibilité, il est clair que celle-ci ne procède pas de sa nature elle-même. » Notons la conclusion de Barth : « On ne saurait donc en rendre Dieu responsable⁶⁶. » La nature humaine procède entièrement de l'acte créateur : lui attribuer une possibilité de pécher, ce serait l'imputer à Dieu lui-même⁶⁷. Mais Dieu n'a pas donné à l'homme la possibilité de pécher. En ce sens, le péché doit être caractérisé comme une impossibilité de l'homme : « L'homme ne choisit pas entre deux possibilités qui lui sont données, mais entre sa seule et unique possibilité d'une part, et d'autre part sa propre impossibilité ; donc entre son être et son non-être ; donc entre l'affirmation et la négation de sa liberté⁶⁸. »

Que de fait le péché se produise, la théologie le *constate*, mais elle n'a pas le droit de chercher à l'*expliquer*⁶⁹. La « possibilité de rompre l'Alliance » est un pouvoir « qui, à proprement parler, reste sans fondement aucun, et dans lequel on ne saurait voir qu'un *fait* néfaste : du pouvoir incompréhensible et extraordinaire du péché⁷⁰ ». Prétendre dépasser cette terrible facticité du péché pour en rechercher les causes, ce serait accorder au péché le statut du "compréhensible". Il vaut la peine de reproduire ici une citation un peu longue, en raison de l'importance de ce point pour la suite de notre étude : « La supériorité avec laquelle Dieu affronte le péché en Jésus-Christ est celle de son non absolu en face de cet élément et de nous-mêmes qui le représentons. Il s'agit d'un non ne dissimulant

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

[...]. Ce qui a été démontré, c'est seulement la négation. La proposition positive relative à l'existence effective [...] ne découle pas de la preuve, n'en est déduite en aucune façon ; elle n'est démontrée par la preuve que dans la mesure où la proposition opposée, relative à l'existence purement intramentale de Dieu, est démontrée absurde [...]. Si cela est une "preuve", c'est la preuve d'un article de foi déjà assuré, même et surtout sans aucune preuve. Provenant de la révélation, la proposition positive ne peut être déduite¹¹⁴. » Barth lit saint Anselme avec l'acuité intellectuelle qu'il a développée dans ses interprétations de l'Écriture sainte.

Récapitulons les rôles respectifs de la foi et de la raison dans la preuve d'Anselme : le "premier moteur" est bien sûr la foi. C'est elle qui détermine tout homme à se ranger dans le camp des croyants ou dans le camp des incroyants, sans lui concéder d'autre issue que cette alternative. C'est aussi la foi qui, en enseignant à Anselme et à ses lecteurs le nom de Dieu, met leur raison en mouvement. Alors la raison prend le relais, elle conduit le train du raisonnement sans recourir à l'autorité de l'Écriture, jusqu'à prouver sa propre incapacité de penser un Dieu inexistant. La position des incroyants se trouve alors rejetée dans l'irrationalité. Le rôle dévolu par Anselme – et reconnu par Barth – à la raison humaine correspond à ce que la théologie catholique considère comme une autonomie relative de la raison par rapport à la foi. Barth ne fait aucune difficulté à reconnaître le rôle décisif de la raison, et même de la « raison seule », comme nous l'avons vu, dans la pensée théologique. Il avertit seulement, et inlassablement, que la raison de l'homme ne "justifie" pas la gratuité du don divin. Au contraire elle ne peut déployer son activité déductive que sous la motion de la foi.

L'existence exemplaire de Dieu

Barth ne veut pas interrompre sa lecture au deuxième chapitre du *Proslogion*, que l'on vient de relire avec lui. Ce passage, dit-il, ne livre pas le fond de la pensée d'Anselme. Il n'est qu'un résultat intermédiaire. C'est seulement en lisant le troisième chapitre que l'on parvient à la preuve définitive de l'existence de Dieu. Sur ce point les lecteurs d'Anselme (à commencer par Gaunilo) se sont généralement trompés : ils n'ont reconnu dans le troisième chapitre qu'une répétition du deuxième, et n'ont d'ailleurs souvent même pas pris la peine de le mentionner. L'essentiel, pour eux, tenait dans le deuxième chapitre. Pour Barth, c'est l'inverse ; le moment décisif du raisonnement n'est exposé qu'au chapitre trois, et particulièrement dans cette phrase : « Toi seul donc possèdes l'existence en toute vérité et en toute perfection, car tout ce qui est autre n'existe pas de cette façon, et ne possède pour cette raison qu'une moindre existence¹¹⁵. »

Avec Barth, nous poursuivons donc la lecture du *Proslogion*. Au chapitre 2, Anselme avait montré que Dieu n'est pas *in solo intellectu*, mais aussi *in re*. Cette preuve attribue donc à Dieu une existence d'ordre général, celle qui est commune à tous les objets existants : la réalité objective. Mais on ne saurait s'en tenir là. Si Dieu en effet ne possédait d'autre existence que cette existence "commune", il existerait à la manière d'une réalité créée, c'est-à-dire qu'il n'existerait pas comme Dieu ! Il faut donc prouver encore (et surtout) que Dieu existe de manière unique : non seulement comme toutes les autres choses existantes, mais comme « origine et fondement de tout ce qui existe en dehors de lui et à côté de lui », et par conséquent aussi comme « origine et fondement de toute vérité de la pensée d'une

chose existante, quelle qu'elle soit¹¹⁶ ». La non-existence de Dieu n'est pas seulement impossible : il est même impossible de la *penser*. En cela elle diffère de toute existence créée.

C'est à nouveau la raison qui assume la responsabilité de la démonstration : si « *id quo majus cogitari nequit* » pouvait être conçu comme un être contingent, alors on pourrait concevoir plus grand que lui en le pensant comme nécessaire – ce qui est contradictoire. Et de nouveau, « la conclusion dépasse réellement le résultat négatif qui a été démontré¹¹⁷ » ; la position de celui qui prétendait pouvoir penser Dieu comme un être contingent ayant été disqualifiée, il ne reste plus que l'affirmation de la foi : Dieu existe de manière nécessaire, on ne peut pas le penser comme non-existant.

De là résulte que Dieu seul possède l'existence au sens plénier du terme : « *Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse.* » Si l'on attribue au mot "existence" la plénitude de son sens, on doit dire que Dieu seul existe¹¹⁸. Les réalités créées, pour leur part, ne possèdent qu'une "existence prêtée". Le critère de l'existence n'est pas la réalité des choses créées, mais l'existence de Dieu. Et c'est seulement à partir de l'existence unique de Dieu qu'il peut y avoir une existence d'ordre général. Aussi, la preuve de l'existence (au sens général) de Dieu, telle que *Prosl.* 2 la développe, dépend-elle entièrement de son achèvement décisif en *Prosl.* 3. Sans cet achèvement, elle ne tiendrait pas. Pour reprendre la comparaison de l'architecture romane, elle serait comme un arc en plein cintre auquel manquerait sa clé de voûte : on pourrait s'attendre à le voir s'écrouler sans délai. Et aux yeux de Barth, l'interprétation des « insensés », de leurs « avocats théologiens et philosophes, et autres Gaunilos¹¹⁹ », ressemble bien à un tel effondrement du texte anselmien.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

précisément que ce Dieu agissant) dans le ciel, sur la terre et dans tout ce qui s'y trouve. Sa lumière, qui est celle de la révélation, éclaire le monde ; c'est dans cette lumière qui est la sienne, et non pas autrement, qu'également dans le cosmos on peut voir la lumière (Ps 36, 10)¹⁵⁵. » Si les cieux proclament la gloire de Dieu, ce n'est donc pas pour tout homme, indépendamment de la révélation, mais au contraire pour ceux-là seulement qui, ayant accueilli la révélation, savent en reconnaître la lumière dans la création. « Le témoignage de l'homme dans le cosmos n'est pas autonome : il est strictement ordonné et subordonné au témoignage rendu à la parole et à l'action de Dieu dans son peuple¹⁵⁶. » Quant aux peuples de la terre, ils ne chantent pas le Seigneur en vertu d'une "révélation naturelle" qui les dispenserait d'accueillir l'intervention de Dieu dans l'histoire d'Israël, mais ils sont au contraire convoqués à rejoindre la louange et la foi d'Israël, comme le proclame le psaume 117 : « Louez le Seigneur, tous les peuples, fêtez-le, tous les pays ! Fort est son amour pour *nous*. » « Parce que Dieu parle et agit en Israël, l'homme dans le cosmos devient objectivement un autre homme : un homme à qui il est permis et commandé de reconnaître, dans toutes les dimensions de son existence, la puissance et la gloire de Dieu. [...] Tout ce qu'il reconnaît dans l'univers comme sagesse, puissance, bonté et justice de Dieu n'est rien d'autre que le reflet exact de la sagesse, puissance, bonté et justice qu'il avait reconnue auparavant dans la parole et dans l'action de Dieu en Israël¹⁵⁷. » En somme, le cosmos ne devient "parlant" que dans la parole adressée par Dieu à Israël. Sans cette parole révélée, il serait « sans discours, sans parole, sans voix audible » (Ps 19, 4). Le principe fondamental est donc, selon la parole du psaume : « C'est par ta lumière (sous-entendu : et par elle seulement) que

nous voyons la lumière (de la création). »

Le premier chapitre de l'épître aux Romains

C'est également dans son contexte qu'il faut interpréter le passage de Rm 1, 18ss. Paul écrit, certes, que « ce qu'on peut connaître de Dieu » est manifeste pour les païens. Ils sont « inexcusables », car « son invisibilité, c'est-à-dire sa puissance éternelle et sa divinité, est visible dans ses œuvres depuis la création du monde ». Mais le contexte prouve que « l'apôtre ne parle pas des païens comme tels et en général. [...] Les Juifs et les païens dont il parle sont caractérisés d'une manière très précise : ils sont les Juifs et les païens objectivement confrontés à l'ἀποκάλυψις divine dans l'Évangile¹⁵⁸ ». La révélation a aussi son côté "ombre", qui est la colère de Dieu. Si les païens comme les Juifs sont objets de la colère divine, c'est parce que la révélation leur a été adressée. « Pour les Juifs, la nouveauté consiste en ceci : contrairement à ce qu'ils croient, le fait qu'ils possèdent la Loi ne les justifie pas, mais les condamne, car la Loi exige précisément d'eux ce qu'ils ont refusé en rejetant le Christ¹⁵⁹. » De tout temps, donc, les Juifs étaient pécheurs, mais ce péché était en quelque sorte voilé, donc encore excusable, avant qu'il éclate au grand jour dans le rejet du Messie. De la même manière, c'est la "nouveauté" de la révélation chrétienne qui condamne les païens : « A la lumière de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, il n'y a plus de païens excusés – comme ils l'étaient du fait de leur paganisme, de leur ignorance de la Loi d'Israël¹⁶⁰. » Pour les païens comme pour les Juifs, c'est donc la croix du Christ qui démasque leur péché et les rend inexcusables. « A partir du Golgotha, il s'est avéré que les Juifs n'ont jamais observé leur propre Loi ; et à partir de ce même

Golgotha, il se fait manifeste que les païens à leur tour ne sont pas moins responsables des péchés par lesquels ils n'ont cessé d'offenser Dieu. La vérité contre laquelle ils ont péché leur était bien connue, à eux aussi ! Depuis toujours Dieu leur était manifeste. L'univers qui les entourait ne cessait pas d'être sa création, de parler de son action et par conséquent de lui-même. Objectivement parlant, ils ont toujours été des "connaissant Dieu" – bien qu'ils aient refusé de le glorifier comme Dieu et de lui rendre grâce, bien qu'ils aient sombré dans le vide, les ténèbres et la folie de l'idolâtrie (1, 21s.). Objectivement parlant, ils étaient toujours en relation positive avec la vérité, alors même qu'ils la reniaient et la trahissaient. C'est pourquoi eux aussi sont inexcusables (1, 20)¹⁶¹ ».

Il est donc impossible de tirer de ce texte « le principe, pour l'homme en soi et en tant que tel, d'une parenté naturelle avec Dieu, ou d'une connaissance naturelle de Dieu, que l'on pourrait faire valoir comme une vérité intemporelle, générale et abstraite¹⁶² ».

Le discours de Paul à l'Aréopage d'Athènes

Cela apparaît encore clairement, selon Barth, dans le discours de Paul devant l'Aréopage d'Athènes. Si les Athéniens veulent bien l'entendre, ce n'est pas en vertu d'une disposition naturelle pour le kérygme apostolique (qui en aurait constitué le "point d'accrochage"), mais seulement parce qu'ils n'ont pas d'autre passe-temps que d'écouter les dernières nouvelles (Ac 17, 21). Il apparaît bientôt qu'ils n'ont aucune connaissance du vrai Dieu, puisqu'ils rejettent presque toute la prédication de Paul. Leurs compatriotes de Lystres ne semblent pas plus éclairés : leur "théologie naturelle" les porte bien plutôt à idolâtrer Paul et Barnabé qu'à accueillir leur enseignement (Ac

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Selon Alexander Schweitzer (1808–1888), « le pur sentiment de dépendance dans lequel l'homme accueille le monde entier, appliqué à la représentation objective de ce que le monde a eu un commencement, et conduit *via causalitatis*, engendre le dogme de la création et détermine Dieu comme créateur²¹⁶ ». Dans le même sens, Hermann Lüdemann (1842–1933) écrit : « Si le sujet religieux étend aussitôt son A.G. au monde, [...] alors il doit en dire également ce qu'il est contraint par son A.G. de dire de soi-même : non seulement qu'il doit à Dieu de le maintenir dans l'être-là, mais plus encore que son existence en tant que telle ne peut avoir sa source qu'en Dieu²¹⁷. » Barth fournit d'autres citations, et les fait suivre de ce commentaire : « Ce qu'il y a de particulièrement troublant en tout cela, c'est que formellement on accepte et on professe l'énoncé du dogme, mais qu'on le comprend comme une conception de l'homme. Avec cet énoncé, c'est l'homme qui se donne une réponse à soi-même, sur soi-même, de même qu'ensuite sur le monde. Et d'après ce qu'affirment ces théologiens, cette réponse est précisément celle que l'homme doit donner. Il est contraint "par son A.G." de trouver sa source en Dieu. Et quand il étend "son A.G." au monde, il fait la même découverte en ce qui concerne le monde, qui lui apparaît comme créé par Dieu, maintenu dans l'existence par Dieu, régi par Dieu ! Et c'est ainsi qu'il "engendre" le dogme de la création, qu'il "détermine" que Dieu est créateur²¹⁸. »

Pour Barth, il n'y a pas de chemin qui conduise de l'homme vers Dieu. La voie de l'expérience religieuse ne saurait conduire au Dieu véritable. La seule voie qui s'est ouverte entre Dieu et l'homme vient de Dieu, et elle rejoint l'homme en Jésus-Christ. Voilà pourquoi Barth inverse radicalement dans sa théologie le mouvement de pensée de Schleiermacher. Au lieu de se fonder

sur une conception générale de l'homme (c'est-à-dire de la nature humaine) pour en tirer des éléments du dogme, Barth place au point de départ de sa pensée la révélation historique, le Christ comme *Concretissimum* : « Le vrai n'est pas l'idée, le général, le supra-historique [...], l'histoire n'étant alors que le déploiement et l'exemplification de l'idée, mais au contraire c'est l'historique qui est la vérité, et plus exactement l'historique premier, que Dieu pose dans le cours de l'histoire humaine par la révélation de sa Parole en Jésus-Christ. Ce qui est d'ordre général et naturel doit être interprété à partir de l'historique²¹⁹. » Si donc Barth adopte un cadre formel de pensée comparable à celui de Schleiermacher, « dans les faits ce schéma reçoit un contenu exactement opposé » à celui de Schleiermacher²²⁰. Ce n'est plus la nature de l'homme qui détermine le donné révélé, mais c'est la révélation qui fait connaître la nature de l'homme. Il n'y a donc pas de définition de l'homme restreinte à l'homme : pas de définition autonome, immanente, achevée, autosuffisante, de la nature humaine.

Pour Schleiermacher comme pour Barth, le "point" d'unité de toute la théologie est celui en lequel Dieu et l'homme se rencontrent. Chez Schleiermacher, ce point est situé en l'homme, dans la conscience pieuse du croyant ; chez Barth, au contraire, il est situé en Dieu : la révélation est celle de Dieu, et la foi par laquelle l'homme l'accueille "subjectivement" est encore l'action de Dieu en l'homme. En termes théologiques, ce point de coïncidence entre la révélation et la foi est l'Esprit Saint, que Barth caractérise comme « la réalité subjective de la révélation²²¹ ». Identique à Dieu en son origine, l'Esprit est « le mouvement de Dieu vers l'homme », et pour cette raison « le principe d'une relation ou d'une communion humaine avec Dieu²²² ». Sur ce fondement, Barth ne rejette pas purement et

simplement la théologie de Schleiermacher, mais il estime qu'elle aurait dû s'insérer dans une théologie de l'Esprit Saint : le programme de Schleiermacher « aurait pu être envisagé et exécuté tout autrement », « comme une théologie de la réalité et de la possibilité subjectives de la révélation, qui n'exclurait pas, mais au contraire inclurait la réalité et la possibilité objectives de la révélation ». Un tel programme aurait donc été « une théologie à partir de l'homme, mais comprise comme théologie de l'Esprit Saint²²³ ». Balthasar résume : « une théologie de l'identité chrétienne, et non de l'identité philosophique²²⁴ ».

Rétrécissement christologique

Balthasar adresse à la théologie de Barth le reproche de « rétrécissement christologique ». Avant d'expliquer cette expression, il faut souligner l'accord fondamental de Balthasar avec Barth sur la « possibilité », et même « l'absolue nécessité », de développer la théologie à partir d'un point de départ christologique²²⁵. Il y a là une forte convergence entre Barth et Balthasar. Tout au long de sa vie, Barth a pu contempler, chez lui, une reproduction de la crucifixion, peinte par Mathias Grünewald dans le "rétable d'Isenheim". Peu de jours avant sa mort, il disait encore que ce tableau avait été pour lui une « aide optique depuis 50 ans²²⁶ ». Il en parle souvent dans son œuvre²²⁷. En 1924, il compare la Bible à la main du Baptiste sur le tableau de la crucifixion de Grünewald, cette « main qui montre le Christ de manière presque impossible²²⁸ ». Dans la *Dogmatique ecclésiale*, il explique que l'Église, comme Jean Baptiste dans le tableau de Grünewald, se tient en face du mystère, et ne peut que montrer le Christ : c'est la fonction de la christologie²²⁹. Or à partir des années 60, Balthasar accroche lui

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

même de cette exigence divine, qui se traduit en la nature humaine comme un "désir". Ce n'est donc pas l'homme qui exige le don de Dieu, mais Dieu qui exige « le service, l'adoration, l'amour tels qu'ils sont réalisés chez les bienheureux²⁷¹ ». Que l'homme soit animé d'un désir naturel de Dieu, cela n'entraîne donc aucun "droit" de la créature sur son Créateur. S'il faut parler d'"exigence" à propos de notre désir absolu de Dieu, cette exigence est celle de Dieu, l'exigence de Dieu inscrite en l'homme : « Exigence, donc : exigence essentielle, exigence dans la nature, mais qui, en réalité, n'est pas plus naturelle dans sa source que dans son objet. Exigence qui commande en nous. Exigence qui par conséquent ne peut jamais prendre de notre part le ton d'une réclamation. Exigence qui est exactement l'inverse de celle qu'on imaginait d'abord. Par elle nous ne commandons pas : nous avons à obéir. [...] Exigence mise en l'homme par le Créateur, lorsqu'il le fit "à son image", lui assignant comme idéal et comme terme "sa ressemblance"²⁷². » Notons bien cette explication du désir naturel : « Nous avons à obéir. » Lubac interprète le désir de Dieu en l'homme comme une *obéissance naturelle* de l'homme au dessein créateur. L'idée est proche de ce qui a été déjà vu chez Karl Barth.

L'objection qui fut sans cesse soulevée contre cette conception porte bien entendu sur la gratuité du surnaturel : si l'homme désire naturellement, nécessairement et absolument la vision béatifique, et s'il ne peut parvenir à cette fin sans le secours de la grâce divine, alors Dieu ne se doit-il pas de lui accorder sa grâce ? Que reste-t-il alors de la gratuité du surnaturel ?

Gratuité réelle, gratuité absolue

Les lignes qui suivent ont un aspect apologétique plus prononcé que les patientes investigations historiques du père de Lubac, plus riches en nuances²⁷³, mais elles ont paru nécessaires pour désigner plus explicitement ce qui n'a pas toujours été suffisamment pris en compte, semble-t-il, dans le débat théologique.

L'étude historique du père de Lubac manifeste le large consensus de la tradition théologique, au moins jusqu'à saint Thomas d'Aquin, en faveur du désir naturel de la vision divine. Mais ce n'est pas tellement que Lubac invoque les auteurs anciens à l'appui de sa thèse : il expose plutôt ses propres arguments pour montrer la pertinence toujours actuelle de la position traditionnelle²⁷⁴, contre le système de la nature pure qui ne fut, pour sa part, qu'une « opinion d'école²⁷⁵ ». De ces arguments, nous retenons ici ceux qui nous paraissent les plus fondamentaux, et que nous rassemblons sous deux expressions simples : gratuité réelle, gratuité absolue.

Gratuité réelle

Dans *Le mystère du surnaturel*, le père de Lubac consacre un chapitre à la gratuité réelle de la grâce²⁷⁶. L'objet de ce chapitre est de montrer que la théorie de la nature pure ne prouve aucunement la gratuité du surnaturel. Car ce qu'il faut prouver, c'est que la grâce est gratuite pour *nous*, tels que nous sommes réellement : « C'est uniquement par rapport à moi, par rapport à nous tous, à cette nature qui est nôtre, à cette humanité réelle dont nous sommes les membres, que se pose en fin de compte, et que doit être résolue cette question de la gratuité²⁷⁷. » Or la doctrine de la nature pure, pour sa part, n'établit la gratuité de la grâce qu'à l'égard d'une abstraction,

qui est précisément la "nature pure". Nulle part n'existe concrètement la nature pure. Nul d'entre nous n'est une nature pure. À supposer donc que le raisonnement théologique parvienne à démontrer la gratuité de la grâce pour la nature pure, alors cette gratuité ne pourra concerner qu'un « autre ordre des choses », une « autre humanité²⁷⁸ » : « un être qui se suffit à lui-même et qui veut se suffire ; un être qui ne prie pas, qui n'attend aucune grâce, qui ne s'abandonne à aucune providence²⁷⁹ ». Pour ce type d'humanoïde, nous ressemblant peut-être quelque peu, la grâce pourrait être dite gratuite. Mais que nous importe l'éventuelle gratuité de la grâce pour des êtres de science-fiction ? Le problème reste entier en ce qui nous concerne. Que la grâce divine soit gratuite pour nous, la théorie de la nature pure s'avère incapable de le montrer.

L'artifice de l'abstraction peut suggérer des raisonnements trompeurs. Il arrache l'homme à sa destination surnaturelle, et à ce pauvre résidu abstrait donne encore le nom d'homme. C'en est assez pour découvrir ensuite que "l'homme" ainsi nouvellement conçu, n'ayant pas besoin de voir Dieu, reçoit cette vocation comme un don gratuit. « Quelle merveille, en effet, de ne plus trouver aucun désir de voir Dieu dans un être qu'on a d'abord expressément coupé de tout rapport à Dieu²⁸⁰ ! » Autant concevoir abstraitement l'homme sans son cœur, sans son âme, pour déclarer ensuite que pour cet être encore appelé "homme" le cœur, ou l'âme, sont des dons facultatifs et non-exigibles. En réalité, pareil raisonnement ne prouve aucune gratuité. Les Pères de l'Église n'y ont pas eu recours. Ils « n'ont certes point songé à spéculer à partir d'une pure abstraction, sans lien avec la réalisation effective des natures dans l'univers qui est le nôtre²⁸¹ ». Saint Thomas d'Aquin n'a pas non plus adopté une telle méthode : « Pas plus

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

nullement atteindre dans le cadre de ce monde. C'est pourquoi il ne peut ni ne pourra jamais parvenir en aucune manière à son accomplissement ici-bas. Sa noblesse consiste en une auto-transcendance si radicale qu'il ne peut se trouver et s'accomplir que dans la sphère de la grâce divine s'emparant de lui – cette grâce pour laquelle et par laquelle il a été conçu. C'est la thèse classique d'Augustin et de Thomas, que Lubac rétablit dans sa pureté contre les déformations qu'elle a subies à l'époque qui a suivi la Réforme, et qu'il consolide par rapport au rationalisme théologique des temps modernes. Une thèse passionnante, qui se campe en face des utopismes modernes, et en même temps les laisse loin derrière elle. » On note la clarté avec laquelle Balthasar prend parti pour la position de son ami, la jugeant désormais « inattaquable³¹⁴ », et la rangeant du côté de Thomas d'Aquin et de la grande Tradition contre le « rationalisme théologique des temps modernes ». On peut aussi relever le terme de "noblesse" dans la phrase : « Sa noblesse [de l'homme] consiste en une auto-transcendance si radicale qu'il ne peut se trouver et s'accomplir que dans la sphère de la grâce divine. » On se trouve là très proche de saint Thomas d'Aquin, qui déclare dans la *Somme Théologique* : « un être qui peut atteindre le bien parfait, même s'il a besoin pour cela d'une aide extérieure, est d'une constitution plus noble qu'un être qui n'atteint qu'un bien imparfait par ses propres forces³¹⁵. » De nouveau Balthasar souligne l'authentique thomisme du livre *Surnaturel*.

La "noblesse de l'homme" peut aussi être interprétée comme son paradoxe : destiné au bien parfait, il ne peut cependant pas y parvenir par lui-même. La notion de noblesse indique le secours de la grâce et la grandeur de la vocation humaine, celle de paradoxe souligne l'indigence de l'homme et sa dépendance à

l'égard de Dieu. Dans *L'engagement de Dieu*, Balthasar montre l'importance de cette notion de paradoxe, si nettement remise en lumière par le père de Lubac.

Paradoxe : *L'engagement de Dieu*

De *L'engagement de Dieu*, on ne veut retenir ici que ce qui concerne la présentation que Balthasar donne de la pensée du père de Lubac sur le "surnaturel". L'homme qui cherche le sens de sa vie, dit Balthasar, comprend qu'il ne peut le trouver que dans l'amour d'autrui, dans un don de soi réciproque et définitif. Mais il se heurte à une contradiction : d'une part sa destinée n'aura de sens que si cet amour est "pour toujours"; d'autre part l'échéance de la mort pulvérise ce "pour toujours". Plus l'amour humain paraît définitif, plus tragiques sont les jours qui l'entraînent vers sa fin. Chacun recherche l'unité de l'amour et se précipite malgré lui vers la séparation de la mort. « Dans son existence finie, l'homme est cette contradiction³¹⁶. »

N'y a-t-il donc pour lui aucun sens à son existence ? La révélation seule peut répondre à cette quête du cœur humain. Balthasar se réfère ici à Thomas d'Aquin : la liberté de l'homme ne peut trouver son achèvement dans plusieurs fins ultimes, mais seulement en Dieu. Cela ne lui ouvre pourtant aucun "droit" sur Dieu : elle sait très bien, du fait de son expérience humaine, qu'elle ne peut revendiquer aucun droit sur la liberté d'autrui. Une liberté ne se donne que de sa propre initiative, selon son propre mouvement, c'est-à-dire comme une grâce ; elle ne se laisse pas "capturer". Si cela est vrai de l'amitié humaine, combien plus encore la liberté parfaite de Dieu échappera-t-elle à toute "exigence" de l'homme ! Ce que l'on a décrit plus haut comme le tragique de la condition humaine cède donc la place au paradoxe : d'un côté l'homme ne peut trouver son

accomplissement qu'en Dieu ; d'un autre côté il est incapable d'obtenir par lui-même cet accomplissement.

Le mérite du père de Lubac est d'avoir rappelé ce paradoxe, qui appartient au patrimoine de l'Église. Il ne suffit d'ailleurs pas pour l'établir de rappeler l'histoire de la pensée chrétienne jusqu'à saint Thomas d'Aquin. Il faut aussi montrer l'erreur de la position qui assigne à l'homme deux fins possibles : une béatitude naturelle, donc proportionnée aux dimensions de la nature humaine, et une fin surnaturelle, que Dieu aurait ajoutée en une décision seconde, accompagnée des moyens de grâce nécessaires. Balthasar, regroupant les arguments du père de Lubac, présente cette théorie comme réductrice à la fois de *l'homme* et du *don de Dieu* : elle rabaisse l'homme, tout d'abord, parce qu'elle ne voit plus en lui qu'un "cas de nature", et ne reconnaît en son désir de Dieu qu'un « épiphénomène³¹⁷ »; elle méconnaît par ailleurs le don de Dieu, parce qu'elle conduit à penser qu'on peut se passer de la grâce divine pour être heureux, et parce qu'en promouvant l'idée d'un bonheur simplement naturel elle relègue au second plan le mystère de la croix.

L'engagement de Dieu rappelle aussi que la grâce n'est pas un simple complément de la nature humaine, mais qu'elle est aussi la libre ouverture de l'amitié divine. Ce faisant, il réaffirme que la gratuité de la grâce ne dépend pas de la constitution de la nature humaine. Cette question de la gratuité de la grâce demeure certainement la plus controversée : Balthasar y revient dans son livre intitulé *Le cardinal Henri de Lubac, l'homme et son oeuvre*.

Gratuité éminente : la monographie sur Henri de Lubac

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

– alors qu’il s’agit précisément de protéger la Parole divine de toute mainmise de l’homme³⁴². On pourra lui reprocher des compromissions avec la philosophie, parce qu’elle défend les notions de nature et de raison, tandis que le protestantisme a beau jeu de revendiquer le rôle d’avocat de la grâce et de la révélation. « L’Église catholique, avec sa théologie, prend sur elle cette humiliation³⁴³. » En distinguant l’ordre de la nature, elle ne relativise en rien l’importance de l’œuvre rédemptrice. Au contraire, elle en préserve la vérité. Qu’en protégeant ainsi le don de Dieu en sa totalité, la théologie catholique porte la part de l’humiliation, c’est là le prix qu’elle doit payer pour chaque hérésie et pour chaque schisme³⁴⁴.

Balthasar expose le cœur de sa pensée sur le rapport entre nature et grâce dans un paragraphe difficile, intitulé « dualité de sens », et largement inspiré de la pensée de Przywara³⁴⁵. Pour le dire tout d’abord en quelques mots, son idée principale est la suivante : Barth a raison de réclamer une détermination *théologique* du concept de nature, mais il a tort quand il en déduit l’exclusion de toute signification *philosophique*. La véritable théologie n’exclut pas l’approche philosophique, pas plus que la souveraineté divine n’exclut notre humanité, mais au contraire elle lui ménage sa place propre, dans une « dualité de sens ». On peut estimer que Barth rendra hommage à cette position de Balthasar quand il prononcera sa conférence sur *l’humanité de Dieu*.

La démonstration de Balthasar s’effectue donc par étapes : oui, dit-il tout d’abord, à une approche rigoureusement théologique du concept de nature – une détermination libre de toute préconception philosophique. Mais, ajoute-t-il, c’est précisément ce point de vue nouveau, théologique, "du haut vers le bas", qui exige la prise en compte de l’approche

philosophique – de même que pour l’hymne aux Philippiens la vérité de l’incarnation suppose qu’il y ait vraiment une "condition d’esclave" à assumer. Que la perspective résolument théologique ne se réfugie pas frileusement à l’écart de l’approche philosophique, mais qu’elle ait au contraire pour mission d’intégrer la conception philosophique dans son irréductible spécificité, c’est là pour Balthasar la seule manière de mener l’intuition de Barth à son véritable épanouissement. Et c’est ce qu’il appelle un usage *analogique* du concept de nature.

Les paragraphes qui suivent vont tâcher d’expliquer ce raisonnement pas à pas. Il faut d’abord définir un "concept théologique abstrait" de nature (3.1). Balthasar étudie ensuite le rapport entre ce concept théologique et ce que la philosophie considérait depuis longtemps comme constitutif de la nature humaine. Un tel schéma philosophique ne peut pas imposer ses exigences à la détermination du concept théologique de nature (3.2) – c’est ici que Balthasar approuve fondamentalement l’approche de Barth. Mais d’un autre côté – et là Balthasar s’emploie à délivrer le point de vue barthien de son étroitesse – la théologie ne peut pas se priver de la conception philosophique (3.3). Son usage du terme de "nature" est analogique (3.4). C’est ainsi qu’elle peut légitimement parler de connaissance naturelle de Dieu – et Balthasar parvient là au cœur de la controverse avec Karl Barth (3.5).

1. Concept théologique abstrait

Avant de traiter de la nature humaine en termes de rapports entre "concept théologique" et "concept philosophique", il convient de définir ce que Balthasar veut dire quand il parle de « *concept théologique abstrait* ». Au paragraphe suivant, il sera question du concept *philosophique* de nature.

Mais pour expliquer le sens de ce « concept théologique abstrait », il faut rapidement revenir sur l'histoire des rapports entre nature et grâce dans la pensée de l'Église.

Distinction des ordres

La théologie doit distinguer deux ordres, celui de la nature et celui de la grâce. C'est l'aboutissement d'un développement doctrinal dans lequel l'hérésie de Baius joue un rôle charnière : le baianisme a contraint l'Église à contre-distinguer sa propre doctrine. Un phénomène similaire, explique Balthasar, s'était produit lors du concile de Chalcédoine : la formule d'une nature unique (μία φύσις) en Jésus-Christ y fut rejetée, alors qu'elle avait été approuvée au concile d'Éphèse. C'était la conséquence d'un affinement conceptuel et terminologique. À Éphèse, Cyrille insistait sur l'unité en Jésus-Christ du Verbe divin et de l'homme. C'était ce qu'il voulait dire à travers l'expression "μία φύσις" : "un seul être". Cependant Eutychès interpréta bientôt cette formule au sens d'un *mélange*. Il devint alors nécessaire de la protéger de tout abus. En Jésus, l'humanité ne s'était pas dissoute dans la divinité. Ce n'était pas non plus un être hybride qui était apparu. Le Christ n'avait sauvé l'homme que parce qu'il était véritablement homme lui-même. Il ne fallait pas comprendre l'unité en lui de la divinité et de l'humanité au sens d'une "crase", mais au contraire dans une distinction permanente. L'acceptation du terme de "nature" fut donc précisée par le concile de Chalcédoine. On distingua désormais la nature divine de la nature humaine, dans l'unicité de la Personne. Sous l'apparente contradiction, le concile de Chalcédoine sauvegardait l'authentique pensée du concile d'Éphèse³⁴⁶.

Dans la controverse avec Baius, il n'est plus question du concept *christologique* de nature (comme présupposé de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

s'exerce en dehors de la grâce, nulle part la liberté de l'homme ne se décide dans la nature pure. On objectera peut-être que la "nature" de l'homme peut bien rejeter la grâce de Dieu, et ainsi se retrouver concrètement à l'état de "nature sans grâce". Mais cet état n'est pas la nature pure. Il est toujours une relation très réelle à la grâce, quoique négative. Il est encore une forme de réponse à l'offre bienveillante de Dieu. La nature humaine ne peut plus, désormais, évoluer en-dehors de la grâce qui la sollicite. Elle peut bien jouer l'ignorance, la neutralité, le refus de choisir : ce refus même demeure une réponse à la grâce proposée.

Faut-il conclure à un constat d'échec ? La "nature" serait-elle désormais un concept aussi inconnu dans son contenu qu'indispensable en son principe, et en quelque sorte pour la théologie cette Arlésienne dont on ne peut jamais éviter la mention ni contempler le visage ? Balthasar ne le croit pas. À condition d'être conscient de l'irréductible amphibologie de l'abstrait et du concret dans le concept de nature, on peut légitimement tourner le regard vers la nature humaine, telle qu'elle apparaît aux yeux de la foi : Balthasar décrit cette méthode comme une « phénoménologie de la nature³⁷⁵ ».

La nature apparaît essentiellement aux yeux de la foi comme ce qui relève de la création. Dans le cas de l'homme, elle signifie ce qui en lui accueille la révélation, c'est-à-dire le sujet libre et conscient, qui se présente en outre comme unité de corps et d'esprit, comme homme et femme, enfin comme individu et société. La nature humaine signifie aussi que l'esprit humain doit pouvoir se connaître *en tant que* créature, ce qui implique la reconnaissance du Créateur. La prise en compte de cette dépendance de l'homme à l'égard de son Créateur jette les fondements d'une éthique naturelle³⁷⁶. Ainsi commence à se

dessiner un domaine propre à la nature humaine. Mais plus l'enquête cherche à se préciser, plus elle emprunte d'éléments aux situations concrètes, et plus elle s'éloigne du domaine de la "nature pure". Il devient alors de plus en plus manifeste que les concepts utilisés, comme ceux de "sujet", de "liberté", d'"éthique", d'"esprit", et bien sûr de "nature", étaient d'emblée des concepts analogiques. La phénoménologie de la nature n'était donc "pure philosophie" qu'à son point de départ encore formel. En s'étoffant des données d'expérience sans cesse fournies par l'homme réel, elle s'ouvre de plus en plus à un monde toujours relié ou confronté à la grâce divine. On ne dira donc pas que le concept de nature demeure sans contenu philosophique, ni que ce contenu demeure à jamais inaccessible. Une philosophie de la nature est possible. Mais pour le croyant, elle se meut toujours dans l'analogie.

De la même manière, comment pourrait-on définir le contenu d'une "philosophie pure" ? Il est vrai que la philosophie fait abstraction de l'événement rédempteur et de sa facticité. Elle ne relève pas de l'ordre de la facticité, mais de celui de la nécessité. Cependant elle n'est pas non plus une "structure porteuse" indépendante de la théologie : le monde auquel s'applique la philosophie a été créé à cause de la révélation. « Et ainsi la nécessité du rapport entre Dieu et la créature est en quelque sorte portée et enserrée dans la facticité de la révélation³⁷⁷ ». La matière de la philosophie et celle de la théologie ne se superposent donc pas en deux "strates" hermétiques. Elles se distinguent et s'appellent mutuellement, dans un incessant dialogue « entre nécessité sans réalité et réalité sans nécessité³⁷⁸ ».

Ces acquis peuvent être maintenant appliqués à la question la plus controversée, celle de la connaissance naturelle de Dieu.

5. La connaissance naturelle de Dieu

Avec la question de la connaissance naturelle de Dieu, Balthasar parvient au point le plus sensible de la discussion. La polémique de Barth, depuis les premières diatribes contre l'*analogia entis*, visait l'affirmation de la constitution *Dei Filius* selon laquelle « Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées³⁷⁹ ». Balthasar tient donc à préciser la signification et les limites des déclarations conciliaires (a.). Il propose ensuite à Barth une réinterprétation de la doctrine de la connaissance naturelle de Dieu, de même que dans les négociations les plus tendues il arrive parfois qu'un nouveau point de vue surgisse, faisant droit aux exigences légitimes de chaque partie (b.). Barth, le grand ennemi de la connaissance naturelle de Dieu, et Balthasar, qui réfléchit dans le cadre de la constitution *Dei Filius*, pourraient-ils trouver un terrain d'entente sur cette question ? Cela paraît improbable. Balthasar s'y emploie cependant.

Les déclarations de Vatican I sur la connaissance de Dieu

Plus encore que tout autre passage du *Karl-Barth-Buch*, les pages que Balthasar consacre au concile Vatican I et à la question de la connaissance naturelle de Dieu semblent s'adresser en premier lieu à Karl Barth lui-même, comme la poursuite imaginaire d'un dialogue ayant tourné court, ou comme une invitation à la reprise de ce dialogue. Barth s'était peut-être forgé une idée trop rapide des déclarations conciliaires. À ses yeux, le Concile prétend ériger la réflexion humaine en rivale de la foi, ou tout au moins en condition

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Dieu. Elle intervient aussi comme une libération radicale de la théologie par rapport à l'angoisse de la "gratuité de la grâce". Pour le père de Lubac, il n'appartient pas à la créature de garantir la liberté divine. Elle n'en a nullement le pouvoir et ne saurait par conséquent se sentir investie d'une telle responsabilité. Même s'il s'avère que l'homme a *besoin* de Dieu pour trouver son bonheur, cela n'affecte en rien la souveraine liberté de Dieu dans son rapport à l'homme. La grâce est gratuite par elle-même. C'est au sein de sa gratuité absolue que l'homme a été créé. La nature humaine a été façonnée par Dieu en fonction de son projet, en fonction de cette "folie" qui a voulu destiner l'homme à partager la vie divine. On pourrait illustrer ces divergences en comparant la grâce de Dieu au vent qui souffle, et la nature humaine à une éolienne – conçue, précisément, pour "fonctionner" dans le vent. Selon la mentalité de Baius, il faudrait dire que l'éolienne a besoin du vent pour tourner, et que *par conséquent* le vent n'a pas d'autre choix que de souffler. Les propriétés du vent sont donc déduites des exigences de l'éolienne. En réponse à cette erreur, l'école de la nature pure entreprend de voler au secours du vent et de sa liberté d'action. Le vent est libre, explique-t-elle, *parce que* l'éolienne n'en a pas vraiment besoin. En effet, dit-on, l'éolienne pourrait avoir une autre finalité. Si le vent n'existait pas, elle pourrait tout aussi bien servir de grand épouvantail. Ainsi, le vent ne lui est pas vraiment nécessaire, et *pour cette raison* il est libre de souffler. À nouveau les propriétés du vent sont déduites des caractéristiques de l'éolienne. Sa liberté de souffler est conçue comme une "marge de manœuvre" concédée par l'autosuffisance de l'éolienne. Selon la vision du père de Lubac, renvoyant à plus de mille ans de tradition théologique, le vent souffle où il veut, et l'éolienne a été construite et installée en fonction du vent. Ce sont les propriétés de l'éolienne qui

doivent être déduites des exigences du vent, et non l'inverse. En cela consiste le retournement de pensée propre au père de Lubac.

Selon cette nouvelle perspective, le désir absolu de Dieu en l'homme n'apparaît pas comme une exigence de l'homme sur Dieu, mais comme la marque, l'écho en lui de l'exigence divine. Dieu a créé l'homme en vue de l'adoption divine, et il a inscrit cette exigence dans la nature même de l'homme. Il ne saurait donc être question d'un "droit" de l'homme sur Dieu. De manière plus générale, l'approche théologique de Lubac renouvelle toute l'anthropologie. La définition aristotélicienne, en effet, préjugait du rapport de l'homme à sa finalité, et en ce sens elle empiétait sans s'en rendre compte sur le domaine théologique. C'est ainsi, dit Balthasar, que le philosophe, ignorant la distinction de la nature et de la grâce, et considérant ainsi comme partie constitutive de la nature ce qui déjà relève de la grâce, « est toujours au moins *aussi*, sans le savoir, un crypto-théologien⁴⁰⁸ ». Le théologien démasque cette intrusion inconsciente dans le domaine propre de la théologie, et projette ainsi une nouvelle lumière sur la réflexion philosophique. Ce qui paraissait un "droit" de la nature humaine est manifesté comme l'écho en l'homme d'un droit de Dieu sur lui ; ce qui semblait être un "pouvoir" de la nature humaine apparaît désormais comme la contrepartie du droit de propriété de Dieu sur l'homme. Aux yeux du théologien, la connaissance naturelle de Dieu n'est donc que l'écho en l'homme de la parole créatrice. Elle n'a rien d'une emprise de l'homme sur Dieu. Dans cette nouvelle perspective, un dialogue peut certainement s'instaurer avec Karl Barth.

Balthasar en pose les fondements. Il adopte le retournement opéré par le père de Lubac et rejette le système de la nature pure.

Mais pour Balthasar, plus nettement que pour Lubac, il faut sauver le concept de nature pure : non pas celui de Cajetan ou de Suárez, mais ce qu'il appelle le « concept abstrait de nature ». Ce concept diffère de celui de Cajetan, parce qu'il n'a de légitimité que dans son rapport intrinsèque au concept concret d'une nature n'existant que dans l'ordre surnaturel. La théologie ne peut l'admettre qu'au sein de cette analogie. Balthasar complète alors la vision du père de Lubac. Certes, explique-t-il, il faut opter pour une détermination théologique de la nature humaine. Mais c'est précisément ce point de vue théologique qui réclame, comme un concept auxiliaire, le concept abstrait de nature. Alors que le philosophe ne connaît qu'une nature humaine, sans pouvoir y discerner l'action de la grâce divine, le théologien peut embrasser dans un même regard la nature concrète de l'homme et le sens abstrait de cette nature, distingué du don de la grâce. Il a une intelligence critique de la nature concrète de l'homme, conscient de trouver en elle une dimension surnaturelle qui la transcende. La pensée analogique est l'expression de cette intelligence critique⁴⁰⁹. Ce qui permet à Balthasar de prolonger ainsi la pensée du père de Lubac, c'est un outil conceptuel qu'il a reçu d'Erich Przywara : la forme de pensée analogique. Et dans ce regard théologique englobant, plus perspicace que celui du philosophe, Balthasar propose à Barth une idée de l'homme, de sa nature, qui paraît compatible avec les exigences principales de la *Dogmatique ecclésiale*.

2. Connaissance naturelle de Dieu

En montrant que le concept de nature doit s'employer de manière analogique, Balthasar ouvre une voie de discussion avec la pensée de Barth, qui ne trahit cependant pas les enseignements du premier concile du Vatican. L'analogie en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

30. *KD III/2*, p. 5.
31. *KD III/2*, p. 19.
32. *KD I/2*, p. 164.
33. *KD III/2*, p. 627. La "chair" signifie aussi l'homme pécheur. Telle est « la figure concrète de la nature humaine sous le signe de la chute d'Adam, la figure concrète de notre monde dans son ensemble, qu'il faut voir à partir de la croix du Christ comme le monde ancien et relevant déjà du passé, la figure en l'homme d'une essence et d'une existence détruites, et qui ne seront réconciliées qu'en Dieu » (1, p. 165). C'est cette chair que le Verbe s'est appropriée. La christologie serait docète si elle s'exprimait autrement (*KD III/2*, p. 63).
34. *KD III/2*, p. 54.
35. *KD III/2*, p. 670.
36. *KD I/2*, p. 170.
37. *KD III/2*, p. 82.
38. *Ibid.*
39. *KD III/2*, p. 83.
40. *KD III/2*, p. 248.
41. *KD III/1*, p. 204–205.
42. *KD III/2*, p. 290.
43. *KD III/2*, p. 291.
44. *KD III/2*, p. 353.
45. *KD III/2*, p. 246. « Considérant la grâce de Dieu et concrètement l'homme Jésus, nous avons à reconnaître en l'essence créée de l'homme un continu qui se maintient même vis-à-vis du péché, une essence inchangée, et interchangeable, même par le péché » (*KD III/2*, p. 50).
46. *KD III/2*, p. 46–47.
47. *KD III/2*, p. 385.
48. À la fin de sa vie, Barth reconnaîtra cependant une forme (très secondaire) de liberté créée en l'homme : « en fondant et en suscitant un ordre humain » dans le monde, l'homme « est une libre créature ». « Nous parlons de la liberté de la créature, que nous connaissons seulement comme liberté de l'homme [...]. Elle ne saurait être comparée, et il serait impossible de la confondre, avec la liberté de Dieu, le Créateur et Seigneur, ou avec la

liberté que Dieu offre à l'homme » (*KD IV/3*, p. 168).

49. *KD III/1*, p. 339.

50. « Elle ne consiste vraiment pas en ce que l'homme, se tenant au milieu entre le bien et le mal, pourrait choisir entre les deux » (*KD III/1*, p. 302).

51. « Une liberté d'obéir, et non pas une liberté de choix entre obéissance et désobéissance » (*Ibid.*)

52. « Sa liberté consiste alors en une liberté de se décider pour Dieu, pour ce que Dieu veut faire pour lui, et veut être pour lui, dans cette histoire [du salut] » (*KD III/2*, p. 86).

53. Barth utilise à plusieurs reprises l'image d'Hercule à la croisée des chemins : « La liberté de l'homme ne consiste pas – sauf dans l'imagination des incorrigibles de tous les temps – en ce que, comme Hercule à la croisée des chemins, il peut choisir et vouloir ce qui lui plaît » (*KD IV/2*, p. 559 ; cf. *KD III/1*, p. 301 ; *KD IV/1*, p. 687). Cette situation fait allusion à l'apologue du sophiste Prodicus de Céos, dont Xénophon débute ainsi l'histoire : « A peine sorti de l'enfance, à cet âge où les jeunes gens, devenus maîtres d'eux-mêmes, font déjà voir s'ils suivront, pendant leur vie, le chemin de la vertu ou du vice, Hercule s'assit dans un lieu solitaire, ne sachant laquelle choisir des deux routes qui s'offraient à lui » (4, 1. II, c. 1). Pourtant Barth écrit aussi que Dieu a placé Adam à la croisée des chemins (*KD III/1*, p. 303).

54. *KD III/2*, p. 215.

55. « En faisant usage de la liberté qui lui a été donnée, donc en donnant raison à la décision de Dieu par l'obéissance de sa propre décision, l'homme reçoit et prend sans aucun doute part à la sagesse et à la justice dans lesquelles Dieu a accompli ses décisions. La sagesse et la justice de Dieu sont le rocher sur lequel lui aussi désormais a le droit de se tenir, elles sont ces puissantes ailes à l'abri desquelles lui aussi désormais prend place » (*KD III/1*, p. 303).

56. Par exemple en Rm 8, 21.

57. Ainsi chez SAINT ANSELME DE CANTORBÉRY, *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry, 2, Le grammairien, De la vérité, La liberté du choix, La chute du diable*, Paris, Cerf, 1986, p. 208. L'étude de O. LOTTIN, *Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIII^e siècle* (dans *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, vol. 4, Louvain-Gembloux, 1954) atteste de la permanence de ce principe aux XII^e et XIII^e siècles (cf. p. 13 note 1 ; p. 20 note 5 ; p. 28 ; p. 32s. ; p. 48 ; p. 69 ; etc.).

SAINT THOMAS D'AQUIN écrit lui aussi que « *posse velle malum, non est libertas, nec est pars libertatis* » (*Somme Théologique*, Ia pars, q. 62, art. 8 ad 3m ; IIa-IIae q. 88, q. 4 ad 1m). Mais en réduisant toute forme de liberté au libre arbitre comme faculté (qui peut choisir entre le bien et le mal), donc en abandonnant la notion de liberté comme *habitus*, il s'éloigne *de facto* de ce principe.

58. *KD III/2*, p. 233.

59. *KD III/2*, p. 215.

60. On retrouve ici l'*analogia fidei* de Barth. Que la liberté *divine* suscite un acte libre *de l'homme*, cela montre que l'analogie de Barth ne peut être que ce que les catholiques appellent une analogie d'attribution *intrinsèque*. Voir ci-dessus, I. 2. 1. B, et *KB* p. 120.

61. *KD III/2*, p. 215–216.

62. *KD III/3*, p. 53.

63. Barth parle d'un « service pur, où l'homme peut faire abstraction de toute gloire et de tout profit personnels, et où il est exclu qu'il puisse servir d'autres maîtres » (*KD III/3*, p. 53).

64. *KD III/3*, p. 54.

65. *KD III/3*, p. 120.

66. *KD III/2*, p. 328–329.

67. « Il y a une nature humaine ; parce qu'elle a été créée par Dieu, elle est bonne en soi, et non pas mauvaise ; voilà ce que nous devons d'emblée nous laisser dire, si nous considérons l'homme à la lumière de l'humanité de Jésus. Ce n'est pas dans sa nature, mais bien dans la négation de sa nature et dans le mauvais usage qu'il en fait que l'homme est aussi étranger et opposé à la grâce de Dieu qu'il l'est effectivement » (*KD III/2*, p. 330).

68. *KD III/2*, p. 234–235.

69. Benoît XVI n'est pas éloigné de cette idée quand il enseigne que « le mal n'est pas logique. Seuls Dieu et le bien sont logiques, sont lumière » (audience générale du 3 décembre 2008).

70. *KD III/2*, p. 244. C'est moi qui souligne.

71. *KD IV/1*, p. 454. 455–456.

72. *KD IV/1*, p. 454.

73. *KD III/1*, p. 303.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Congar écrit qu'au sein de la Compagnie de Jésus « le père de Lubac a été pratiquement sans possibilité de s'expliquer et de se défendre. [...] À son avis, le mal est surtout venu d'ennemis qu'il a à l'intérieur de la Compagnie. Parmi eux, il compte en premier lieu le père de Broglie. [...] Selon lui [le père de Broglie], il y avait en France un petit groupe d'esprits modernistes, mais qui se cachaient et poursuivaient leur travail sous des apparences hypocritement soumises. Le père de Lubac était le principal. Or l'encyclique *Humani generis* reprend parfois, presque à la lettre, les thèmes du père de Broglie » (Y. CONGAR, *Journal d'un théologien, 1946–1956*. Édité et présenté par Étienne Fouilloux, Lisieux, Cerf, 2001, pp. 212–213).

296. « Pie XII [...] souligne implicitement la nécessité de l'hypothèse de la nature pure si l'on veut honorer pleinement la gratuité du surnaturel [...]. Ce qui signifie [...] l'exact contraire de la thèse du père de Lubac » (A.-M. LÉONARD, *La nécessité théologique du concept de nature pure*, dans *Revue Thomiste* 101, 2001, p. 346). Voir en sens contraire l'article du Père G. CHANTRAINE, « Le surnaturel, discernement de la pensée catholique selon Henri de Lubac », dans *Revue Thomiste* 101, *op. cit.*, pp. 42–43. Le père Chantraine rappelle que non seulement « le Magistère n'a demandé au P. de Lubac aucune rétractation », mais que « le 29 mai 1958, Pie XII lui fit adresser, par son confesseur le P. Béa, une lettre personnelle où il exprimait sa confiance envers la pensée du théologien » (p. 43).

297. S, p. 109.

298. S, p. 107.

299. Citation d'Isidore de TORRÈS, cf. S, p. 149.

300. « L'encyclique s'inspirait habilement de mon article de 1949, pour éviter d'évoquer la théorie dite de la "nature pure", que plusieurs théologiens voulaient faire canoniser » (H. de Lubac, dans Etienne GILSON, *Lettres de M. Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci*, Cerf p. 79, note 1).

301. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, *op. cit.*, pp. 276–277.

302. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Paris, Cerf, Œuvres complètes XXXIII, Cerf, 2006, p. 301.

303. H. de LUBAC, dans *Recherches de science religieuse*, 36 (1949), p. 104. À propos de la déclaration d'*Humani generis* sur la gratuité du surnaturel, le père de Lubac écrit : « Il est assez curieux de constater que cette phrase, voulant rappeler à ce sujet la vraie doctrine, reproduise exactement ce que j'en disais deux ans plus tôt dans un article des "Recherches de sciences

religieuses" » (*Mémoire à l'occasion de mes écrits*, *op. cit.*, p. 72).

304. *KB*, p. 303–310.

305. H. DE LUBAC, *Freiheit aus der Gnade*, I. *Das Erbe Augustins*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1971 ; II. *Das Paradox des Menschen*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1971.

306. H. U. von BALTHASAR, *In Gottes Einsatz leben*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1971, pp. 71–77. En français : *L'engagement de Dieu*, Tournai/Paris, coédition Desclée/Proost France, coll. Essais, 1990, pp. 87–95.

307. H. U. von BALTHASAR, *Henri de Lubac, Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976, pp. 52–62. En français : H. U. von BALTHASAR et G. CHANTRAINE, *Le cardinal Henri de Lubac, l'homme et son oeuvre*, Paris/Namur, éditions Lethielleux/Culture et vérité, Le Sycomore, 1983, pp. 89–98.

308. Pour les lignes qui suivent, voir *KB*, pp. 303–306. Sauf mention contraire, les passages entre guillemets sont des citations de Maréchal.

309. *KB*, p. 305.

310. *Ibid.*

311. *KB*, p. 307.

312. *KB*, p. 308.

313. H. U. von BALTHASAR, « Sur l'idée d'une maison d'édition catholique », dans *Renaissance Gespräche und Mitteilungen*, Einsiedeln, novembre 1952, cahier I, p. 1., p. 308, cité in Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, *op. cit.*, p. 348.

314. Il paraît donc difficile de s'inspirer de la lecture théologique de Hans Urs von Balthasar pour repousser la pensée du cardinal de Lubac sur le surnaturel (comme le fait Mgr A. M. Léonard, « La nécessité théologique du concept de nature pure », *op. cit.*, p. 348).

315. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Ia-IIae, q. 5, a. 5, ad 2m. Cf. H. DE LUBAC, *Freiheit aus der Gnade*, I. *Das Erbe Augustins*, *op. cit.*, p. 235, note 100.

316. H. U. von BALTHASAR, *L'engagement de Dieu*, *op. cit.*, p. 89.

317. *Ibid.*

318. H. U. von BALTHASAR, *Henri de Lubac, Sein organisches Lebenswerk*, *op. cit.*, pp. 52–62. En français : H. U. von BALTHASAR et G. CHANTRAINE, *Le cardinal Henri de Lubac, l'homme et son oeuvre*, *op.*

cit., pp. 89–98.

319. *KB*, p. 310–312.

320. K. RAHNER, “Über das Verhältnis von Natur und Gnade”, dans *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln, Benzinger, 1960, pp. 334.

321. H. U. von BALTHASAR, *Theo-Dramatik, II. 2. Die Personen in Christus*, Einsiedeln, Johannes Verlag 1978 (désormais abrégé en TD II/2), p. 382, note 17.

322. K. RAHNER, “Über das Verhältnis von Natur und Gnade”, *op. cit.*, pp. 337.

323. *Ibid.*, pp. 338–339.

324. *Ibid.*, p. 338, note 1.

325. *Ibid.*, p. 336.

326. H. U. von BALTHASAR et G. CHANTRAINE, *Le cardinal Henri de Lubac*, *op. cit.*, p. 92.

327. *Ibid.*

328. p. 53–56 dans l’édition allemande (*Henri de Lubac, Sein organisches Lebenswerk*). Malheureusement la traduction française n’a pas conservé cette note importante.

329. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, *op. cit.*, pp. 187–321.

330. H. U. von BALTHASAR, *Henri de Lubac, Sein organisches Lebenswerk*, *op.cit.*, p. 53.

331. Contre cette dérive, C. S. Lewis note : « Des combinaisons de mots dénués de sens n’acquièrent pas subitement une signification parce que vous les faites précéder de ces deux autres mots : "Dieu peut" » (C. S. LEWIS, *Le problème de la souffrance*, éditions Raphaël, 2001, Le Mont-Pèlerin, p. 37).

332. H. U. von BALTHASAR, *Henri de Lubac, Sein organisches Lebenswerk*, *op. cit.*, p. 55.

333. *Ibid.*, p. 61, note 36.

334. Cf. H. DE LUBAC, *MS*, pp. 105–112.

335. *Ibid.*, p. 109.

336. *Ibid.*, pp. 110–111.

337. *Ibid.*, pp. 106–107.

338. *Ibid.*, pp. 109–110.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

architecture la plus profonde, doivent être gouvernés par la christologie, c'est-à-dire par « une doctrine explicite de la personne de Jésus-Christ¹⁰ ». Elle trouve sa norme dans la christologie, dont elle n'est au fond qu'un déploiement. Ainsi s'ouvre d'ailleurs la *Dogmatique ecclésiale* : Barth y présente la Parole de Dieu comme le « critère de la dogmatique¹¹ ». Or la Parole de Dieu est avant tout Jésus-Christ lui-même, de sorte que « le critère du discours chrétien dans son origine, dans sa destination, et tel qu'il est actuellement, est [...] Jésus-Christ : Dieu qui se tourne vers l'homme, qui lui fait la grâce de la révélation et de la réconciliation. Le discours chrétien provient-il de lui ? Conduit-il à lui ? Lui est-il conforme¹² ? » : tel est pour Barth l'enjeu de toute la dogmatique. Chez Barth, écrit Balthasar, « le protestantisme authentique a trouvé sa forme pleinement conséquente¹³ » : le théologien évangélique s'emploie en effet à mettre en œuvre avec la plus grande rigueur possible le principe selon lequel le Christ seul a autorité sur le discours de l'Église.

Dans un article célèbre datant de 1938 (*Parergon*¹⁴), Barth explique qu'il a dû purifier sa propre théologie de tout ce qui en elle s'appuyait encore sur des arguments philosophiques ou anthropologiques. L'étape décisive en fut le livre sur Anselme, *Fides quaerens intellectum*. Désormais Barth comprend et professe en pleine conscience que « la doctrine chrétienne doit être exclusivement, rigoureusement et en toutes ses affirmations, de manière directe ou indirecte, une doctrine de Jésus-Christ, le Christ étant la Parole vivante que Dieu nous adresse¹⁵ ». Les tomes déjà parus de la *Dogmatique ecclésiale* témoignent, ajoute-t-il, de cette purification de la pensée que Barth lui-même nomme « concentration christologique¹⁶ ». Il s'agit pour lui de repenser d'une manière toute nouvelle ce qu'il avait écrit

jusqu'alors, de remodeler toute sa théologie comme « une théologie de la grâce de Dieu en Jésus-Christ¹⁷ ». Or cela le conduit à s'opposer à ce qu'il appelle la « tradition ecclésiastique », et en particulier à Calvin et à sa doctrine de la double prédestination, dont il sera question au paragraphe suivant. Il constate que la concentration christologique lui permet d'exprimer sa pensée « de manière bien moins équivoque, bien plus claire, plus simple, et plus conforme à la foi », et en même temps plus librement, plus ouvertement, avec une plus grande ampleur de vue¹⁸.

On lui a reproché cette nouvelle étape de sa pensée : Karl Barth se serait désormais retranché derrière une sorte de « muraille de Chine », constituant un empire immense et pourtant clos, pour ne pas dire hostile à l'extérieur. Mais l'auteur se sent au contraire plus ouvert au monde et plus engagé politiquement que jamais auparavant¹⁹. Il rappelle que ces années au cours desquelles il a opéré la refonte christologique de sa pensée sont aussi celles pendant lesquelles il s'est opposé au régime national-socialiste. Ce combat, il ne l'a pas seulement mené contre « le mensonge et la brutalité » du nouveau pouvoir, mais aussi contre le mouvement des "chrétiens allemands", qui pensaient pouvoir concilier le programme hitlérien avec la foi chrétienne. S'il entreprend la lutte contre cette « nouvelle hérésie, cette étrange mixture de christianisme et de paganisme²⁰ », c'est précisément en raison de sa foi. Et il constate que les théologiens évangéliques qui s'opposaient à sa pensée ont généralement adopté à l'égard de l'hérésie "chrétienne allemande" une position neutre et tolérante, quand ils ne l'ont pas ouvertement approuvée. Barth au contraire s'est engagé politiquement dès l'année 1933 – Balthasar dit de lui qu'il est un homme d'un courage admirable²¹. Il refuse de faire

le salut hitlérien au début de ses cours, refuse aussi le serment d'allégeance au Führer, et lance une nouvelle revue dont le premier numéro condamne sans ambages l'attitude des "chrétiens allemands". Cet engagement lui vaut d'être bientôt expulsé de son emploi à Bonn et de devoir se réfugier à Bâle. Sur le fondement de ces éléments biographiques, aucun ne peut étayer la thèse d'un isolement théologique, d'un retrait par rapport au combat politique.

La concentration christologique ne remodèle pas seulement le contenu de la théologie : elle transforme également le sens de la théologie dans son concept même, ainsi que la mission du théologien. Aussi longtemps, en effet, que la théologie se contentait d'exposer un inventaire de "vérités chrétiennes", elle pouvait fort bien se limiter au niveau de la pure connaissance. Le théologien ne se sentait pas nécessairement concerné dans son existence personnelle par ces éléments "objectifs", et pouvait raisonner en simple "spectateur" du donné révélé. On pouvait apprendre la théologie comme on apprend la biologie ou la géologie. Un incroyant lui-même aurait pu connaître la théologie, et même la mémoriser dans ses moindres détails, au point d'en déduire de nouvelles théories sans discontinuité logique apparente. En recentrant toute la théologie sur le Christ, Barth l'arrache au domaine de la pure théorie et lui insuffle de nouveau le mouvement d'adoration dans laquelle elle est née, et que seule la foi peut conférer : le théologien est avant tout un prédicateur qui rend témoignage au Christ et engage toute sa foi, toutes ses forces personnelles, dans son discours²². La réintroduction de cette dimension existentielle transforme le statut de la théologie, un peu comme la connaissance d'une œuvre musicale se transforme le jour où cette œuvre n'est plus seulement l'objet de commentaires, mais qu'elle est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

différences entre les hommes dans leur rapport à Dieu ; certains sont croyants, d'autres non ; et parmi les croyants, certains sont bons, d'autres mauvais. Pour Calvin, il faut y discerner la manifestation de l'élection ou de la réprobation divine : « Il y aura cent hommes qui escoutent un mesme sermon : vingt le recevront en obeissance de foy, les autres ou n'en tiendront conte, ou s'en moqueront, ou le rejetteront et condamneront⁶⁶ » ; « En cette diversité il apparoit un secret admirable du jugement de Dieu ; car nul doute que ceste varieté ne serve à son bon plaisir. Or si c'est chose evidente que cela se fait par le vouloir de Dieu, que le salut soit offert aux uns, et les autres en soyent forclos : de cela sortent grandes et hautes questions, les quelles ne se peuvent autrement resoudre qu'en enseignant les fidèles de ce qu'ils doyvent tenir de l'election et predestination de Dieu⁶⁷. » Si les hommes ne croient pas tous en Dieu, c'est que Dieu « ne les cree pas tous en pareille condition : mais ordonne les uns à vie eternelle, les autres à eternelle damnation⁶⁸ ». Barth se sent bien éloigné de la position de Calvin : « Je ne prétends pas, écrit-il, que cet auteur ait fondé sa doctrine de l'élection sur le jugement d'expérience consciente. Mais il a si expressément renvoyé à l'expérience pour la corroborer que l'on peut difficilement le méconnaître : une bonne part du contexte émotionnel dans lequel il présente sa théorie, de même encore que l'orientation qu'il lui imprime, sont déterminés par cette expérience. Et pour la pureté de sa doctrine, cela ne pouvait avoir que des conséquences inquiétantes⁶⁹. »

Depuis Calvin, bien sûr, de nombreux auteurs ont combattu sa vision de la prédestination. Mais qu'avaient-ils à proposer en échange du *decretum absolutum* ? De la dissolution de toute idée d'élection chez les néo-protestants⁷⁰ au principe

systematique de misericorde chez les luthériens⁷¹, en passant par le semi-pélagianisme des remonstrants⁷², les solutions proposées n'ont fait que précipiter le naufrage de la notion biblique de prédestination. Face à ces échecs successifs, Barth se sent habilité à avancer hardiment dans une autre direction, inspirée par la Parole de Dieu et le meilleur de la tradition patristique.

"En Jésus-Christ"

Jésus-Christ, celui qui élit

L'essentiel de la pensée de Barth, sur la question de la prédestination, tient en ces mots : « Celui qui élit est Jésus-Christ. » Le Dieu qui élit n'est pas pour Barth un Dieu "antérieur" à Jésus-Christ, dont la volonté pourrait être différente de sa volonté de salut en Jésus-Christ, mais il est le Christ lui-même. Le Christ n'est pas seulement celui qui accomplit l'œuvre du salut. Il est aussi la Parole de Dieu, celle qui de toute éternité préside à la prédestination, et par conséquent la décision, le décret même de Dieu : « Jésus-Christ est la volonté de Dieu, qui se manifeste à nous dans sa révélation, et nous prenons au sérieux qu'il est le contenu de la révélation. De ce fait, nous le reconnaissons précisément comme l'éternelle volonté de Dieu⁷³. » Il n'y a donc pas en Dieu de décision arbitraire qui précède le Christ. « Il est le choix de Dieu, et Dieu n'a fait aucun autre choix : ni avant lui, ni sans lui, ni en marge de lui⁷⁴. » Il est l'éternel *Decretum concretum* que nul *decretum absolutum* ne saurait anticiper⁷⁵.

Barth regrette que cette vérité simple ait échappé à Thomas

d'Aquin⁷⁶, aux réformateurs⁷⁷, et à la plupart des auteurs. Mais la théologie ne s'était pas toujours engagée dans cet étranglement de l'Évangile. Saint Augustin, de l'avis de Barth, avait déjà rapporté l'éternel décret de prédestination à la personne du Christ⁷⁸. Athanase, surtout, a vu que l'élection se fonde dans l'éternité de la Parole divine, c'est-à-dire dans le Fils éternel⁷⁹. « Il ne s'est pas borné, comme Thomas d'Aquin, à considérer d'un côté l'être pur du Dieu trinitaire, et de l'autre l'histoire du salut voulue et accomplie par Dieu dans le cadre du temps ; il a vu dans le dessein concret du salut une réalité existant au sein de la divinité trinitaire⁸⁰. » Athanase a compris que le dessein concret du salut ne peut être pensé qu'en termes de théologie *trinitaire*, comme Parole et décision de Dieu demeurant auprès de lui de toute éternité, « et il a ainsi rendu justice à la notion johannique du Logos qui, identique à Jésus, était au commencement avec Dieu⁸¹ ». Barth cite longuement le texte d'Athanase, y compris en grec pour les passages les plus décisifs⁸². C'est la preuve qu'il n'a pas contre lui, et contre sa doctrine de la prédestination, l'ensemble de la pensée théologique.

Athanase ne cherche pas à ramener le mystère révélé dans les limites de la raison humaine – comme le ferait par exemple une arrière-pensée calculatrice, toujours soucieuse de garantir *ab initio* la compatibilité de la prédestination dans le Christ et l'éventualité de la damnation, et qui dans cette intention cachée émousserait par avance le tranchant de la Parole révélée. Saisi au contraire par ce qu'il appelle « l'amour et la pure bonté » de Dieu⁸³, entraîné lui-même dans leur mouvement, il accueille et comprend le don de Dieu sans se croire en devoir de l'ajuster immédiatement à un mécanisme théologique omni-explicatif. Ce qu'il croit, au fond, c'est que la rationalité humaine est éclairée

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'élection divine n'accorde pas de place à la peur ni au désespoir des hommes. Et si Israël – en grande partie tout au moins – rejette son Messie, Dieu mène néanmoins son œuvre à bonne fin, à travers la défection d'Israël : « Même ainsi, Israël ne peut pas s'empêcher d'accomplir le service pour lequel il a été élu¹⁴⁰. » C'est pourquoi l'on peut présenter ce service d'Israël sans tenir compte, pour l'instant, de l'attitude qu'il a historiquement adoptée à l'égard du Christ. Son élection, en effet, n'en est ni retirée, ni modifiée ; elle ne cesse pas plus d'être efficace que gracieuse.

Or tel est le témoignage de la communauté en tant qu'Israël : « elle est comme telle la communauté qui écoute Dieu¹⁴¹ » ; son service « consiste à entendre, à recevoir, à accueillir la promesse divine¹⁴² ». Il s'agit bien d'un témoignage : Israël atteste ainsi que Dieu est irrévocablement « celui qui précède, qui dispose et qui donne¹⁴³ », et qu'il faut l'écouter comme tel¹⁴⁴. Israël peut bien ne pas ajouter foi à la Parole divine, mais il ne peut plus nier l'avoir entendue¹⁴⁵. Qu'il le veuille ou non, il est ainsi pour toujours le porteur de la promesse divine, grâce à laquelle l'espérance de l'Église elle-même « demeure concrète, par opposition à une pure spéculation¹⁴⁶ ». C'est pourquoi le service d'Israël vient s'insérer dans celui de l'Église, qui « a besoin de cet apport¹⁴⁷ ». L'Église en effet a pour tâche d'accueillir en elle le témoignage d'Israël, donc d'écouter la promesse, mais aussi d'y croire, de devenir elle-même son accomplissement, et de manifester ainsi la vérité de l'élection divine : « Dieu, en choisissant l'homme par son élection gratuite et éternelle pour l'introduire dans sa communion, lui donne la place inaliénable de l'enfant et du frère, du confident et de l'ami. Ce que Dieu est en soi, il veut l'être aussi pour

l'homme¹⁴⁸. » Tel est le témoignage de l'Église. Il a préexisté en Israël, parmi les fils d'Abraham qui ont cru¹⁴⁹.

Il fallait présenter l'élection d'Israël dans sa beauté, comme destinée à devenir une "structure interne" du témoignage de l'Église. Ce que l'on va ajouter maintenant ne portera nullement atteinte, comme on le verra, à l'élection d'Israël dans sa positivité¹⁵⁰. Simplement il apparaîtra qu'Israël n'accomplit pas son service de l'intérieur, mais de l'extérieur de l'Église : « Car son élection implique aussi qu'il doit accomplir son service dans et par sa désobéissance (pour son propre malheur) tout autant que dans et par l'obéissance (pour son propre salut)¹⁵¹. » De toute façon, donc, que ce soit dans l'Église ou hors de l'Église, Israël n'aura pas d'autre possibilité que de rendre le témoignage pour lequel il a été irrévocablement élu.

Israël fidèle aurait pu attester la fidélité de Dieu ; mais son infidélité atteste elle aussi la fidélité de Dieu, en dépit de toute ingratitude. Israël croyant aurait témoigné de la grâce de Dieu ; mais sa rébellion témoigne encore de la grâce, puisque Dieu ne lui retire pas sa promesse. Israël est désormais la figure exemplaire de l'être humain en général face à la parole de Dieu, « il ne peut que représenter le chemin improductif, les pierres, les chardons et les ronces du champ où tombe la semence de la Parole¹⁵² ». « La forme israélite de la communauté élue montre de quoi est faite l'humanité¹⁵³ », c'est-à-dire de rébellion, et « ce qu'il en coûte à Dieu d'être son Dieu¹⁵⁴ », c'est-à-dire de subir lui-même notre réprobation. Elle manifeste le jugement de Dieu sur les hommes¹⁵⁵, et parce que ce jugement a fait retomber toute malédiction sur Jésus-Christ, l'unique réprouvé, elle indique elle aussi, à sa manière, la croix du Christ. Mais tandis que l'Église se tient du côté lumineux de la croix,

annonçant la miséricorde divine, Israël demeure du côté obscur de la croix : « N’ayant d’autre témoignage à donner au monde que l’ombre projetée sur eux par la croix de Jésus-Christ, ils n’ont d’autre choix que de témoigner eux aussi, dans les faits, de Jésus-Christ¹⁵⁶. »

Mais cette ombre n’est pas figée. Elle ne cesse de reculer devant l’astre levant de la grâce divine. « Le Juif éternel ? Non. Car le Juif ne peut pas se rendre éternel, ni "éterniser" son destin. Dans la mort et la résurrection de Jésus, le Messie juif, une limite a été fixée à "l'éternité" d’Israël par la miséricorde de Dieu – ainsi qu’à toutes les formes analogues d’éternité¹⁵⁷ ! » La réprobation a été transférée sur le Christ ; ce n’est pas à elle, ni à aucune forme de péché de l’homme, que revient le dernier mot, mais seulement au Christ.

L’élection d’Israël s’insère, sans s’y dissoudre, dans celle de l’Église, qui la mène à son accomplissement. Pour Barth, cette relation étroite entre l’Église et la postérité d’Abraham au sein d’une seule communauté élue empêche que les chrétiens considèrent le judaïsme comme une religion non-chrétienne parmi d’autres, au même titre que l’hindouisme ou l’islam : il en adressera le reproche à la déclaration du concile Vatican II « sur les relations de l’Église avec les religions non-chrétiennes¹⁵⁸ ». Bien plus, il considère la rupture entre l’Église et la synagogue comme le « proto-schisme » (*das Grund-Schisma*), en amont de toutes les divisions qui ont déchiré les chrétiens : pour cette raison, elle aurait dû selon lui être traitée dans le décret sur l’œcuménisme¹⁵⁹. Pour lui, la mission de l’Église ne se comprend pas sans le rôle spécifique d’Israël.

L’élection divine cependant ne prédestine jamais une communauté, mais seulement des individus. Il faut donc prolonger ce que l’on a dit de la communauté élue en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

aiguë : elle est décidée à "tout miser" sur le Dieu de Jésus-Christ pour n'indiquer aux hommes d'autre voie que celle du salut. Pour Barth, la théologie, comme la vie du chrétien, doit prendre position par rapport à l'appel que Dieu lui lance. Elle ne peut pas contempler la révélation à distance, hors du périmètre de la prédestination, pour embrasser d'un même regard le ciel et l'enfer. Elle ne peut annoncer l'enfer comme elle annonce le salut en Jésus-Christ.

La *Dogmatique ecclésiale* rappelle pourtant la grave menace de la damnation qui attend l'homme pécheur « comme une épée suspendue au-dessus de lui²⁰² ». Celui qui de folle manière veut « jouer le réprouvé » ne dit pas pour rien « que Dieu me damne ! » Par son mensonge, il se place lui-même sur le « plan incliné » qui le mènera à sa perte définitive²⁰³. « Sa vie lui échappe comme un papillon à l'enfant qui tente de l'attraper²⁰⁴. » Si Dieu ne l'a pas encore irrémédiablement condamné à la perdition, « tout indique, à partir du mensonge de l'homme, qu'il le fera²⁰⁵ ».

Rejet de l'apocatastase

A vrai dire, la pensée de Barth s'oppose *tout autant* à l'hérésie de l'apocatastase qu'à la thèse apparemment contraire, selon laquelle Dieu ne sauve les uns qu'en damnant les autres. Chacune de ces deux théories, en effet, pense pouvoir décider de l'issue du jugement à la place de Dieu. La première estime que le cercle des élus *doit* rassembler tous les hommes sans exception, la deuxième au contraire prétend qu'il ne le *peut pas*. Mais Barth rappelle que « c'est Dieu qui détermine l'envergure dernière du cercle de l'élection. Que ce cercle doive ultimement recouvrir l'humanité comme telle (selon la doctrine dite de

"l'apocatastase"), c'est une thèse que l'on ne peut pas avancer si l'on respecte la liberté de la grâce divine. La liberté de Dieu n'est pas un code dont on pourrait tirer des droits et des obligations. De même que le Dieu de la grâce n'a aucune obligation d'élire et d'appeler à lui un seul individu, il n'est pas forcé d'élire et d'appeler toute l'humanité²⁰⁶ ». La multitude des élus en Jésus-Christ est une « multitude ouverte », et il ne nous appartient pas d'en faire une « multitude fermée » (un cercle à jamais fermé aux réprouvés, selon la doctrine calviniste) ni de l'identifier avec la totalité de l'humanité (ce que voudrait la doctrine de l'apocatastase)²⁰⁷. Contrairement à ce qui lui fut souvent reproché, la pensée de Barth ne tend donc pas à proclamer une "amnistie générale" finalement accordée aux pécheurs.

La doctrine de l'apocatastase, pour Barth, s'appuie sur une conception abstraite de Dieu, conçu comme « pure toute-puissance » – et en cela elle se montre à nouveau proche de la doctrine calviniste de la double prédestination. La foi chrétienne, au contraire, professe « la toute-puissance concrète de Dieu », « manifestée dans la résurrection de Jésus-Christ, actuelle dans le miracle de la foi ecclésiale, et dont la révélation finale doit être attendue du retour de Jésus-Christ²⁰⁸ ». Sa pensée sur l'avenir de l'homme et sur la toute-puissance de Dieu ne peut être qu'une « pensée dans la foi, un acte concret d'espérance, qui ne surestime pas plus l'homme qu'il ne porte atteinte à la liberté de Dieu²⁰⁹ ». L'abstraction sur laquelle repose la doctrine de l'apocatastase est une manière de penser qui, tout en raisonnant sur le donné révélé, donc dans une attitude qui suppose tout d'abord la foi, finit par s'extraire du mouvement de la foi, pour considérer la Bonne Nouvelle du salut d'un point de vue extérieur, théorique, non-théologique. Elle

est une systématique de la grâce divine, de même que la thèse calviniste de la double prédestination est une systématique du jugement divin. Ces deux manières de voir se combattent sans cesse, mais en réalité s'appellent et s'entretiennent l'une l'autre. La pensée de Barth, au contraire, demeure fondamentalement actualiste. Elle se tient dans le « périmètre de la prédestination », c'est-à-dire dans le cercle de la foi. C'est là, et là seulement, qu'elle peut percevoir l'annonce de l'élection divine : non pas comme un "donné révélé" à la disposition de la logique humaine et de ses appétits de cohérence formelle, mais comme une interpellation très personnelle : « Tu es élu ! » Et dans cette interpellation, l'élu reçoit aussi la grâce et la mission d'annoncer à son frère qu'il vient à rencontrer : « Tu es élu !²¹⁰ » C'est cette dimension existentielle de la théologie de Barth qui la maintient à distance de la doctrine de l'apocatastase, comme d'ailleurs de toute systématique. On voudrait l'illustrer maintenant par un épisode important de la vie de Barth.

Existence théologique

Le caractère fondamentalement existentiel de la théologie de Barth s'est déclaré dans un article qui fit grand bruit lors de sa parution en 1933, et qui s'intitulait précisément « Existence théologique aujourd'hui²¹¹ ! » Barth enseigne alors la théologie à Bonn. Le 30 janvier, Adolf Hitler accède au pouvoir. Barth n'a pas besoin de réfléchir longtemps pour choisir son camp. Il voit que le peuple allemand se met à adorer un faux dieu ; il comprend aussi que la politique de Hitler cherchera, de manière subtile, progressive et camouflée, à anéantir la foi chrétienne. Il lit *Mein Kampf*, et cela ne fait que confirmer son opposition au nouveau régime. Pis encore : une partie de ses amis protestants,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

hommes dans la gloire de sa mort, afin que tous vivent pour lui²⁵³ ». La doctrine de l'élection agit en lui comme un révélateur. Elle met en lumière ce projet dont les contours se dessinaient peu à peu dans les réflexions de Balthasar. Elle lance dans le champ du débat théologique une vision nouvelle, unifiée et rigoureusement christocentrique ; elle est animée d'un esprit d'adoration, d'une audace dans l'espérance, d'un courage dans la prédication et d'une force d'entraînement que la plupart des traités de théologie catholique ont perdus. Du côté catholique, en effet, et en particulier dans l'école néo-scolastique, la simplicité souveraine de la révélation semble s'être souvent éparpillée dans la multiplication des questionnements et dans la subtilité toujours plus technique des distinctions opérées pour y répondre ; l'invitation du Christ à le suivre, cet appel qui illumine, bouleverse et convertit, semble désormais concerner les spirituels et les saints plutôt que ces édifices théologiques retranchés dans leur stricte rationalité. Spontanément, Balthasar reconnaît dans la *Dogmatique ecclésiale* cette « tension entre le Christ-centre et l'universalité de la rédemption » dont la théologie catholique a besoin. C'est son propre programme qui se trouve dévoilé tout d'un coup. Il doit répondre à la pensée de Barth : d'abord parce qu'à ses yeux plusieurs des "innovations" de Barth renouent avec les Pères et la grande tradition de l'Église, et qu'à ce titre elles doivent retrouver leur place dans la théologie catholique ; et ensuite parce que cette audacieuse pensée conserve néanmoins des orientations polémiques à l'égard du catholicisme, qui l'empêchent de se déployer complètement. À ce rétrécissement, Balthasar veut apporter une réponse pleinement catholique, c'est-à-dire pleinement respectueuse de l'ampleur de la révélation en Jésus-Christ.

Bien entendu l'œuvre de Balthasar ne saurait être interprétée unilatéralement en fonction de celle de Barth. Il n'est pas question de la présenter ici comme une simple réponse à la pensée de Karl Barth. La théologie de Balthasar se doit à de multiples sources, à commencer par celle des Pères de l'Église. En 1955, il considère que les deux œuvres les plus reliées à la sienne sont celles d'Erich Przywara et d'Adrienne von Speyr²⁵⁴. Plus tard, il estime même que l'œuvre d'Adrienne von Speyr et la sienne sont inséparables²⁵⁵. Il n'y a cependant aucune pensée avec laquelle Balthasar se confronte autant que celle de Karl Barth. Le témoignage de Martin Bieler à cet égard est très instructif : « Au milieu des années 70, à Bâle, Balthasar me surprit au cours d'une conversation en déclarant : "*au fond je n'ai jamais écrit que pour Barth*". J'étais un tant soit peu perplexe, et ne parvenais vraiment pas à mettre en place cette déclaration dans mon esprit. C'est plus tard seulement que je compris à quel point il fallait que ce dialogue avec Barth eût été important pour Balthasar²⁵⁶. » C'est que la pensée de Barth résonne en son esprit comme un défi permanent. Il écrit à la fin de sa vie : « La doctrine de l'élection de Barth, ce génial dépassement de Calvin, n'a cessé d'exercer sur moi une puissante attraction²⁵⁷. » On pourrait citer bien des exemples de ce phénomène. Les lignes qui suivent tâcheront précisément de le manifester. Elles chercheront à prendre la mesure de l'attraction exercée sur Balthasar par la doctrine de l'élection et par « l'éclairage tout simplement fascinant » qu'elle confère aux exégèses de Karl Barth²⁵⁸. Dans la réflexion de Balthasar, on peut distinguer deux étapes. La première, essentiellement au cours des années cinquante, choisit divers aspects de la doctrine de l'élection pour les repenser d'un point de vue catholique : c'est l'époque des "premiers éléments de réponse" (chapitre 1).

Ces réponses ne sont que "partielles", dans la mesure où elles ne montrent pas encore comment la doctrine catholique dans son ensemble peut elle aussi être présentée en termes rigoureusement christocentriques. Ce sera l'objet d'une deuxième étape de pensée. Le petit livre intitulé *L'amour seul est digne de foi* (1963) ébauche les grandes lignes de ce programme (chapitre 2), mais c'est seulement à partir de la fin des années soixante, et en particulier dans la *Dramatique divine* (cinq tomes, publiés entre 1973 et 1983), que Balthasar expose sa vision d'ensemble et manifeste pleinement l'arrière-plan trinitaire nécessaire au déploiement de sa christologie (chapitre 3). Balthasar doit alors affronter l'objection que l'on opposait déjà au christocentrisme de Barth : vouloir ramener toutes choses sous l'autorité du Christ, n'est-ce pas inévitablement verser dans la doctrine de l'apocatastase ? Cette question ne relève pas de la pure spéculation théologique, mais elle fut l'enjeu de polémiques passionnées à l'encontre de Balthasar, qui déclarait vouloir « espérer pour tous ». Il faudra exposer ce que Balthasar a vraiment dit sur ce point, contre les interprétations erronées de sa pensée (chapitre 4). Mais étudions tout d'abord les premières réponses que Balthasar apporte à la doctrine de l'élection.

41. Des éléments de réponse

Dans son livre sur Karl Barth, Balthasar retrace à grands traits la doctrine de l'élection dans la *Dogmatique ecclésiale*²⁵⁹. Mais déjà sa propre conception affleure sous la présentation qu'il donne de celle de Barth. C'est ainsi qu'il reprend à son compte l'idée, fondamentale chez Barth, selon laquelle celui qui est élu l'est à cause du non-élu, mais il ajoute que l'élu « doit toujours porter par substitution, dans sa destinée, la non-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

monde³⁰³. » Voilà comment le Christ, selon Balthasar, est le fondement de l'histoire universelle.

Ayant toutes deux le même fondement, l'histoire particulière du salut et l'histoire de l'humanité ne peuvent pas demeurer étrangères l'une à l'autre. Le Christ, en effet, n'accomplit pas l'ancienne Alliance sans accomplir par là-même l'ouverture universelle de la révélation vétérotestamentaire, et cela, au-delà de toute prévision, en « supprimant le mur de la haine » qui se dressait entre les Juifs et les païens. Alors tombe aussi toute séparation entre l'histoire sainte et l'histoire profane : l'histoire universelle à son tour ne peut trouver son achèvement qu'en Jésus-Christ ; ses découvertes, ses avancées, n'ont plus de sens que dans leur accomplissement en Jésus-Christ. La structure de fond de l'histoire d'Israël, qui était *progrès vers le Christ*, s'étend à l'histoire du monde³⁰⁴. L'histoire des hommes a donc pour condition de possibilité, pour fondement, cette histoire unique qui fut celle de Jésus de Nazareth.

Mais en parlant d'Israël et de son ouverture aux païens en Jésus-Christ, on aborde déjà la question de la communauté élue. À ce chapitre de la *Dogmatique ecclésiale*, Balthasar répond, en même temps qu'il s'adresse à Martin Buber et au judaïsme, dans un livre intitulé « dialogue solitaire³⁰⁵ ».

Einsame Zwiesprache : Israël et l'Église

De cette monographie consacrée à l'œuvre de Martin Buber, nous ne retiendrons ici que ce qui concerne notre sujet, à savoir l'élection d'Israël et de l'Église. D'autres livres de Balthasar seront cités à l'occasion, qui apportent des précisions utiles, sans toutefois infléchir la position exprimée en 1958 dans *Einsame Zwiesprache*. Il apparaîtra ainsi que Balthasar est

toujours resté remarquablement proche de Barth sur cette question de la communauté élue.

Pour Balthasar comme pour Barth, il y a un seul peuple élu³⁰⁶. Abraham en effet n'est pas seulement le père charnel d'Israël, mais aussi celui d'une « multitude de peuples » (Rm 4, 17). Aussi les Juifs et les païens qui sont introduits dans la foi d'Abraham ont-ils part à une même « sève » (Rm 11, 17). L'Église ne vit pas d'une autre sève qu'Israël, elle n'a pas non plus d'autres racines qu'Israël, elle est tout simplement le même « arbre » qu'Israël, cet « olivier franc » auquel furent greffés les rameaux d'un olivier sauvage (Rm 11, 16–24)³⁰⁷.

En tant qu'accomplissement de l'Alliance instituée en Israël, le christianisme demeure en relation intrinsèque et vitale avec le judaïsme. A cette « permanence de la substance d'Israël dans l'Église³⁰⁸ » répond du côté d'Israël une configuration christologique croissante. Tout au long de son histoire, en effet, « se croisent et fusionnent de manière toujours plus indissoluble ces deux réalités de fait : *l'homme* misant son existence sur la parole effective et vivante qui a pris possession de lui, au point de se trouver "pris en charge" par la parole, jusqu'au témoignage de sa vie et de son sang – et *la parole de Dieu*, qui s'adresse de moins en moins à l'homme comme si elle venait uniquement de l'extérieur et d'en haut, mais adopte bien plutôt le langage de l'existence tout entière, pour s'exprimer de manière plus concrète, plus facile à comprendre et plus proche³⁰⁹ ». Ce rapprochement croissant de la parole de Dieu et de la nature humaine détermine la dynamique christologique d'Israël. Telle est la « pente » de son histoire, le mouvement constitutif de son élection, qu'Israël ne peut ni faire aboutir par ses propres moyens, ni renier sans tomber dans l'auto-contradiction. L'élection divine agit donc au sein du peuple d'Israël à la

manière d'une « force motrice », traînant « par les cheveux » un peuple paresseux, rebelle et entêté, pour le conduire à son Messie³¹⁰.

Tandis qu'à travers les siècles se façonne progressivement le vrai visage de l'Israël vétérotestamentaire, les raisons de son élection apparaissent elles aussi de plus en plus précisément. Si Israël a été distingué entre tous les peuples, c'est précisément à *cause* et *en faveur* de ces peuples (et sur ce point, Balthasar rejoint non seulement Barth, mais aussi Buber³¹¹). Pas d'élection sans mission : il y a là un principe décisif dans la pensée de Balthasar, et ce principe n'est autre que celui qui fonde, chez Barth, le caractère universel de l'élection divine.

La mission du peuple élu se présente dans le monde comme un signe de contradiction. Elle est une tâche absolue reçue de Dieu, avec sa dimension visible, et pour cette raison contestée. Aucune interprétation anthropologique, sociologique ou psychologique ne peut en venir à bout, aucune d'entre elles ne peut rendre compte de la spécificité juive, ni de celle du baptême. « Les Juifs et les catholiques peuvent bien ne jamais pour ainsi dire échanger le moindre mot, se tourner le dos à travers les siècles dans l'hostilité de leur indifférence : au centre de l'histoire du monde, et dos à dos, ils sont pourtant liés les uns aux autres, et ils forment ensemble un unique pilori, un même et unique scandale, dans leur co-appartenance comme ancien et nouveau peuple de Dieu. Les autres finissent toujours par se trouver une échappatoire diplomatique. Ils recourent à la liberté de l'humaniste et à la "liberté de l'homme chrétien". Israël et l'Église n'ont aucune échappatoire³¹². »

Il serait donc inexact d'opposer l'élection d'Israël à celle de l'Église comme si la seconde venait "universaliser" la première et la transformer en scandale pour le monde. L'élection divine

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Zwiesprache, aborde le thème de la communauté élue. Les positions adoptées rejoignent largement celles de Barth. Leur cœur se situe dans la conviction – commune à Buber, Barth et Balthasar – que la communauté a été élue *en faveur* des autres hommes. Ce principe fonde la dynamique universelle de l'élection.

4. Or ce qui est vrai du peuple élu l'est aussi de l'individu élu : c'est ce que montre Balthasar dans son livre sur Élisabeth de Dijon. L'élection n'est pas une simple théorie, elle est une grâce, c'est-à-dire une joie, une libération, une découverte émerveillée que l'on ne peut cacher plus longtemps aux autres. La dynamique propre à l'élection agit en chaque élu pour se révéler à ceux qui ignorent encore qu'ils sont élus. À nouveau Balthasar vient à la rencontre, par la médiation d'Élisabeth de Dijon, de l'universalisme barthien.

Il faut sans doute regretter que Barth n'ait pas apporté de réponse à ce livre sur Élisabeth. Il a salué avec joie le *Karl-Barth-Buch*, mais ce n'est pas sans méfiance qu'il a suivi les travaux ultérieurs de Balthasar³⁷⁷. Sur les monographies que Balthasar a consacrées à Thérèse de Lisieux, Élisabeth de Dijon et Reinhold Schneider, le théologien évangélique porte un regard plutôt négatif : « À partir, écrit-il, de ce centre que Balthasar a perçu de manière si claire et si belle, il s'agit pour lui [...] de toute une série de représentations possibles et déjà partiellement réalisées de l'histoire de Jésus-Christ, de réitérations ou de reprises de son être et de son agir ; et à ses yeux elles sont et deviennent un tel événement au cœur de l'histoire *post Christum* et au cœur de notre époque, et cela se produit de manière en soi tellement significative, tellement positive et enthousiasmante, que celui dont on prétend reproduire l'être et l'agir pâlit singulièrement à côté de ses

saints, ou derrière eux³⁷⁸. » Barth reproche à Balthasar de ne pas rester fidèle au principe christocentrique si bien professé tout d'abord, et de se laisser à nouveau gagner par un atavisme "catholique", qui tendrait à reléguer le Christ lui-même à l'arrière-plan de la glorieuse phalange des saints. Au vu de l'ouvrage de Balthasar sur Élisabeth, ce jugement de Barth paraît injuste. Mais il s'explique sans doute mieux si l'on prend en considération la suite du texte : « Je commence à comprendre, écrit encore Barth, ce qui m'échappait tout d'abord : ce que voulait dire mon commentateur et critique littéraire quand il me faisait en toute modération le reproche d'un "rétrécissement christologique"³⁷⁹. » Selon Barth, Balthasar opterait pour une christologie plus large, s'appuyant surtout sur les saints en tant que "représentants" du Christ ; il reprendrait « cette voie bien connue qui consiste à résorber la doctrine de la justification dans celle de la sanctification – au sens d'une œuvre pieuse d'auto-sanctification, dont l'initiative et l'accomplissement incomberaient à l'être humain³⁸⁰ ». Et regrettant de ne pas voir son ami évangélique le suivre sur cette "voie large", Balthasar l'accuserait de "rétrécissement christologique". Mais Barth retourne le reproche : observant l'évolution de Balthasar, il se demande si « par rapport à tout ce faste spirituel, autour de lui, des saints qui sont censés le représenter, Jésus-Christ n'a pas en fait cessé – non pas certes en théorie, mais en pratique ! – d'être l'origine et l'objet de la foi chrétienne³⁸¹ ». En somme, la discussion entre les deux théologiens se ramène à un étrange quiproquo : chacun reproche à l'autre de n'être pas allé jusqu'au bout du principe christocentrique³⁸². Mais cette remarque de Barth est encore intéressante à deux égards : d'une part il apparaît, de l'aveu même du théologien, qu'il n'a pas compris ce que voulait dire

Balthasar en employant l'expression de "rétrécissement christologique" : il n'a pas reconnu que sa christologie, étranglée par un étau de type métaphysique, ne pouvait ménager l'espace spécifique de la réalité créée dans laquelle les événements du salut se sont produits, ce qui a pour effet de suspendre ces événements au-dessus de l'histoire humaine, dans une éternelle validité. D'autre part Barth ajoute une sorte de défi lancé à la théologie catholique, et tout particulièrement à l'auteur dont il vient de parler, c'est-à-dire Balthasar : « Si j'étais moi-même un théologien catholique-romain, je commencerais par essayer de réexaminer cette question, et je chercherais à déterminer de manière plus réfléchie où se trouve pour l'Église catholique-romaine, dans la pratique, son centre christologique³⁸³. » Il écrit cette phrase en 1953. On peut penser que Balthasar a relevé le défi : dans le petit livre intitulé *L'amour seul est digne de foi* (1963), il définit ce qui constitue selon lui la spécificité décisive de la révélation divine, tout en montrant qu'il doit en être ainsi non seulement dans l'Église catholique, mais pour toute foi chrétienne. Le thème de l'universalisme se fait ainsi de plus en plus proche : ce dont il s'agit, c'est de déterminer le « centre christologique » du drame qui se joue entre Dieu et le monde.

22. L'amour seul est digne de foi

Publié en 1963³⁸⁴, cet ouvrage dense présente pour l'étude du dialogue de Balthasar avec Barth un double intérêt. En premier lieu, il apporte la réponse de Balthasar au défi que Barth lui lançait de formuler clairement la nature de son christocentrisme, et désigne le cœur d'une réponse catholique à la doctrine de l'élection. Barth, écrit Balthasar en 1965, « n'a

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

gnostique. Il y a là le signal et l'avertissement que la foi véritable commence à ce point. Car c'est précisément en cette action que commence et s'achève le véritable amour divin, celui que nous ne pouvons ni rejoindre ni nous représenter, mais qui en cela se manifeste pleinement *comme* amour. Ultimement, on ne peut croire, au sens absolu du terme, *qu'*à cette action : car elle seule, *au cas où* Dieu l'accomplit, est amour absolu⁴³⁰. » La substitution, qui fonde chez Barth la *predestinatio gemina*, et pour cette raison toute la doctrine de l'élection, constitue également chez Balthasar l'acte même de l'amour de Dieu pour les hommes. On peut voir là l'un des rapprochements les plus étroits et les plus décisifs entre les deux théologiens. Balthasar cependant rejette l'idée de "justification forensique". Le mystère de substitution, dit-il, signifie que Dieu ne voit plus ma faute en moi : c'est en son Fils bien-aimé que le Père la reconnaît maintenant, changée en cet amour qui a poussé le Christ à s'offrir pour moi. Or ce que Dieu *voit* en nous est ce que nous *sommes réellement* pour lui – c'est là « la vérité absolue et sans appel⁴³¹ ». La justification est donc aussi une sanctification : elle est l'amour divin qui atteint l'être même du pécheur et le transforme. Mais ce qui demeure toujours premier, c'est l'agir de Dieu, qui remet au pécheur toute sa dette (Mt 18, 32). « L'agir chrétien est essentiellement d'ordre secondaire, de l'ordre de la réponse à l'action antérieure de Dieu sur l'homme⁴³². » C'est pourquoi les saints ne font que renvoyer au-delà d'eux-mêmes en direction de l'amour divin. Ce serait les contredire eux-mêmes en pleine face que d'interpréter leur vie à leur propre gloire⁴³³. Balthasar répond ainsi à Barth, qui lui reprochait de revêtir les saints d'une lumière finissant par éclipser celle du Christ, et pour cette raison de renoncer *de facto* à son christocentrisme de principe. De même que Paul ne relègue

nullement le Christ au second plan quand il écrit : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20), de même les saints ne "représentent" le Christ que pour diriger les regards vers lui, et lui seul. La sanctification n'est pas, comme l'affirme Barth, « une œuvre pieuse d'auto-sanctification, dont l'initiative et l'accomplissement incomberaient à l'être humain⁴³⁴ », mais l'effet dans l'être même de l'homme d'une justification qui ne peut demeurer d'ordre purement juridique.

Jugement et espérance

La Trilogie aura pour centre l'amour divin, en tant qu'amour qui se manifeste aux hommes (esthétique), qui se donne à eux (dramatique), et qui se dit pour eux (logique)⁴³⁵. Elle répond ainsi à la pensée de Barth, que Balthasar reconduit tout entière à une expression : la « supériorité de l'amour ». Tel est « le cœur du message de Karl Barth⁴³⁶. » Balthasar rencontre donc comme Barth la question du péché de l'homme et du jugement divin⁴³⁷ : faire de l'amour de Dieu l'unique critère de la révélation divine, n'est-ce pas finalement passer sous silence sa justice ? Comment concilier le caractère universel de la rédemption et l'échéance du jugement dernier ?

Balthasar ne peut aborder cette question qu'à partir du Christ. C'est la Passion du Christ qui révèle définitivement les abîmes du péché. Car désormais l'amour de Dieu s'est manifesté, et les hommes savent à quel point ils sont capables, dans leur liberté pécheresse, de s'opposer à cet amour⁴³⁸. Parce que le Père, en livrant son Fils, a tout donné, celui qui refuse le Fils ne peut plus être sauvé (Hb 10, 26–27). « Maintenant seulement, alors que s'ouvre le Ciel, s'ouvre aussi l'enfer éternel⁴³⁹. » Balthasar souligne que « l'enfer n'est pas une

menace pédagogique ni une pure "possibilité" : il est cette réalité que connaît de manière éminente le Christ dans son abandon, car nul autre que le Fils éternellement consubstantiel au Père ne peut faire l'expérience, même lointaine, d'une déréliction aussi effroyable⁴⁴⁰ ». On ne peut proclamer sérieusement la miséricorde de Dieu sans prendre toute la dimension de sa réprobation : « Si l'homme peut dire non, Dieu le peut lui aussi. Il faut avoir considéré et repensé cette ultime issue dans toutes ses conséquences pour pouvoir accueillir, comme un ultime au-delà de l'ultime, cette dernière extrémité : que Dieu, qui peut réprover et qui réprovera effectivement, sauvera quand même à la fin et dans l'éternité : "Je t'ai aimé d'un amour éternel" (Jr 31, 3). C'est pourquoi tout Israël, après les réprobations les plus définitives, sera sauvé de manière plus définitive encore (Rm 11, 26)⁴⁴¹. » Mais la théologie n'a pas le droit de déposséder ces affirmations bibliques de leur puissance en les réduisant à une logique purement humaine. Il ne revient à nul homme – fût-il théologien – de s'emparer du jugement de Dieu. « Au lieu d'une telle systématique (celle qui *sait*, cosmologiquement, que selon le jugement du Christ un certain nombre iront au Ciel et les autres en enfer, ou celle qui *sait*, anthropologiquement, que la menace de l'enfer ne saurait avoir qu'un sens pédagogique, et que "tout" finira bien par s'arranger), le chrétien se voit confier quelque chose de bien plus précieux : l'espérance chrétienne⁴⁴². »

Une telle espérance, qui « participe du caractère inconditionnel et universel de l'amour », ne peut se comprendre que comme « une modalité de l'amour⁴⁴³ ». Balthasar rejoint donc précisément la position de Barth. C'est Barth qui lui a révélé l'unique point en lequel la théologie pouvait trouver sa cohérence : non pas en une systématique du jugement divin,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

détermination intérieure de se donner soi-même (dans l'Esprit)⁴⁸⁶ ». C'est ce qui destine la créature, issue de Dieu, mais dont l'archétype demeure en Dieu, à rejoindre ultimement cet archétype : « Dieu a d'emblée créé l'image intramondaine, au-delà d'elle-même, en vue de son archétype. Toute immanence se transcende ainsi sans cesse en direction de Dieu. L'être du monde est destiné à être abrité dans l'être divin, le temps du monde dans l'éternité divine éternellement jaillissante, l'espace du monde dans les espaces infinis de Dieu, le devenir du monde non pas dans un être divin statique, mais dans la vie divine, qui est éternellement de l'ordre de l'événement⁴⁸⁷. » Voilà comment le projet créateur contient en lui-même les conditions d'accomplissement ultime de la création : la réalité du monde a son archétype dans le Christ ; « cette structure formelle, ayant été conçue en vue du Christ, ne peut s'accomplir que dans le Christ (et dans l'Église, son prolongement)⁴⁸⁸ ». Les fondements formels de l'eschatologie sont déjà posés. Il restera à prendre la mesure du drame du péché humain pour donner un contenu à cet accomplissement dans le Christ, et c'est ce que l'on fera dans les lignes qui suivent.

Récapitulons : le monde est créé au sein de l'acte de génération éternelle du Fils. En tant que créé, il est bien entendu distinct de Dieu, mais son "idée directrice" réside dans le Fils. Or c'est en vue de cette idée directrice qu'il est créé, et il ne peut s'accomplir qu'en se transcendant soi-même pour la rejoindre. Cela ne peut s'effectuer que dans le Fils. Mais avant de parler de cet accomplissement, il faut réfléchir au cas particulier, dans toute la création divine, de l'être humain : comment l'homme dispose-t-il encore d'une liberté propre, s'il est vrai qu'il n'existe que dans le Christ ?

Liberté dans le Christ

Parce qu'il y a de la place en Dieu pour "l'autre", l'homme créé en Dieu n'est pas privé de sa liberté. Tout au contraire : Dieu, au sein de l'acte créateur, ménage un *espace de liberté* où viendront prendre place les choix et les événements des hommes, donc la consistance propre de l'histoire humaine. Balthasar développe donc la notion d'altérité intradivine (c'est-à-dire d'amour trinitaire) dans le sens de ce qu'il appelle les « *espaces infinis de liberté entre les Hypostases divines* » : « L'acte par lequel le Père se donne requiert son propre espace de liberté ; l'acte par lequel le Fils se reçoit du Père et lui rend grâce exige le sien ; et de même l'acte par lequel procède l'Esprit, mettant en lumière, attestant et déployant l'amour le plus intime de l'un et de l'autre⁴⁸⁹. » C'est dans cet espace de liberté qu'une liberté humaine peut être créée, et conserver son autonomie.

On serait tout d'abord tenté de reconnaître ici l'influence d'Adrienne von Speyr. Il semble que Balthasar ait puisé chez elle l'idée des espaces infinis de liberté en Dieu. Dans *Le monde de la prière*⁴⁹⁰, un ouvrage paru en 1951, Adrienne von Speyr situe l'archétype de la prière en Dieu, au sein des relations trinitaires⁴⁹¹. Cela signifie qu'en Dieu subsistent éminemment le dialogue et l'adoration⁴⁹², la promesse et son accomplissement au-delà de toute attente⁴⁹³, la gratitude⁴⁹⁴, la confiance⁴⁹⁵, enfin tout ce qui appartient à l'amour et constitue l'unité de l'amour. La liberté ne fait pas non plus défaut à l'amour intra-trinitaire : « chacune des trois Personnes est libre⁴⁹⁶ », et « l'Esprit n'est pas comme écrasé entre le Père et le Fils, mais libre dans un toujours-plus⁴⁹⁷ ». La liberté humaine n'est pas non plus « écrasée » du fait de son inclusion en Dieu –

elle ne disparaît pas devant la volonté souveraine de Dieu comme le flocon de neige sous le feu du chalumeau : au contraire elle a son lieu propre au sein des relations trinitaires. Elle se contredirait elle-même en cherchant à s'affirmer en-dehors de l'amour trinitaire.

Mais l'idée d'une liberté interne aux relations trinitaires apparaissait déjà dans le tome II/1 de la *Dogmatique ecclésiale* en 1940. Barth signalait que Dieu connaît l'altérité en soi-même (« avant toute existence d'un monde il a l'altérité en soi-même dans son Fils, depuis l'éternité et pour l'éternité⁴⁹⁸ »), et que la liberté de Dieu, « comme cette liberté qu'il a en soi-même, [...] a sa vérité dans la vie intra-trinitaire du Père avec le Fils par l'Esprit Saint⁴⁹⁹ ». Balthasar était un lecteur trop perspicace de la *Dogmatique ecclésiale*, et en particulier du tome II/1⁵⁰⁰, pour avoir ignoré ces enseignements de Barth. L'influence provient donc plus probablement de Barth que d'Adrienne von Speyr. Comment d'ailleurs pourrait-on un jour mesurer l'influence d'Adrienne von Speyr sur notre auteur ? Balthasar lui-même a averti qu'on ne devrait pas chercher à séparer leurs œuvres respectives⁵⁰¹. Or c'est ce qu'il faudrait faire si l'on entreprenait d'évaluer l'influence de l'une sur l'autre. Adrienne était douée d'une intelligence hors du commun, et elle recevait une formation théologique quotidienne de la part de Balthasar lui-même. Il était à la fois son directeur spirituel, son confesseur, son professeur, son ami, et celui à qui elle dictait le contenu de ses expériences mystiques. Il est bien hasardeux de vouloir démêler maintenant ce qui dans leur pensée provient de l'un ou de l'autre. Une idée que nous attribuons aujourd'hui à Adrienne von Speyr pouvait provenir de Balthasar. Et cette idée de Balthasar pouvait provenir de Karl Barth. Le thème de la liberté interne à la vie trinitaire n'est qu'un exemple de ce phénomène

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

par la Trinité économique⁵⁴² ». Mais il faut d'autre part ajouter que la manifestation de la Trinité immanente dans l'économie du salut demeure libre et gracieuse, dans une histoire humaine elle-même authentiquement libre.

Or l'homme, dans sa liberté, s'est révolté contre son Créateur ; l'histoire humaine s'est éloignée des chemins de Dieu. Balthasar doit montrer comment Dieu pourra finalement racheter l'homme et toute la création, accomplissant ainsi son projet originel. Le regard se déplace de la protologie vers l'eschatologie.

Rédemption dans le Christ

Réduction christologique

Créé dans le Christ, le monde n'a d'avenir possible que dans le Christ. L'eschatologie est donc nécessairement une christologie des *Eschata*. Tout au long des années 50, Balthasar s'emploie à expliquer les grands thèmes eschatologiques à partir du Christ. Cette méthode, il l'appelle lui-même une "réduction christologique" : l'ensemble de l'eschatologie est reconduite au Christ pour recevoir de lui son sens. Balthasar accomplit là pour la doctrine catholique une démarche tout à fait comparable à celle que Barth s'était appliquée à lui-même dans les années trente, et qu'il avait nommée "concentration christologique".

Balthasar s'est toujours reconnu au diapason de Barth sur ce point. Sa volumineuse *Apocalypse de l'âme allemande*⁵⁴³, qui scrute l'âme allemande dans son rapport à l'*Eschaton* depuis l'illuminisme jusqu'au début du vingtième siècle, s'achève par un important chapitre sur Karl Barth⁵⁴⁴. « Pourquoi Karl Barth ? » demande Peter Henrici. C'est que chez lui se

rejoignent « les deux lignées de problèmes que Balthasar avait identifiées dans son analyse : le problème de Nietzsche-Dostoïevski du désir humain inassouvi, et le problème de Heidegger-Rilke de la mort comme frontière-limite de toute vie. Or le renversement théologique des perspectives opéré par Barth met en évidence que l'être humain et son achèvement eschatologique ne sont concevables que comme un don entièrement gratuit, qui descend d'en haut, de Dieu et de sa liberté créatrice⁵⁴⁵ ». Avec Barth, écrit Balthasar, « toute la théologie s'est transformée en eschatologie⁵⁴⁶ ». Et l'eschatologie ne peut être qu'une christologie des fins dernières. Balthasar relève en particulier que selon Barth « nous n'apprenons ce qu'est l'enfer qu'après avoir été portés, pour ainsi dire pendant notre sommeil, au-delà de ce terrible abîme ». Sans le Christ, nous ne pourrions savoir ce qu'est le péché : « Dieu seul peut prendre la mesure de ce que signifie "être séparé de Dieu"⁵⁴⁷. »

Au cours des années 50, de nombreux ouvrages de Balthasar réfèrent au Christ les grands thèmes de l'eschatologie. La *Théologie de l'histoire* (1950/1959) présente le Christ comme le « critère du temps racheté et de l'histoire⁵⁴⁸ ». Dans *Le chrétien et l'angoisse* (1951)⁵⁴⁹, il apparaît comme le seul qui sache pleinement « ce que signifie d'être abandonné par le Père, parce que lui seul sait qui est le Père et ce que sont la présence et l'amour du Père ». Il éprouve « l'angoisse qui de droit aurait dû être celle de chacun des pécheurs devant le tribunal de Dieu et dans la réprobation⁵⁵⁰ ». Balthasar distingue nettement deux formes d'angoisse : l'angoisse du pécheur face au jugement divin, et la grâce concédée à certains de participer à l'angoisse du Christ en croix. La première est tout simplement interdite au chrétien⁵⁵¹, la deuxième n'est accordée qu'à celui qui, libéré de

l'angoisse due au péché⁵⁵², a pleinement accepté la lumière de la foi, de l'amour et de l'espérance, ainsi que la puissance de la mission et de la joie chrétiennes⁵⁵³. Le protestantisme a souvent méconnu l'exclusion réciproque de ces deux formes d'angoisse. Luther n'admet « ni une libération réelle par rapport à l'angoisse du péché, ni une participation réelle à l'angoisse de la croix du Seigneur⁵⁵⁴ ». Il doit alors évoluer dans un entre-deux plutôt vétérotestamentaire que véritablement chrétien. Cette dialectique aboutit chez Kierkegaard au vertige de l'esprit fini face à lui-même et à sa liberté sans fond, une attitude qui se cantonne au niveau psychologique et fait abstraction de la confiance spécifiquement chrétienne⁵⁵⁵. Calvin, « lui aussi, là où étaient requis le pas et le cheminement de la foi, revient sur soi. À cause de cela, il scinde les deux faces du jugement divin en un système de la double prédestination, alors que l'on ne peut interpréter ce jugement qu'en *prenant parti* pour la foi ». D'une manière différente de Luther, il retombe dans une « angoisse non-chrétienne⁵⁵⁶ ». Chez lui, comme aussi dans le jansénisme français, une conception strictement individualiste du salut conduit à une théologie inévitablement angoissée. Mais « pour un catholique, ces manières de penser sont exclues⁵⁵⁷ ». Notons que Balthasar ne mentionne pas Barth dans ces lignes : sans doute aurait-il dû le classer, sur cette question, du côté catholique plutôt que de celui des protestants.

Dans le livre qu'il consacre à Bernanos⁵⁵⁸, Balthasar s'intéresse à l'interprétation christologique de la damnation. Bernanos rapporte l'expérience terrestre de la perdition aux événements de la croix, de la descente aux enfers et de la résurrection. Il refuse l'idée de prédestination négative : seul se perd celui qui le veut. Ce sentiment de perdition de l'homme contemporain est analysé par Balthasar dans *Dieu et l'homme*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

souffrances de la croix ou la "descente aux enfers", mais elle désigne l'ensemble du mouvement par lequel le Fils de Dieu se dépouille pour prendre la condition de serviteur, et cela jusqu'à l'obéissance de sa Passion, de sa mort, et de sa descente aux enfers. Ainsi la rédemption des hommes n'est pas à situer dans la seule incarnation du Fils de Dieu (abstraction faite de sa Pâque), ni dans sa seule Passion (comme si l'incarnation n'en était qu'une condition de possibilité). « Qui dit incarnation, dit croix. Et cela pour deux raisons. La première, c'est que le Fils de Dieu assume la nature humaine dans son état de corruption, donc avec en elle le ver de la mortalité, de la déchéance, de l'auto-aliénation et de la mort. » La deuxième raison, c'est que pour le Logos « le fait de *devenir* un homme constitue déjà une humiliation dans un sens très caché, mais également très réel, et même une humiliation plus profonde, comme beaucoup [parmi les Pères] le pensent, que la marche vers la croix elle-même⁶¹² ».

Kénose et immutabilité divine

C'est donc toute l'économie du salut en Jésus-Christ, jusqu'au Samedi saint, qui doit se comprendre comme un "abaissement" du Fils. On se heurte ici à nouveau à l'objection déjà rencontrée par les Pères, et dont Balthasar disait qu'elle ne pouvait trouver de solution que selon la doctrine trinitaire : comment le Dieu immuable peut-il subir cet abaissement, jusqu'à la mort et la descente aux enfers ? Comment peut-il encore être Dieu jusque dans la souffrance et la mort ? La réponse à cette question constitue l'un des "piliers" de toute la *Dramatique divine*. Balthasar rappelle que la kénose de l'incarnation consiste pour le Fils à déposer les privilèges de sa condition divine dans le Père pour adopter la forme de l'esclave (Ph 2, 6). Elle peut s'interpréter comme une "mise en dépôt". La

question est donc de savoir comment cette mise en dépôt n'altère pas la divinité du Fils. La réponse de Balthasar est la suivante : dans l'éternité divine, le Fils ne cesse de se donner entièrement au Père. Tel est l'amour vivant et jaillissant qui caractérise l'immutabilité divine. Il s'ensuit que la "mise en dépôt" « ne modifie pas le rapport du Père et du Fils, puisque la restitution de soi du Fils au Père est un moment éternel de l'existence trinitaire⁶¹³ ». Elle n'est qu'une expression particulière de l'éternel don de soi du Fils au Père. Le Fils ne perd rien de sa divinité en se faisant homme. Ce qu'au cours de sa mission terrestre il reçoit du Père comme puissance ou comme science divines lui est strictement mesuré par sa mission. Ici apparaît bien la nécessité d'une explication trinitaire. C'est l'une des grandes thèses de la *Dramatique divine* : on ne peut rendre compte de l'eschatologie qu'en termes de théologie trinitaire. Mais de même qu'un drame ne reçoit son sens définitif que dans son dénouement, de la même manière l'ensemble de la théologie ne s'achève que du point de vue de la doctrine trinitaire. Elle est donc finalement référée, en la personne du Christ, à l'amour trinitaire comme à son ultime clé d'interprétation.

L'amour plus fort que la mort

Une fois surmontée l'objection de l'immutabilité divine, il faut se demander pourquoi le Fils doit subir une telle humiliation, pourquoi dans la dérélition de la croix, dans la mort et la descente aux enfers il doit faire l'expérience d'un tel éloignement par rapport à son Père. Pour Balthasar, il faut en rechercher la raison dans l'immense distance qui sépare le Dieu souverain de sa créature humaine, distance d'autant plus grande qu'elle est maintenant douloureusement aggravée par le péché de

l'homme. Qui pourrait embrasser cette distance, qui serait assez grand pour se faire plus grand que cette distance ? L'amour seul, dit Balthasar, l'amour de Dieu et lui seul est plus grand que cette effroyable distance. Lui seul peut s'étendre au-delà même de la distance de séparation, *car il est lui-même "distance"*, mais distance de l'unité trinitaire. L'amour entre le Père et le Fils, en effet, ouvre entre eux un espace : une distance qui n'est pas celle, bien entendu, d'une quelconque retenue dans l'amour, mais au contraire la distance du respect intra-divin, de la liberté, de l'absolue différence des Personnes dans l'unité absolue de leur nature divine. Cette distance absolue en Dieu, identique à la relation d'unité entre le Père et le Fils, est garantie par l'Esprit Saint. C'est en elle que se fonde toute distance créée, et c'est elle aussi qui surmonte toute distance possible entre le monde et son Créateur : « L'acte divin qui suscite le Fils [...] est l'instauration d'une distance absolue, infinie, au sein de laquelle est incluse et embrassée toute autre distance qui pourrait surgir dans le monde fini, y compris celle du péché⁶¹⁴. » La rédemption du monde ne peut donc s'accomplir qu'à l'intérieur de la relation entre le Père et le Fils : « Le monde ne pouvant avoir d'autre "lieu" qu'au sein de la différence hypostatique [...], son éloignement de Dieu à cause du péché ne peut à son tour trouver de solution qu'en ce lieu et par lui⁶¹⁵. » Quand le Fils se fait homme et parcourt la distance qui sépare le ciel de la terre, il ne compromet pas l'unité de la vie trinitaire, il ne modifie pas sa relation au Père, car cette distance « ne peut être qu'incluse de manière secondaire (économique) dans la distance primaire (immanente) entre le Père et le Fils dans l'Esprit ; elle ne peut être interprétée que comme une forme d'expression de cette distance englobante⁶¹⁶ ». La mission du Fils n'introduit pas de changement en Dieu, mais elle est la forme économique

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

jugement dernier, il lui est à la fois impossible et interdit de "résoudre" ce mystère de surenchère en le tranchant dans un sens ou dans l'autre. Il ne lui appartient pas d'affirmer l'échec final de la volonté salvifique universelle (en définissant que l'enfer est déjà peuplé), il ne lui revient pas plus de prétendre au triomphe acquis d'avance du "oui" divin sur l'obstination du pécheur (apocatastase). Balthasar place donc sa théologie au-delà de l'apocatastase, comme il avait aussi dépassé l'attitude qui se résigne à condamner au moins quelques hommes au feu éternel.

Le dialogue de Balthasar avec Barth reprend ici de plus belle. On se souvient qu'en 1956, Balthasar faisait discrètement allusion à l'optimisme de Barth en matière d'eschatologie, et à l'éclipse chez lui de la notion de jugement divin⁶⁷⁹. Dans les années quarante, il signalait certes que Barth, s'opposant à la doctrine de l'apocatastase, mettait la théologie en garde contre toute tentation d'"orgueil eschatologique"⁶⁸⁰. Mais Balthasar ajoutait aussi que Barth avait « déjà emmuré l'idée de la rédemption tout-englobante dans les assises de sa doctrine de la création⁶⁸¹ ». Cette manière de souder ensemble l'ordre de la création et celui de la rédemption ne risquait-elle pas de conduire, en dépit de toutes les dénégations, à une création déjà coulée dans le béton du salut final ? On voit comment la question eschatologique conduit pour Balthasar à un rebondissement du reproche de rétrécissement christologique : le rétrécissement que Barth impose à la théologie n'a-t-il pas pour conséquence inévitable d'enjamber la question de la liberté humaine dans son redoutable pouvoir de s'opposer à la rédemption ? Ainsi "dédramatisée", la théologie barthienne ne débouche-t-elle pas malgré elle sur la doctrine de l'apocatastase ? Ne devrait-on pas au contraire « garder sans

cesse sous les yeux la grave menace de la chute et la puissance du Mauvais dans ce monde⁶⁸² » ? À l'époque où il écrit ces lignes, Balthasar attend de son dialogue avec Barth une évolution des positions, il ne pense pas qu'aucune divergence soit encore irréductible. Mais dans la *Dramatique divine*, rédigée après la mort de Barth, Balthasar revient sur ce reproche « qui surgit spontanément, selon lequel Barth, en professant le dépassement de tout péché sur la croix, enseignerait l'apocatastase ». Barth, explique-t-il, répond à cette objection récurrente que l'histoire du salut n'est pas encore achevée, et que Dieu n'a pas encore rendu le verdict du jugement dernier. Mais Balthasar déclare : « Cette observation n'est peut-être pas très convaincante⁶⁸³. » D'un bout à l'autre de sa réflexion sur l'œuvre de Barth, donc, Balthasar a émis un doute sur la prétention d'immunité de cette pensée par rapport au danger de l'apocatastase. Dans les années 50, le doute se présente comme une invitation au dialogue. Dans les années 80, alors que la pensée de Balthasar s'exprime elle-même comme une "dramatisation" extrême de l'histoire du salut, le doute s'affirme comme un refus de suivre Barth dans un optimisme qui s'apparente pour lui à du triomphalisme. Dans la pensée de Barth, estime Balthasar, « seules la grâce et la bénédiction sont définitives ; toute réprobation et tout jugement doivent être provisoires⁶⁸⁴ ». Et pourtant l'on ne peut pas simplement détourner le regard du *Mysterium iniquitatis*, « comme Barth le recommande⁶⁸⁵ ». La *Dramatique divine* cite finalement Barth aux côtés des partisans de l'apocatastase, « pour autant qu'on puisse ainsi le classer⁶⁸⁶ ». À l'optimisme de Barth, Balthasar oppose sa propre conception : « Par respect pour la nature humaine, pour sa liberté et pour sa décision (un respect que Dieu lui-même protège), l'issue eschatologique doit rester

ouverte. Jamais et à aucun égard la nécessité du libre amour de Dieu ne saurait être confondue avec la nécessité naturelle d'un processus. Il n'est pas vrai qu'un facteur absolu soit en jeu contre un facteur relatif, ayant gagné la partie avant même qu'elle ne commence⁶⁸⁷. » Entre Balthasar et Barth, la différence porte le nom de dramatique divine.

Il est d'autant plus intéressant de constater, dans cette divergence, que le dernier mot de Balthasar, face au mystère ultime de surenchère, est substantiellement *le même que celui de Barth*. Ce dernier mot, c'est l'espérance. Certes, Balthasar assigne à l'espérance une place plus en vue dans la *Dramatique divine* que Karl Barth dans sa *Dogmatique ecclésiastique* ; le contexte dans lequel elle intervient chez Balthasar marque le point extrême d'un enjeu dramatique qui demeure au contraire discret chez Karl Barth. Mais redisons-le : Balthasar emprunte à Barth sa "solution", la seule voie possible pour une théologie qui entend rester fidèle à la vocation universelle de la Bonne Nouvelle sans rien céder à la doctrine de l'apocatastase.

Pour Barth, c'est précisément parce que la théologie ne peut pas se replier sur sa propre rationalité, parce qu'elle ne peut pas tout déduire, tout anticiper, quand bien même elle le voudrait, qu'elle demeure mue par une attitude existentielle : celle du disciple qui entend l'appel du Christ, qui l'accueille comme une joie littéralement inouïe, et veut la retransmettre comme cette joie. Une doctrine théologique qui pourrait s'ériger en système clos n'aurait nul besoin de se laisser animer par la foi, l'espérance et la charité. Elle aurait trouvé sa cohérence rationnelle *en-deçà* de l'espérance. Mais dans cette requête de la raison humaine, spontanément portée au syllogisme conclusif, c'est-à-dire à se refermer sur elle-même, la question eschatologique ouvre précisément une brèche. Par cette

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

-
1. Balthasar à propos de Karl Barth, dans : interview de Hans Urs von BALTHASAR par Marcel BRISEBOIS, cf. annexe 2.
 2. *KB*, pp. 258–259. En 1961, Balthasar confirmera cependant ses réserves à l'égard du rétrécissement christologique (*KB*, p. II).
 3. Selon J. de SENARCLENS, Balthasar reprocherait à Barth « une stricte discipline » christocentrique, et entendrait lui substituer « un christocentrisme moins poussé », laissant aussi la place à « la tradition, la mariologie et tout le romanisme » (*La concentration christologique*, in *Antwort, Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956*, Zürich, Evangelischer Verlag Zollikon, 1956, p. 203). Cette interprétation méconnaît la pensée de Balthasar.
 4. H. U. von BALTHASAR, *Karl Barth zum 80. Geburtstag*, cité in : Martin BIELER, « Die kleine Drehung : Hans Urs von Balthasar und Karl Barth im Gespräch », dans *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes : Hans Urs von Balthasar im Gespräch : Festgabe für Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag*, Walter Kasper (Hrsg.), Matthias-Grünewald Verlag, 2006, p. 322.
 5. E. BUSCH, *Karl Barths Lebenslauf*, op. cit., p. 426. Le 17 novembre 1968, donc quelques jours avant sa mort, Barth est invité par la radio suisse. Il y déclare : « Le dernier mot que j'ai à dire comme théologien, mais aussi comme homme politique, n'est pas un concept comme celui de "grâce", par exemple, mais un nom : Jésus-Christ. C'est *lui* qui est la grâce, *lui* qui est la réalité ultime, au-delà du monde et de l'Église, au-delà aussi de la théologie. [...] Il y a en lui tout ce que j'ai essayé de faire au long de ma vie, en ma faiblesse et folie. Mais c'est en lui. » Puis il se tait et demande que l'on passe le dernier morceau de la *Missa Brevis* en Ré majeur : *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis, dona nobis pacem !* (*Ibid.*, p. 514).
 26. *KB*, p. 229.
 7. Pour l'ensemble de ce paragraphe, voir J. de SENARCLENS, « La concentration christologique », dans *Antwort, Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956*, Zürich, Evangelischer Verlag Zollikon, 1956, pp. 190–207.
 8. *KD I/2*, p. 135.
 9. *Ibid.*
 10. *Ibid.*
 11. *KD I/1*, p. 47.

12. *KD I/1*, pp. 3–4.
13. *KB*, p. 32.
14. K. BARTH, *Parergon, Karl Barth über sich selbst*, in : *Evangelische Theologie*, VI, décembre 1948, Munich, Chr. Kaiser Verlag, pp. 268–275. Traduction française : K. BARTH, *L'Église en péril*, Paris, DDB, 2000 (voir surtout les pages 55 à 59).
15. K. BARTH, *Parergon, op. cit.*, p. 272.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*, pp. 272–273.
20. *Ibid.*, p. 273.
21. H. U. von BALTHASAR, « Karl Barth. Eine Würdigung », dans *Vaterland* (Luzern) n°292, supplément Kunst-Kirche-Kultur, 14 décembre 1968, pp. 560ss.
22. En cela, Barth est l'héritier de Schleiermacher (cf. K. BARTH, « Schleiermacher », dans *Die Theologie und die Kirche*, Zurich, Evangelischer Verlag, 1938, p. 136). Que la théologie retrouve sa dimension existentielle, c'est déjà la requête de Martin Luther.
23. *KD II/2*, p. 100.
24. Cf. *KB*, p. 187.
25. « Nous devons à Barth quelques percées majeures dans les domaines centraux de la dogmatique. Les principales d'entre elles concernent des sujets qui ne font pas l'objet de controverse interconfessionnelle [...], en particulier son audacieuse doctrine de l'élection, qu'il a su travailler et mettre à l'abri des objections de toutes origines, et qui constitue une étape décisive de toute la théologie, en-deçà de laquelle il n'est plus possible de retourner » (H. U. von BALTHASAR, *Karl Barth zum 80. Geburtstag*, in *Basler Volksblatt* 106, 7 mai 1966, cité in Martin BIELER, « Die kleine Drehung : Hans Urs von Balthasar und Karl Barth im Gespräch », dans *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes : Hans Urs von Balthasar im Gespräch, Festgabe für Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag, op. cit.*, p. 336).
26. *KD II/2*, pp. 1–563 ; en français, huitième volume de la collection.
27. *KD II/2*, p. 1.
28. *KD II/2*, pp. 243–244.

29. *KD II/2*, p. 339.

30. § 32 : « une juste doctrine de l'élection gratuite de Dieu comme tâche à accomplir » ; § 33 : l'élection de Jésus-Christ ; § 34 : l'élection de la communauté ; § 35 : l'élection de l'individu.

31. « Voici, je le reconnais, ce que je fais chaque matin depuis des années [...] : j'écoute tout d'abord Mozart, et ensuite seulement je me consacre à la dogmatique (sans parler de la lecture du journal) » (K. BARTH, *Wolfgang Amadeus Mozart*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2006, p. 7).

32. De l'avis de Balthasar, « on fera bien de garder à l'oreille les sonorités mozartiennes en lisant la *Dogmatique*. [...] Celui qui ne peut pas entendre Barth de cette manière ne l'a tout simplement pas entendu » (*KB*, p. 38).

33. Dans une lettre fictive adressée à Mozart, Barth écrit : « Vous ne m'en voudrez pas si je vous avoue que ce que j'écoute en premier lieu, ce n'est pas *Don Juan* et vos dernières symphonies, ni *La Flûte enchantée* et le *Requiem*, mais *Bastien et Bastienne* ; je ne peux l'entendre sans émotion, et ne cesse de l'écouter » (K. BARTH, *Wolfgang Amadeus Mozart*, *op. cit.*, p. 11).

34. *KD II/1*, p. 740.

35. *KD II/2*, p. 11–12.

36. *KD II/2*, p. 82.

37. *KD II/2*, p. 6.

38. *KD II/2*, p. 82.

39. *KD II/2*, p. 13.

40. La conception calvinienne « ne distingue pas entre le oui et le non de Dieu ; elle ne se prononce pas en faveur du oui. Au même niveau que le oui, elle enregistre un non tout aussi définitif de Dieu sur l'homme. [...] Comment peut-elle éviter d'être en définitive conçue uniquement comme un *δυσάγγελιο ν* (mauvaise nouvelle), et d'être en conséquence – et non sans raison – rejetée avec horreur ? » (*KD II/2*, p. 17–18).

41. *KD II/2*, p. 15.

42. *KD II/2*, p. 18.

43. *KD II/2*, p. 30.

44. *KD II/2*, p. 29.

45. *KD II/2*, p. 30–31.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pénètre dans le domaine de l'opposition, où la lumière et les ténèbres se séparent, où ce que Dieu veut, c'est-à-dire son bien, se détache et se distingue de ce qu'il ne veut pas » (*KD II/2*, p. 185).

196. « Dieu, précisément, ne veut le mal que comme une ombre qui recule et qui fuit : et cela, parce qu'il veut que brille l'unique lumière, sa propre lumière, parce qu'il veut la manifester et la communiquer » (*KD II/2*, p. 186).

197. « En fait d'autonomie et de dignité, il ne peut revenir au mal que l'autonomie et la dignité de ce qui précisément est exclu par l'économie divine, de l'être et de l'essence qui précisément en sont rejetés : autonomie et dignité du non-être, qui fait nécessairement face à l'être dans le cadre de la création, et qui agit en sens contraire, mais qui n'a ni fondement ni sens en dehors de cette opposition, de cette constante négation » (*KD II/2*, p. 186–187).

198. *KD II/2*, p. 30.

199. *KD II/2*, p. 189.

2. *KD II/2*, p. 350–351.

201. E. BUSCH, « Gelebte theologische Existenz bei Karl Barth », dans H. KÖCKERT et W. KRÖTKE, *Theologie als Christologie : Zum Werk und Leben Karl Barths. Ein Symposium*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1988, p. 190.

202. *KD IV/3/1*, p. 535.

203. *KD IV/3/1*, p. 536.

204. *KD IV/3/1*, p. 542.

205. *KD IV/3/1*, p. 535.

206. *KD II/2*, p. 462.

207. *KD II/2*, p. 467. Barth met en garde contre la « méconnaissance du néant », qui ferait du mal une carence passagère et supportable, de la mort un simple "repos en Dieu", et du diable l'ultime candidat au salut (quand il n'est pas purement et simplement nié) à l'occasion d'une *apokatastasis* universelle (*KD III/3*, p. 340).

208. *KD II/2*, p. 325.

209. *KD II/2*, p. 325.

210. Dans les années 54–56, c'est dans un pénitencier que Barth prononce la plupart de ses prêches. Il cherche à y connaître personnellement les détenus

et passe du temps à les écouter. Il note à ce propos : « Faudrait-il que je sois devenu en quelque sorte un optimiste, ou bien le représentant d'une nouvelle version de l'*apokatastasis panton*, parce que je n'ai encore jamais pu quitter un seul de ces hommes en hochant la tête d'un air sombre, mais qu'au contraire en chacun d'eux j'estime avoir perçu quelque chose qui m'encourage et me réjouit ? » (cité in E. BUSCH, *Karl Barths Lebenslauf*, *op. cit.*, p. 430).

211. K. BARTH, *Theologische Existenz heute !*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1933. Ce titre devint ensuite celui d'une revue dirigée par Barth et son ami Eduard Thurneysen.

212. « *Glaubensbewegung Deutscher Christen* » (mouvement des chrétiens-allemands).

213. Cf. E. BUSCH, *Karl Barths Lebenslauf*, *op. cit.*, pp. 235–241.

214. K. BARTH, *Der Götze wackelt, Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960*, herausgegeben von Karl Kupisch, Berlin, Käthe Vogt Verlag, 1961, p. 187.

215. *KD IV/3*, p. 550.

216. *Ibid.*

217. *Ibid.*

218. K. BARTH, *Dogmatik im Grundriss*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2006, p. 157 ; *Esquisse d'une dogmatique*, Paris, Cerf, Genève, Labor et fides, 1984, p. 216. Cf. *Credo, Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Evangelischer Verlag Zürich, 1946, p. 108–109 ; en français : *Credo*, Genève, Labor et fides, 1969, p. 159. Cf. aussi *KD IV/2*, p. 201.

219. K. BARTH, *Credo*, *op. cit.*, p. 110.

220. *KD II/2*, p. 508–563.

221. *KD II/2*, p. 508.

222. *KD II/2*, p. 518.

223. K. BARTH, *Credo*, *op. cit.*, p. 36.

224. *KD IV/1*, p. 129.

225. *KD IV/1*, p. 130.

226. H. U. von BALTHASAR, « Christlicher Universalismus », dans *Antwort, Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth*, Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1956, pp. 237–248 ; repris dans H. U. von BALTHASAR,

- Verbum caro, Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1990, pp. 260–275. C'est cette dernière édition qui est citée ici (en abrégé : *CU*).
227. « Origène reste pour moi l'exégète le plus génial et celui qui va le plus loin, et il est en même temps un véritable amoureux du Verbe de Dieu. Nulle part ailleurs je ne me trouve aussi bien qu'auprès de lui » (*Zu seinem Werk, op. cit.*, p. 131).
228. K. BARTH, *Die Menschlichkeit Gottes, op. cit.*, p. 9.
229. *Bekenntnis zu Mozart*, in : H. U. von BALTHASAR, *Die Entwicklung der musikalischen Idee*, Einsiedeln, Freiburg, Johannes Verlag, 1998, pp. 60–63. Cf. traduction en annexe 1.
230. E. PRZYWARA, *Augustinisch, Ur-haltung des Geistes*, Einsiedeln, Johannes Verlag, Freiburg 2000, p. 11 (première édition en 1934 sous le titre *Augustinus, Die Gestalt als Gefüge*, Hegner, Leipzig).
231. *Ibid.*, p. 114. « À travers les derniers écrits d'Augustin, n'est-ce pas en quelque sorte l'ombre du fatalisme qui s'étend, celui de l'antiquité tardive, qui projetait sur la nature de la connaissance et de la volonté sa fatigue dans la recherche et dans l'action, de sorte qu'elle donna à l'homme le nom d'"impuissance" ? Cette ombre est celle de l'efficacité exclusive d'un monde des Idées hypostasié dans le Dieu-Être-Vérité-Bonté – et de la "*massa damnata*", totalement abandonnée, du monde sensible et individuel » (E. PRZYWARA, *Gottgeheimnis der Welt, op. cit.*, pp. 189).
232. *Ibid.*, p. 114.
233. *CU*, p. 265.
234. *CU*, p. 265.
235. *Ibid.*, p. 261
236. *CU*, p. 261.
237. *Ibid.*, p. 262. « Le salut du monde n'est universel que si l'Église n'est pas ravalée au rang d'une association internationale » (H. U. von BALTHASAR, *Dank des Preisträgers an der Verleihung des Wolfgang Amadeus Mozart-Preises am 22. Mai 1987 in Innsbruck*, cité in : E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, p. 423).
238. *Ibid.*, p. 263. « La catholicité signifie le tout de la réalité. Le mot "catholique" provient du grec "kat' holon" et signifie par conséquent "qui concerne la totalité" » (E. PRZYWARA, *Gespräch zwischen den Kirchen*, Nürnberg, Glock und Lutz, 1956, p. 13).

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

490. A. von SPEYR, *Die Welt des Gebetes*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1992 ; *Le monde de la prière*, Bruxelles, Culture et vérité, 1995, pp. 23–65.
491. A. von SPEYR, *Le monde de la prière*, *op. cit.*, pp. 23–65 : « La prière dans la Trinité » ; cf. *TD IV*, p. 84.
492. A. von SPEYR, *Le monde de la prière*, *op. cit.*, p. 23.
493. « Dans l'acte d'engendrer le Fils apparaît le toujours-plus de l'être divin. Le Fils est le sur-accomplissement de l'attente du Père » (A. von SPEYR, *Le monde de la prière*, *op. cit.*, p. 25). « L'Esprit comble tellement l'attente du Père et du Fils que le Père et le Fils voient en lui plus que ce qui était attendu » (*Ibid.*, p. 27).
494. A. von SPEYR, *Le monde de la prière*, *op. cit.*, p. 24.
495. « Foi qui ne connaît jamais de déception » (A. von SPEYR, *Le monde de la prière*, *op. cit.*, p. 28).
496. A. von SPEYR, *Le monde de la prière*, *op. cit.*, p. 51.
497. A. von SPEYR, *Le monde de la prière*, *op. cit.*, p. 55.
498. *KD II/1*, p. 357.
499. *KD II/1*, p. 356.
500. Barth, rappelons-le, se plaisait à constater que Balthasar « promène le tome II/1 [de la *Dogmatique ecclésiale*] comme une chatte qui traîne son petit » (cf. E. BUSCH, *Karl Barths Lebenslauf*, *op. cit.*, p. 316).
501. H. U. von BALTHASAR, *Unser Auftrag*, *op. cit.*, p. 15.
502. *KD II/2*, p. 202.
503. *KD II/2*, p. 175.
504. *KD I/2*, pp. 28s.
505. *TD IV*, p. 87.
506. *Ibid.*
507. *KD III/2*, p. 56. Cf. *supra*, p. 146.
508. *TD IV*, p. 87.
509. *Ibid.*
510. « Humainement, nous ne pouvons pas parler autrement... » (H. U. von BALTHASAR, *Credo, Meditationen zum apostolischen Glaubensbekenntnis*, *op. cit.*, p. 35).
511. *TD II/1*, p. 252.

512. *TD III/1*, p. 254.

513. *TD III/1*, p. 254.

514. *TD IV*, p. 83.

515. *TD IV*, p. 81.

516. « Le Père (le premier !) prie le Fils, si le monde doit réussir, de se porter garant de son salut. En réponse à cette prière, le Fils prie le Père de pouvoir entreprendre cette œuvre pour sa glorification (par le Fils et le monde tout ensemble). Et la prière de l'Esprit Saint serait alors de pouvoir achever cette glorification mutuelle du Père et du Fils dans le monde par sa puissance de sanctification » (H. U. von BALTHASAR, *Credo, Meditationen zum apostolischen Glaubensbekenntnis*, *op. cit.*, p. 35).

517. H. U. von BALTHASAR, *Credo, Meditationen zum apostolischen Glaubensbekenntnis*, *op. cit.*, p. 34. De la même manière, dans « Gott von Gott, Licht von Licht » (*Internationale Zeitschrift Communio* 6, 1977, p. 3), Balthasar se demande comment Dieu a pu prendre le risque de créer le monde, et répond : « C'est seulement parce que dès l'origine (et l'on comprend là la médiation créatrice du Christ : 1 Co 8, 6) le Fils éternel s'est offert comme garant pour les pécheurs, dans une solidarité absolue avec eux, jusqu'en la dérélition divine. C'est seulement ainsi que Dieu a qualifié de "très bon" cet horrible monde, et l'a posé dans l'être. »

518. H. U. von BALTHASAR, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1995, p. 154.

519. H. U. von BALTHASAR, *Pneuma und Institution*, *op. cit.*, p. 421.

520. *Ibid.*, p. 423.

521. *TD III/1*, p. 252–256.

522. *KD II/2*, pp. 110–111.

523. *TD II/2*, p. 241.

524. « Le "inversement" ne peut être accepté : en dépit de toutes les précisions possibles, il risque de dissoudre le divin dans le monde » (B. Forte, *Teologia della storia*, Cinisello Balsamo, 1991, p. 54). L. Scheffczyk parle à son tour du risque « de considérer ou de suggérer que le processus du salut et celui du monde est nécessairement fondé dans l'essence du Dieu trinitaire », et qu'ainsi « la vie de Dieu ne s'accomplit que dans la révélation et la rédemption » (L. SCHEZZCZYK, *Schwerpunkte des Glaubens*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1977, pp. 165–166).

525. L-F. LADARIA, « La théologie trinitaire de Karl Rahner », dans E. DURAND, V. HOLZER, *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, Paris, Cerf, coll. Cogitatio fidei n° 273, 2010, p. 94.

526. Commission Théologique Internationale, « Théologie, christologie et anthropologie », dans *Textes et documents (1969–1985)*, Paris, Cerf, 1988, p. 248. De même chez J. Ratzinger : « Dieu est tel qu'il se *montre*. Dieu ne se montre pas autrement qu'il n'est. Sur cette affirmation repose la relation chrétienne à Dieu ; en elle s'enracine la doctrine trinitaire, ou plutôt : elle est cette doctrine » (*Einführung in das Christentum*, p. 153, *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, p. 102).

527. Ibid.

528. K. BARTH, *Christliche Dogmatik*, *op. cit.*, p. 137. Emmanuel Durand écrit que pour évaluer la manière dont Barth conçoit le rapport entre Trinité immanente et Trinité économique, « il est indiqué de se référer aux *Prolegomena* de la *Kirchliche Dogmatik* (1932) » (E. DURAND, « Trinité immanente et Trinité économique selon Karl Barth », dans *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, Paris, Cerf, coll. Cogitatio fidei n° 266, 2088, pp. 219–252, ici p. 220). De notre point de vue, il est éclairant de commencer l'enquête dans les chapitres correspondants de la *Christliche Dogmatik*.

529. Sous l'influence de Hegel, Franz Anton Staudenmaier (1800–1856) expliquait déjà dans sa *Dogmatique* qu'il n'y avait pas de différence entre «Trinité de l'essence» et «Trinité de la révélation» (cf. F. Courth, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Band II, Faszikel 1 c, Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag, 1996, p. 79, note 42).

530. E. PRZYWARA, «Problematik der Gegenwart» dans *Stimmen der Zeit* n° 116, 1929, pp. 99–115. Après avoir constaté chez Barth « un retour radical à des positions que depuis des siècles on s'était habitué à considérer comme spécifiquement catholiques », Przywara dénonce dans le premier tome de la *Dogmatique ecclésiastique* une réduction « d'une inquiétante cohérence » : « La Trinité se dissout dans la triade du Révélateur, de l'acte de révélation et de la révélation effective en l'homme [...]. L'incarnation est la réalisation concrète de ce processus de révélation, la grâce n'est que "la possibilité subjective de la révélation" (p. 285), et même la réconciliation, chère à la Réforme, se dissout dans cet unique "dialogue", puisque la révélation est "identique" à la réconciliation (p. 257). Toute la plénitude de la "vie éternelle" est donc réduite à cet unique "dialogue" » (p. 105).

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

possède aussi une belle voix de basse, et il se tourne bientôt vers le chant. À l'âge de 16 ans, il donne à un cercle de jeunes de son âge une "conférence" sur *Tannhäuser*, au cours de laquelle il demande : « Pourquoi ne serait-il pas permis de reconnaître aussi quelque chose de divin dans le génie d'un Mozart ou d'un Wagner ? » On est alors en 1902, et Barth n'a pas encore été envahi par l'esprit kierkegaardien de la "différence qualitative infinie". En 1904, il se lie d'amitié avec une famille de musiciens, la famille Vietor. Avec la fille il joue du violon, avec le fils il chante des extraits de *La Flûte enchantée*. Nommé pasteur à Safenwill en 1911, il devient aussi président d'un cercle très fréquenté, le "*Blaukreuzverein*", auquel il donne des conférences sur la Bible ou l'histoire de l'Église. Ce cercle possède aussi sa propre chorale, que Barth dirige à l'occasion, et à laquelle il n'est pas peu fier d'enseigner l'*Ave verum* de Mozart, dont les paroles sont, comme on le sait, typiquement catholiques. La même année, Karl se fiance à Nelly Hoffmann, une excellente violoniste, qu'il épouse en 1913. Il arrive par la suite que Nelly introduise ou conclue un exposé théologique de son mari par un morceau de violon. D'ailleurs, Karl n'a pas tout à fait abandonné le violon. Au cours de l'hiver 1932/1933, il trouve le temps de prendre part à un quatuor comme altiste, pour jouer du Mozart. Son goût pour Mozart ne cesse de s'affirmer. Le 10 mai 1936, à l'occasion de son cinquantième anniversaire, il reçoit en cadeau un abonnement pour six concerts de Mozart : en une semaine, il les a tous écoutés. La même année, au mois d'octobre, alors que Barth revient d'un voyage en Hongrie, il ne peut s'empêcher de faire un détour par Salzbourg. Quatre ans plus tard, il rencontre le jeune Balthasar. Tous deux parlent, bien entendu, de l'*analogia entis*, mais aussi de Mozart. Dans une lettre du 31 mai 1941, Barth écrit que, malgré des divergences théologiques, Balthasar et lui sont « très unis sur W. A. Mozart

et sur la nécessité de la résistance nationale ». Au cours de l'hiver 1948/1949, tous deux se rendent à Einsiedeln, où pendant presque 24 heures ils écoutent des disques de Mozart. Mais, ajoute Barth, « nous eûmes aussi l'occasion d'admirer notre étrange ami [Balthasar] *in pontificalibus* lors d'une messe dans la chapelle des grâces ». Peu de temps après cette excursion, Barth insère dans sa *Dogmatique ecclésiastique* un excursus sur Mozart. Il s'achète un phonographe, qui devient « carrément un meuble central de la maison », ainsi que « de nombreux disques de Mozart, que l'on peut entendre souvent, très souvent, dans mon cabinet de travail ». Mozart a désormais définitivement conquis la première place dans son univers musical : « Selon un penchant que j'avais déjà tout jeune, je me suis maintenant concentré et fixé sur Mozart, par rapport à qui Bach lui-même doit être compris comme Jean Baptiste, et Beethoven comme Origène, si ce n'est comme le pasteur d'Herms. » Barth ne cesse de se repasser « *La Flûte enchantée*, les symphonies, les concertos et le Requiem » de celui qu'il nomme « l'incomparable ». De cette époque date pour lui « cette jolie coutume » : le matin, après sa douche, il écoute un de ces disques « en signe qu'un nouveau jour de ce temps limité vient de commencer ». C'est la période où il achève la troisième partie de sa *Dogmatique*, consacrée à la doctrine de la création, et avant de commencer ce travail il se « met Mozart dans l'oreille ». « Cela me donnait de l'élan, déclare-t-il : par exemple le concerto pour flûte, *La Flûte enchantée*, ou le concerto pour cor et basson. » Son attachement à Mozart commence d'ailleurs à être connu, puisqu'il a la surprise d'entendre, au début de l'année 1954, une conférence du pianiste et musicologue Jürgen Uhde sur "la musique de Mozart dans la théologie de Karl Barth". En 1955, il déménage pour une maison à l'extérieur de Bâle, sur la colline ouest, au bon air,

mais également plus petite. Dans la petite pièce qui lui sert de bureau, il accroche le tableau de la crucifixion de Grünewald et une photo de son père. Un peu plus loin, deux portraits, à même hauteur, comme s'ils se faisaient face : celui de Calvin et celui de Mozart⁴. Autour de lui, des livres qui s'élèvent jusqu'au plafond : Pères de l'Église, scolastiques, Réformateurs, orthodoxes, Schleiermacher, mais aussi ses propres oeuvres et une volumineuse littérature sur Mozart. 1956 marque le 70^e anniversaire de Barth, mais « pour moi, vraiment, 1956 était encore plus important du fait des 200 ans de Mozart » ; « qu'en 1756 ce grand petit homme soit né à Salzbourg, c'est cela le souvenir le plus important de cette année ». Il dépense alors de fortes sommes pour s'acheter de nouveaux disques de Mozart, et assiste à de nombreux concerts. De cette année date une expérience étonnante dans la vie de Barth : une "apparition" de Mozart, qu'il prend très au sérieux. Voici le récit qu'il en fait : « Lors d'un concert à l'auditorium de Bâle – Clara Haskil jouait le concerto en Fa majeur⁵ – tout à coup j'ai eu vraiment une vision : il [Mozart] était là, devant, assis au piano, et c'était si concret que j'en avais presque les larmes aux yeux. Cela va loin, n'est-ce-pas, si loin que Balthasar lui-même, avec toutes ses expériences mystiques, m'a écouté avec respect quand je le lui ai raconté. En tout cas je sais maintenant avec précision quelle était son apparence dans la dernière année de sa vie. » À l'occasion de ce jubilé, Barth donne des conférences sur Mozart (conférences qu'il renouvellera d'ailleurs à plusieurs reprises). En 1962, il estime posséder presque tous les disques de Mozart dont il est possible de disposer⁶. À partir de la fin de l'année 1964, il a pour médecin le Dr Briellmann, un catholique, avec qui il s'entretient, dit-il, « plus du Concile, de l'œcuménisme et de Mozart que de mes infirmités corporelles ou de leur

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

écrire les 623 œuvres recensées dans le catalogue de Köchel, sans compter toutes les partitions qui ont été perdues entre-temps. Par ailleurs, il passait des heures à improviser au piano, étudiait assidûment les œuvres des grands musiciens qui l'avaient précédé, se rendait au concert chaque fois que cela lui était possible ; il voyageait, s'occupait de sa famille, et il aimait se distraire... Comment aurait-il eu le temps de "composer" ses partitions comme on construit une maison, par l'assemblage et l'ajustement de différentes parties ? Mozart "reconnaissait" plutôt en lui-même l'œuvre qu'il allait écrire, comme si une brume se déchirait progressivement, laissant apparaître l'édifice dans sa splendeur définitive.

3. Mozart, Goethe, Balthasar

C'est ce regard d'ensemble, pourvu de son sens et de son mystère, que Goethe avait discerné chez Mozart. En 1831, il écrit à son ami Eckermann : « Comment peut-on dire que Mozart ait "composé" son *Don Juan* ? Une composition ! Comme si c'était un morceau de gâteau ou de biscuit fait d'œufs, de farine et de sucre qu'on malaxe ensemble ! C'est une création de l'esprit, où la partie comme le tout sont traversés d'un seul esprit, d'un seul jet et du souffle d'une seule vie. L'auteur n'y usa aucunement de tâtonnements et de rapiécages, et ne procéda pas selon son caprice⁴⁴. » Dans la musique de Mozart, Goethe a reconnu le « saint mystère offert à tous » de la *Gestalt*. Balthasar à son tour, quand il déclare sa dette à l'égard de Goethe, ne peut s'empêcher de lui associer Mozart : « Cette vision de la *Gestalt*, je la dois à Goethe, qui, surgissant du chaos du *Sturm und Drang*, n'a cessé de voir, de créer, et de considérer la *Gestalt* vivante. Je lui dois cet instrument qui fut décisif pour tout ce que j'ai fait. Dans ses dialogues avec

Eckermann, que Nietzsche définit comme le plus beau livre allemand, nous découvrons du reste à quel point il reconnaissait en Mozart sa propre capacité de créer une *Gestalt*⁴⁵. » Mozart est le « maître accompli⁴⁶ » de la *Gestalt*, il entend toujours son œuvre comme totalité, comme harmonie de l'ensemble, dans laquelle s'insère chaque instrument avec sa sonorité propre : « Mozart l'avait si bien dans l'oreille qu'il lui arrivait parfois d'écrire d'un seul trait la voix entière d'un instrument, simplement parce qu'il l'entendait dans l'harmonie de toutes les voix. L'orchestre doit être pluraliste pour pouvoir exprimer cette richesse de la *totalité* que le compositeur a dans l'oreille⁴⁷. »

Cette capacité que Balthasar reconnaît chez Goethe comme chez Mozart n'est créatrice que parce qu'elle est tout d'abord « aptitude à voir, à considérer et à interpréter une *Gestalt*⁴⁸ ». Car ce qui est premier, dans la « vision de la *Gestalt* », « ce n'est pas de faire entrer le perçu dans les catégories du sujet, mais une attitude de service à l'égard de l'objet⁴⁹ ». Avec l'idée de service, on croise déjà la réflexion de Barth sur Mozart. Chez Barth, le service spécifique de Mozart acquiert en quelque sorte une dimension théologique. Le chapitre qui suit s'emploie à expliquer en quel sens.

Barth et Mozart : la création dans la grâce

[Mozart] a sa place en théologie⁵⁰.

La musique la plus religieuse que je connaisse est là.

Quand la Comtesse chante « più docile non sono, e

dico di sì », à ce moment, et à chaque fois, Dieu descend sur la terre⁵¹.

Barth s'est exprimé à plusieurs reprises sur Mozart : tout d'abord, en 1932–1933, à l'occasion du cours qu'il donna à Münster et à Bonn sur l'histoire de la théologie protestante, peu de temps avant l'arrivée de Hitler au pouvoir, et qui fut ensuite publié dans son ouvrage *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*⁵². En 1950, le tome III/3 de la *Dogmatique ecclésiastique* consacre un excursus à Mozart, (à propos de « Dieu et le néant »)⁵³. En 1955 et 1956, Barth rédige quatre conférences sur Mozart, aujourd'hui rassemblées sous le titre *Wolfgang Amadeus Mozart*⁵⁴. Enfin, le tome IV/3 de la *Dogmatique ecclésiastique* développe le thème des paraboles du Royaume, dont on verra qu'il concerne tout particulièrement la musique de Mozart. On peut suivre l'ordre de succession de ces textes pour présenter la pensée de Barth sur Mozart.

1. Le service de la « re-création » dans *La Théologie protestante* (1932–1933)

Le premier (*Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*) situe Mozart dans son siècle. Au XVIII^e siècle, dit Barth, la musique est un *service*. Service tout d'abord d'un grand de ce monde : le compositeur ne travaille pas de manière indépendante, il ne choisit pas le thème de ses œuvres au gré de sa propre fantaisie, mais il est un "employé", qui doit répondre aux commandes d'un mécène ; les démêlés de Mozart avec Colloredo, l'évêque de Salzbourg, témoignent du goût parfois amer de cette sujétion. Service aussi d'un art : au XVIII^e siècle,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

impersonnel de la création, au contraire elle est parole adressée, proclamation d'une lumière qui ne cesse de gagner du terrain sur le clair-obscur de notre monde. C'est pourquoi elle agit : elle nourrit¹³², confère la joie, le courage et la consolation¹³³. En termes théologiques, elle se situe dans le "périmètre de la prédestination", elle reflète le caractère actualiste de la révélation. Barth cite les dernières paroles du sage Sarastro dans *La Flûte enchantée* : « La lumière du soleil chasse la nuit¹³⁴. » Il y reconnaît le principe de la musique mozartienne, mais c'est aussi l'expression de sa propre théologie : la révélation (et la musique) comme action, comme victoire de la bonté divine, annoncée par les élus ; elle ne peut être comprise, accueillie, qu'au sein du périmètre de l'élection, c'est-à-dire de ce lieu où le doute est vaincu¹³⁵, où le frère pécheur est connu dans sa vérité, c'est-à-dire comme un élu, et où la malice de l'homme ne peut prétendre l'emporter sur la grâce divine. C'est parce qu'il se place en ce lieu que Mozart écrit « un jeu gagnant, et déjà gagné, dans les hauts et dans les bas¹³⁶ ». Ici à nouveau apparaît clairement que Mozart ne compose pas à partir de sa propre expérience. Car dans sa vie, surtout dans ses dernières années, rien n'indique que la lumière chasse les ténèbres ; tout au contraire la misère et les épreuves intérieures s'acharnent sur lui¹³⁷. Dans sa musique, cependant, Mozart sert un regard supérieur. Il voit « le chaos, la mort et l'enfer », mais il ne leur permet « pas un instant de prendre le dessus¹³⁸ ». Alors même que Don Juan sombre dans les flammes de l'enfer, alors qu'Électre s'abîme dans la folie et le désespoir, la musique de Mozart garde la mesure du fini, elle pose une limite. Elle est "très belle" comme est "très bon" le jugement de Dieu sur le monde. Non pas que Mozart défende une théorie : il n'a pas de message personnel à promouvoir. Il ne pense pas un instant à

mettre en musique une doctrine s'apparentant à l'apocatastase. « Il avait sous les yeux Dieu, le monde, les hommes, soi-même, le ciel et la terre, la vie et surtout la mort, il les a dans son écoute et dans son cœur, mais il était au plus profond de soi un homme non-problématique, et par conséquent libre¹³⁹. » Libre de toute théorie, Mozart composait sa musique comme un « jeu gagnant et déjà gagné », il se plaçait d'instinct du côté du « malgré tout » de la grâce divine¹⁴⁰. Ce qui chez lui est *évolution*, passage incessant de l'ombre à la lumière, est en théologie la vertu d'espérance.

Que la musique de Mozart exprime une attitude existentielle et non pas une doctrine, c'est là une des raisons majeures pour lesquelles Barth se sent si proche de lui. D'une certaine manière, l'actualisme de la révélation résonne plus purement chez Mozart que chez la plupart des théologiens. Voilà pourquoi Barth accordait à Mozart une sorte de priorité par rapport aux théologiens ; il commençait sa journée par l'écoute de Mozart, et ne se tournait qu'ensuite vers la dogmatique¹⁴¹. Dans la préface au volume IV/2 de sa *Dogmatique ecclésiale*, Karl Barth se repent humblement des « méchantes paroles » qu'il a proférées jadis contre les néo-calvinistes hollandais (« la colère de l'homme, dit-il, n'accomplit que rarement ce qui est juste aux yeux de Dieu »), mais il ne peut s'empêcher d'ajouter ensuite dans une dernière pirouette : « Et si, à l'avenir, ils s'abstiennent de parler de Mozart en des termes inconvenants, ils n'auront plus rien à redouter de ma part¹⁴². » Mozart, pour Barth, est « l'unique et incomparable musicien de Dieu¹⁴³ ».

4. La musique de Mozart comme parabole du Royaume dans le tome IV/3 de la *Dogmatique* (fin

de l'année 1956)

Même si cela fut moins remarqué, Barth a parlé de Mozart une dernière fois à la fin de sa *Dogmatique ecclésiastique*, dans le tome IV/3 (le dernier qu'il ait publié lui-même), en introduisant le thème des "paraboles du Royaume des Cieux"¹⁴⁴. L'idée de Barth sur ce sujet peut se résumer ainsi : « Les paraboles du Nouveau Testament sont comme l'archétype de l'ordre dans lequel, à côté de l'unique Parole de Dieu, il y a place pour d'autres et de vraies paroles de Dieu, créées et déterminées par elle, lui correspondant exactement, la servant parfaitement, donc dans sa puissance et son autorité¹⁴⁵. » Les paraboles de l'Évangile sont des histoires empruntées au monde, et pourtant elles annoncent le Royaume des Cieux. Peut-être y a-t-il d'autres paroles du monde qui savent se mettre ainsi au service de la vérité divine.

Avant d'expliquer en quoi cette idée concerne Mozart, cherchons à mieux comprendre ce que peuvent être ces "paraboles du Royaume". Bien entendu, rappelle Barth, « Jésus-Christ est la seule et unique parole de Dieu, lui seul est la lumière de Dieu, la révélation de Dieu¹⁴⁶ ». Mais cela n'empêche pas qu'il y a dans l'Église, et même dans le monde, « des paroles humaines qui sont bonnes, parce qu'elles sont prononcées sur mandat de Dieu et à son service¹⁴⁷ ». Évidemment « aucune d'elles ne peut exister abstraitement à côté de la Parole dite par Dieu ; aucune ne saurait prétendre compléter, éliminer ou remplacer Jésus-Christ¹⁴⁸ ». Au contraire la Parole de Dieu est leur critère de vérité¹⁴⁹. Elles se distinguent de l'unique Parole comme le serviteur fidèle se distingue de son maître, et comme le témoin diffère de l'événement qu'il relate¹⁵⁰. À la manière des serviteurs qui

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Barth écrit à son ami que ce portrait est généralement observé avec joie ; mais « lorsque je fais savoir d'où il me vient, ajoute-t-il, les sourcils se soulèvent généralement, de manière plus ou moins bienveillante suivant les cas » (lettre du 31 décembre 1948, citée in : M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar und seine Theologenfreunde*, op. cit., p. 316).

4. Mozart a écrit trois concertos pour piano en Fa majeur : le 7 (1776), le 11 (1782) et le 19 (1784).

5. K. BARTH, *Gesamtausgabe 6, Briefe 1961–1968*, Zürich, TVZ, 1975, p. 96.

6. *Ibid.*, p. 285.

7. K. BARTH, *Ad limina apostolorum*, op. cit., p. 9.

8. « *Ultra montes*, de l'autre côté des Alpes, j'ai rencontré tant de chrétiens avec lesquels je pouvais non seulement échanger des propos aussi sérieux que sincères, mais aussi rire de bon cœur, que je ne pouvais pas songer sans mélancolie à l'étroitesse d'esprit de certains des nôtres » (*Ibid.*, p. 18).

9. *Ibid.*, p. 17.

10. Il s'agit de la symphonie KV 201.

11. K. BARTH, *Dialogue*, Genève, Collection œcuménique n°7, Labor et Fides, 1968, p. 21.

12. Barth en profite pour ajouter que Mozart était un « bon catholique » (*Ibid.*, p. 22). L'idée d'une « béatification de Mozart » est très présente dans l'esprit de Barth à la fin de sa vie. « Mozart s'impose toujours plus comme mon véritable saint », écrit-il en 1965 (*Gesamtausgabe 6, Briefe 1961–1968*, Zürich, TVZ, 1975, p. 229) ; en 1968, il revient sur ce sujet : « Puisque j'ai le plaisir d'être en très bons termes avec le Pape actuel (en dépit de la pilule et de quelques autres différences), je pourrais bien lui souffler un de ces jours qu'une béatification de Mozart (non pas une canonisation) serait bientôt de mise » (*Ibid.*, p. 504) ; encore dix jours avant sa mort, il écrit à un prêtre catholique : « Ne trouvez-vous pas, vous aussi, qu'en fait W. A. Mozart devrait au moins être proclamé bienheureux ? » (*Ibid.*, p. 538).

13. Pour ce paragraphe sur Balthasar, on s'est référé à : M. LOCHBRUNNER, « Hans Urs von Balthasar und die Musik », dans *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 89 (2000), p. 322–335 ; T. KRENSKI, *Hans Urs von Balthasar, Das Gottesdrama*, op. cit., pp. 14–22 ; M. SAINT-PIERRE, *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*, op. cit., pp. 37–46.

14. Pour une étude en français de cet ouvrage, voir M. SAINT-PIERRE,

Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar, op. cit., pp. 46–110.

15. Albert Béguin, qui s'est converti au catholicisme au contact de Balthasar, le dit « excellent pianiste ».

16. H. U. von BALTHASAR, *H II (Fächer der Style)*, Einsiedeln, Johannes Verlag 1962, p. 736.

17. Lettre du 20 juin 1949, citée in : M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar und seine Theologenfreunde.*, *op. cit.*, p. 318.

18. H. U. von BALTHASAR, *Zu seinem Werk, op. cit.*, p. 37.

19. Sur le concept de *Gestalt*, voir M. LOCHBRUNNER, *Analogia caritatis, Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg im Breisgau, Freiburger theologische Studien, 1981, Herder, pp. 166–175. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar, op. cit.*, pp. 191ss. Également Mario SAINT-PIERRE, *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*, Paris, Cerf, coll. *Cogitatio fidei* n° 211, 1998, pp. 84–96. Sur la polarité entre apparition et intériorité, H. U. von BALTHASAR, *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, pp. 145–148.

20. P. HENRICI, *La structure de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, in : *Transversalités, Revue de l'Institut catholique de Paris*, 63, juillet-septembre 1997, p. 21.

21. Cf. H. U. von BALTHASAR, *Theologik I, op. cit.*, pp. 207–208 ; *Der Antirömische Affekt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1989, pp. 111ss.

22. Balthasar distingue généralement la *Gestalt* de la « *Figur* », cf. M. LOCHBRUNNER, *Analogia caritatis, op. cit.*, p. 174. C'est donc toujours avec discernement que l'on traduira « *Gestalt* » par le français « *figure* ».

23. J. W. von GOETHE, *Werke, Kommentare und Register*, Band 13 : *Naturwissenschaftliche, Schriften I, Morphologie*, Munich, Verlag C. H. Beck, 1981, pp. 53–250.

24. H. U. v. BALTHASAR, *H III/1 (Im Raum der Metaphysik), 2 : Neuzeit.*, pp. 705–706.

25. J. W. von GOETHE, *La métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, Paris, Triade, 1992, p. 77, cité in : Mario SAINT-PIERRE, *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar, op. cit.*, p. 87.

26. J. W. GOETHE, *Epirrhema*, in : *Werke, Kommentare und Register*, vol. 1 : *Gedichte und Epen I*, Munich, éd. C. H. Beck, 1981, p. 358.

27. M. LOCHBRUNNER, *Analogia caritatis, op. cit.*, p. 168.

28. H. U. von BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, *op. cit.*, p. 76.
29. A. von SPEYR, *Erde und Himmel. Ein Tagebuch II*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1975, p. 195.
30. H. U. von BALTHASAR, *Dank des Preisträgers an der Verleihung des Wolfgang Amadeus Mozart-Preises am 22. Mai 1987 in Innsbruck*, cité dans E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, p. 422.
31. H. U. von BALTHASAR, *Dank des Preisträgers*, *op. cit.*, cité in : E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, *op. cit.*, p. 420.
32. Sur la *Gestalt* spécifique du fait chrétien, voir « Die christliche Gestalt », dans H. U. von BALTHASAR, *Pneuma und Institution*, *op. cit.*, pp. 38–60.
33. « Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar von Michael Albus », dans *Zu seinem Werk*, *op. cit.*, p. 98. « Dans *La Gloire et la croix*, le principal postulat était cette capacité de voir une «*Gestalt*» dans sa totalité organique : le regard de Goethe devait être appliqué au phénomène de Jésus et à la convergence des théologies néo-testamentaires » (H.U. Von BALTHASAR, *Unser Auftrag*, Einsiedeln, Freiburg, Johannes Verlag 2004, p. 38).
34. L'épisode du *Miserere* d'Allegri est connu : « On sait que cette œuvre était en quelque sorte la propriété exclusive des chanteurs de la chapelle Sixtine, pour lequel Gregorio Allegri, en 1638, l'avait composée. Il s'agit d'une composition chorale conçue pour deux chœurs, l'un à cinq voix, l'autre à quatre. [...] Il y a, dans l'écriture de l'œuvre, une recherche contrapunctique très serrée, qui en fait la valeur, et une sorte de noblesse assez pompeuse qui impressionnait tellement les foules qui se pressaient à Saint-Pierre de Rome que l'œuvre était devenue très tôt extrêmement populaire. Tellement populaire que le Saint-Siège en avait interdit la copie sous peine d'excommunication. Lorsque Wolfgang entend pour la première fois le *Miserere* d'Allegri, l'interdiction papale est toujours en vigueur. Piqué au vif, et voulant manifestement se dépasser lui-même en réalisant un tour de force à proprement parler inimaginable, Wolfgang, aussitôt rentré chez lui, se jette sur son papier à musique et, de mémoire, reconstitue exactement le chef-d'œuvre tabou. La chose est d'autant plus remarquable que, si les six couples de versets paraissaient se ressembler, il y a entre chaque répétition des différences de détail sournoises, qui rendent très difficile la mémorisation exacte de cette partition. J'ajouterai que l'écriture elle-même, à quatre ou cinq parties, est d'une complexité très évidente. [...] L'anecdote, en son temps, fit le tour de l'Europe, complétant de manière quasi sacrée la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Dans son dialogue avec Karl Barth, Balthasar ne cesse de revenir sur la question de l'*analogia entis* : celle de la mystérieuse relation entre Dieu et le monde, de la compatibilité entre l'Incréé qui est tout et la créature qui n'est pourtant pas rien, du dialogue entre le Tout-Puissant et l'homme qui peut faire échec à l'amour divin. Quand Balthasar propose à Barth de reparler de cette "invention de l'anti-Christ" comme premier objet de leurs échanges, il ne pense pas seulement rendre justice à Przywara ; mais il a plutôt identifié le thème qu'il ne cessera d'explorer, jusqu'en ses extrêmes conséquences. Car le débat sur la nature et la grâce n'est qu'une variante de la question de l'*analogia entis* : ce dont il traite, c'est de cette souveraineté de la grâce divine qui ne porte pas atteinte à l'autonomie relative de la nature humaine, mais la fonde au contraire. Et le thème de l'universalisme chrétien reprend à son tour, en termes christologiques, le mystère de l'*analogia entis* : il s'agit en effet du monde dans son rapport au Sauveur, un monde entièrement sauvé, et pourtant véritablement responsable de son histoire ; du monde en Dieu, alors que le monde n'est pas Dieu ; de l'homme capable de s'opposer définitivement au salut qui lui a été définitivement acquis en Jésus-Christ. Dans cette dernière énigme de la surenchère entre l'absolue bonté divine et l'absurde révolte de l'homme, l'*analogia entis* prend les traits de l'*analogia libertatis* : la liberté de l'homme, qui ne peut s'exercer qu'au sein de la liberté divine, se retourne cependant contre Dieu. Ce mystère de l'*analogia libertatis* constitue finalement le fil conducteur de toute la *Dramatique divine*. Brillamment introduit dès le début de l'ouvrage¹, il se développe jusqu'en son dénouement dans l'eschatologie. Il apparaît ainsi que l'*analogia entis* de Przywara ne sous-tend pas seulement le dialogue de Balthasar avec Karl Barth, mais aussi le

développement de la pensée balthasarienne elle-même, jusqu'en son expression la plus achevée. *L'analogia entis*, pour Balthasar, est « la forme de pensée englobante qui permet de penser le rapport Créateur-créature, tout autant que la relation nature-grâce, raison-foi² ». Si l'on admet ce constat, il faut en tirer deux conséquences.

D'une part toute la pensée de Balthasar demeure en dette à l'égard de Przywara – non pas en ses détails, mais dans sa structure fondamentale. En dépit de ses relations souvent ombrageuses avec ce « maître incomparable³ », Balthasar a avoué cette dette à plusieurs reprises. En 1955, il reconnaît qu'un grand nombre des thèmes principaux de son œuvre remontent aux indications de Przywara⁴. Comme il le déclare en 1963, celui qui est passé par l'école de Przywara en demeure « marqué dans sa pensée comme dans sa vie⁵ ». Deux ans plus tard, il écrit : « Aucun de mes livres ne peut renier ce qu'il lui doit⁶ » ; « L'immense mission théologique de Przywara – dont l'ampleur et la profondeur demeurent sans rivale à notre époque – aurait pu devenir pour nos jours le remède décisif de la pensée chrétienne⁷. » Au fil des pages, la présente étude n'a cessé de constater l'influence de Przywara sur la pensée de Balthasar. Sans revenir sur le « remède décisif » de *l'analogia entis*, rappelons brièvement quelques autres interventions décisives de Przywara dans la réflexion de Balthasar : c'est lui qui attire l'attention de Balthasar sur l'importance primordiale du singulier et du concret en théologie ; lui aussi qui apporte l'idée de "connaissance formelle de Dieu" chez les païens, conciliant ainsi la responsabilité des païens à l'égard de Dieu (comme le veut la doctrine catholique), et leur incapacité à connaître Dieu sans sa grâce (ce qui est la position de Barth) ; c'est encore Przywara qui signale à Balthasar la tendance obscure de la

pensée de saint Augustin sur la prédestination, et le prépare ainsi directement à rencontrer la doctrine barthienne de l'élection ; enfin Przywara discerne avec une remarquable perspicacité le risque d'une réduction, chez Barth, de l'être de Dieu à sa révélation : c'est ce qui deviendra chez Balthasar le reproche central de "rétrécissement christologique". Il ne s'agit là que de quelques exemples glanés au fil de l'étude.

Dans sa Trilogie, cependant, Balthasar évite le plus souvent de signaler sa dette à l'égard de Przywara. On peut s'interroger sur les raisons d'une telle discrétion. Elles sont probablement à chercher du côté d'Adrienne von Speyr, et du rôle croissant qu'elle joue dans la vie de Balthasar à partir des années 1940. Balthasar ne doute pas que les "dictées" d'Adrienne proviennent réellement de l'intervention divine et des enseignements de saint Ignace de Loyola. Przywara, de son côté, se montre certainement plus réservé, dans l'attente du discernement des autorités ecclésiastiques. Balthasar est sans doute déçu de ne pas se sentir secondé par celui qui restait pour lui un « maître incomparable ». Cette divergence marque au milieu des années 1940 le début d'une nouvelle phase dans les relations entre les deux grands jésuites, au cours de laquelle Balthasar alterne les déclarations admiratives et les propos acerbes. Mais si Balthasar parle peu de Przywara dans son œuvre de maturité, c'est aussi parce qu'il tient avant tout à mettre en avant l'œuvre d'Adrienne von Speyr. Sa mission et celle d'Adrienne sont inséparables, avertit Balthasar : il ne ménage pas ses efforts pour le rappeler. C'est d'ailleurs cette communauté de mission qui justifie à ses yeux la décision la plus douloureuse de toute sa vie : son retrait de la Compagnie de Jésus. Plus il ressent le poids de cette décision, et plus Balthasar peut être tenté d'accorder une place de premier plan aux dictées d'Adrienne dans sa propre

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Bibliographie

Euvres de Balthasar en allemand

Ierrlichkeit. Eine theologische Ästhetik

· I : *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1988

· II : *Fächer der Stile*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1984

· : *Klerikale Stile*

· : *Laikale Stile*

· III/1 : *Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1975.

· : *Altertum*

· : *Neuzeit*

· III/2 : *Theologie*

· : *Alter Bund*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1989

· : *Neuer Bund*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1988

Theodramatik

· I : *Prolegomena*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1973

· II : *Die Personen des Spiels*

· : *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976

· : *Die Personen in Christus*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1998

· III : *Die Handlung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1980

· IV : *Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1983

Theologik

· I : *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985

· II : *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985

· III : *Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1987

· *Epilog*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1987

Die Enticklung der musikalischen Idee. Versuch einer Synthese

der Musik. Bekenntnis zu Mozart, Einsiedeln, Johannes

Verlag, 1998 (1^{ère} éd. en 1925)

Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften,

- Einsiedeln, Johannes Verlag, 1991 (1^{ère} éd. en 1938)
*Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von
letzten Haltungen, III. Vergöttlichung des Todes*, Einsiedeln,
Johannes Verlag, 1998 (1^{ère} éd. en 1937), pp. 316–391
- Das Weizenkorn. Aphorismen*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1989
(1^{ère} éd. en 1944)
- Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*,
Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976 (1^{ère} éd. en 1951)
- Der Christ und die Angst*, Einsiedeln-Trier, Johannes Verlag,
1989 (1^{ère} éd. en 1951)
- Eininsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*,
Einsiedeln, Johannes Verlag, 1993 (1^{ère} éd. en 1958)
- Theologie der Geschichte / Kerygma und Gegenwart*, Einsiedeln,
Johannes Verlag, 2004 (1^{ère} éd. en 1950, remaniée et
complétée en 1959)
- Verbum Caro, Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln, Johannes
Verlag, 1990, pp. 48–72. 260–275 (1^{ère} éd. en 1960)
- Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2000 (1^{ère}
éd. en 1963)
- Zuerst Gottes Reich*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2002 (1^{ère} éd.
en 1966)
- Spiritus Creator, Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln, Johannes
Verlag, 1988 (1^{ère} éd. en 1967), pp. 462–471
- Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln-Trier, Johannes
Verlag, 1989 (1^{ère} éd. en 1968)
- Theologie der drei Tage*, Einsiedeln-Freiburg, Johannes Verlag,
1990 (1^{ère} éd. en 1969)
- Immer chwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von
Dijon*, Einsiedeln-Trier, Johannes Verlag, 1990 (1^{ère} éd. En
1970 ; le livre sur Élisabeth avait d’abord été publié à part
en 1950)

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

3. Rétrécissement christologique

Conclusion

III. Universalisme chrétien

La christocentrique de Barth

1. Concentration christologique

2. La doctrine de l'élection

Don de soi éternel de Dieu

Bonne nouvelle

Le différend avec la "tradition"

Une double obscurité

Le jugement d'expérience

"En Jésus-Christ"

Jésus-Christ, celui qui élit

Jésus-Christ, celui qui est élu

L'élection de Jésus-Christ comme volonté éternelle
de Dieu

L'élection de la communauté

L'élection de l'individu

Conclusion

3. Barth et la doctrine de l'apocatastase

Le caractère rationnellement injustifiable du
péché

La menace de l'enfer

Rejet de l'apocatastase

Existence théologique

L'espérance

4. L'article de Balthasar : universalisme chrétien

L'universalisme de Balthasar

1. Des éléments de réponse

Catholicisme : l'unité du plan du salut

Théologie de l'histoire : le Christ et l'histoire humaine

Einsame Zwiesprache : Israël et l'Église

Élisabeth de Dijon et sa mission spirituelle :
une vie dans la foi en la prédestination

Bilan et précision du différend

2. L'amour seul est digne de foi

Le centre de la révélation divine, ou le
principe de *l'Esthétique*

L'amour comme drame divin, ou le principe
de la *Dramatique*

Jugement et espérance

Conclusion

3. Vocation universelle de l'économie
rédemptrice

Création dans le Christ

Le monde dans le Christ

Liberté dans le Christ

Ordre de la création et ordre de la rédemption

Trinité immanente et Trinité économique

Rédemption dans le Christ

Réduction christologique

Arrière-plan trinitaire

Substitution et reprise par dessous

Descensus

Incarnation et Passion

Kénose et immutabilité divine

L'amour plus fort que la mort

La créature "reprise par-dessous"

Samedi saint

L'expérience du Christ

La mort du chrétien et le purgatoire

Le mystère théo-dramatique central

Le dernier mot

Conclusion

1. Convergences

2. Deux points de divergence

Cadence : Puissance œcuménique de Mozart

Balthasar et Mozart : vision de la *Gestalt*

1. Goethe

2. Mozart

3. Mozart, Goethe, Balthasar

Barth et Mozart : la création dans la grâce

1. Le service de la « re-crédation » dans *La Théologie protestante* (1932–1933)
2. La bonté de l'acte créateur dans le tome III/3 de la *Dogmatique* (1950)
3. Le jeu déjà gagné de la grâce divine dans Wolfgang Amadeus Mozart (1956)
4. La musique de Mozart comme parabole du Royaume dans le tome IV/3 de la *Dogmatique* (fin de l'année 1956)

Balthasar et Mozart : le drame toujours présent

1. Le trio des adieux
2. Confession

Vers une vision plus nuancée des différends

Conclusion

Annexe 1 : Confession en faveur de Mozart

Annexe 2 : Interview de Balthasar par Marcel Brisebois

Annexe 3 : E. Przywara, *Christliche Existenz*, pp. 54. 55

Bibliographie