



NOUVELLE REVUE

THÉOLOGIQUE

101 N° 6 1979

La pensée de H.U. von Balthasar. Le second
tome de la «Theodramatik»

Jean-Marie FAUX (s.j.)

p. 875 - 881

<https://www.nrt.be/en/articles/la-pensee-de-h-u-von-balthasar-le-second-tome-de-la-theodramatik-1054>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La pensée de H.U. von Balthasar

LE SECOND TOME DE LA « THEODRAMATIK » *

Si la théologie de Balthasar peut être caractérisée par la volonté de se tenir au centre vivant de la Révélation, qui est le Mystère pascal, il est aisé de comprendre que la dynamique de son œuvre la conduit irrésistiblement de l'Esthétique à la Dramatique. Déjà, à l'intérieur de l'Esthétique, le déploiement du point de vue formel de la Gloire, depuis le premier volume, *Apparition*, jusqu'au dernier, *Nouvelle Alliance*, mène à la mise en évidence de la Croix. Et un écrit mineur comme *Dans l'engagement de Dieu*, brève présentation de l'identité du christianisme, a déjà transposé les thèmes principaux de la théologie de Balthasar dans le registre du drame divin¹. Après les *Prolégomènes* publiés en 1973, les deux volumes du second tome de la *Theodramatik* nous font entrer dans le vif du sujet.

Pourtant, dans cette première partie, le point de vue reste encore formel et d'une certaine façon abstrait. Balthasar a choisi d'articuler la Théodramatique en trois étapes qui reprennent chaque fois la même matière — Dieu et la création, structure et situation du monde et de l'homme, médiation du Christ et sa présence dans l'Eglise, marche de l'histoire —, mais en allant de l'implicite à l'explicite ; en référence à la problématique du théâtre, il les intitule : les personnages (c'est l'objet des deux volumes que nous présentons), l'action (t. III) et le dénouement (t. IV). Il s'agit donc, dans ce tome II, de mettre en scène les personnages sans anticiper sur l'action, mais sans non plus tomber dans une théologie des essences, statique et anhistorique, ce qui serait le plus anti-dramatique des partis. Bien plutôt les personnages sont présentés comme personnages *du drame*, en fonction du rôle qu'ils vont y jouer ; concrètement tels qu'ils sont manifestés par le déroulement de l'histoire du salut connue par la Révélation. L'ouvrage est donc traversé par une sorte de tension entre le formalisme de la démarche qui aborde la réalité par le biais le plus général et la dé-

* H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*. II. *Die Personen des Spiels*. 1. *Der Mensch in Gott*. - 2. *Die Personen in Christus*. 2 vols, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976 et 1978, 22 x 14, 400 et 500 p.

1. Cf. notre note *Gloire et liberté*, dans *NRT*, 1975, 539.

termination totalement concrète du contenu ; ce qui pourrait donner l'impression d'un artifice et constitue certainement une gageure est plus profondément la rigueur d'une méthode conforme à l'objet, c'est-à-dire proprement dramatique, comme si, dès la lecture du rôle et dans la perception de tous les enjeux, on était sans cesse projeté vers le nœud et le dénouement du drame.

En même temps nous retrouvons le mode de pensée typique de Balthasar qui confronte constamment la théologie la plus explicitement catholique avec la réflexion philosophique fondamentale et avec l'horizon le plus large de la pensée (surtout occidentale). Rappelons-nous l'intention de la trilogie Esthétique-Dramatique-Logique que Balthasar construit depuis 1960 : elle veut être une présentation sereine de la réalité chrétienne dans son originalité absolue et sa valeur universelle. Ici plus que jamais, la Révélation en elle-même est reçue et manifestée comme « ce au-delà de quoi rien ne peut être pensé de plus grand ». Mais aussi sa grandeur est sans cesse à la fois requise et soulignée, d'abord par la mise en relief des problèmes fondamentaux de la condition humaine (on trouve en beaucoup d'endroits de cette œuvre une réflexion qu'on peut qualifier de phénoménologique en référence à l'ouvrage ancien *Wahrheit*, traduit en français, sans trahison, *Phénoménologie de la Vérité*) ; ensuite par la confrontation avec les grands types d'explication forgés par les hommes à travers l'histoire pour rendre compte de Dieu, du monde et de leur propre drame : avant le Christ, la pensée mythique que Balthasar valorise plus qu'on ne le fait d'ordinaire, la pensée philosophique dont la théologie chrétienne ne peut ignorer (et n'a effectivement pas négligé) les interrogations radicales ; après le Christ, les divers systèmes de pensée qui, le voulant ou non, dépendent tous du fait chrétien dont ils absolutisent des aspects sans en respecter l'équilibre — le dernier étant le positivisme scientifique dont la naissance est liée à la théologie scolastique (celle d'Ockham, cf. II, 1, p. 223). Le champ culturel ainsi largement ouvert est presque exclusivement littéraire et philosophique (comme à l'accoutumée) ; l'histoire est celle des grandes œuvres et des grandes figures, celle des penseurs et des saints (cf. une réflexion sur la parenté, d'ailleurs très partielle, avec Carlyle, II, 2, 258, n. 13). Un point de vue comme celui de l'histoire sérielle et les dimensions sociales et économiques de l'histoire sont absents, ce qui peut étonner quand il s'agit du drame du monde.

L'allure générale de la démarche et la confrontation constante avec les questions de l'homme et les réponses qu'il essaie d'y apporter donnent à l'œuvre, malgré son caractère dogmatique, une

forte coloration de théologie fondamentale, encore accrue par les nombreuses introductions ou digressions méthodologiques. Relevons en particulier la longue discussion exégétique du problème du Christ au début de la christologie (II, 2, 53-135) et surtout l'introduction du premier volume (II, 1, 20-152), où il est permis de voir comme une théologie dramatique fondamentale. On peut en résumer le contenu dans la défense des deux propositions suivantes : que seul le christianisme prend totalement au sérieux la dramatique de l'existence et que, réciproquement, la Révélation chrétienne ne peut être adéquatement saisie que si elle est exposée comme dramatique en son centre.

Après cette introduction commence la présentation des éléments du drame. La scène où il se joue d'abord, Ciel et Terre, cadre qui fait partie intégrante de la Révélation où, sans perdre sa référence cosmologique, il acquiert un sens plus intérieur en relation avec les personnages et l'action. Puis les acteurs, dans un ordre qui va du plus formel au plus concret. D'abord, tout à fait en général (mais le contenu, rappelons-le, est tout à fait celui de la Révélation et de la théologie) le face à face de la liberté infinie et de la liberté finie (II, 1, 170-288, suivi d'un *excursus* sur le thème « Image et ressemblance de Dieu », 289-305) ; ensuite l'homme, tel qu'il existe concrètement dans ses tensions et ses contradictions, et tel qu'il se comprend avant le Christ, dans le Christ et après le Christ (II, 1, 306-391). Puis vient le médiateur, le Christ, dont est d'abord manifestée la place déterminante dans le drame (II, 2, 23-59) et qui est ensuite étudié pour lui-même dans un regard d'ensemble sur la christologie (53-239). Dans le Christ, en fonction et en dépendance de sa mission, il devient possible de situer les autres « personnes théologiques » : Marie, la femme qui répond et accueille le salut (II, 2, 258-311), l'Eglise en tant qu'elle se rattache au oui de Marie (312-350) et en tant qu'elle rassemble en elle les Juifs et les Païens, — ce qui permet de préciser le statut d'Israël et celui des nations avant que l'Eglise ne soit contemplée comme unité universelle (351-410), l'individu (*der Einzelne*) dans l'Eglise et dans le monde (411-424). Une section est encore consacrée aux anges et aux démons (427-462). Et la présentation des personnages se termine par celui qui à la fois est au-dessus du jeu, le mène, s'y engage et l'accomplit, le Dieu Trinité (463-489).

L'idée centrale est celle-ci : c'est seulement dans le Christ, Verbe incarné comme *unus de Trinitate*, que l'homme devient personne et personnage (le même mot recouvre les deux choses en allemand, de sorte que la réflexion théologique sur la personne évangé-

constamment et tout simplement le cadre dramatique). C'est seulement dans le Christ qu'une rencontre est possible entre Dieu et l'homme. En dehors du christianisme, ni la liberté infinie, au sens propre d'une disposition personnelle, n'émerge des approximations du mythe et des interdictions de la philosophie, ni la liberté finie ne peut prendre consistance, en l'absence (ou dans l'ignorance) d'une invitation de la liberté infinie à l'intériorité réciproque (présentie toutefois par la Stoa et par Plotin). La barrière de la réciprocité impossible est surmontée par le paradoxe christologique qui, sans mélange des libertés, fait habiter la liberté infinie dans la liberté finie et s'accomplir la liberté finie dans la liberté infinie, sans que celle-ci doive se perdre dans le Fini ni la liberté finie dans l'Infini (II, 1, 181-182). En Jésus-Christ est nouée la relation de Dieu et de l'homme ; ainsi il n'est pas seulement l'acteur principal du drame, mais sa condition de possibilité. L'homme est créé pour cet accomplissement, qui lui reste pourtant inaccessible ; Balthasar applique ici la doctrine traditionnelle de l'image et de la ressemblance : l'homme sujet spirituel créé à l'image de Dieu reçoit par grâce sa véritable destination dans la vie divine trinitaire.

La personne du Christ est donc le nœud où tout tient ensemble. La christologie est ici développée selon le fil conducteur de la mission (cf. II, 1, 20-33, dans l'introduction, une déduction de la mission à partir de la figure, correspondant au passage de l'Esthétique à la Dramatique). On est amené à cette idée par une confrontation serrée de l'exégèse et de la dogmatique concernant le Christ. L'exégèse, dans tous ses essais d'explication du phénomène Jésus, se heurte au problème eschatologique ; ce fait doit empêcher les théologiens de revenir en deçà de la pensée du Nouveau Testament (Paul et Hébreux surtout) qui reconnaît que Jésus est mort « pour nous ». En éclairant l'un par l'autre ces deux faits qui résistent aux réductions, l'attente apocalyptique et la substitution rédemptrice, Balthasar dégage l'idée de mission. Jésus s'identifie à sa mission, mieux : il l'est, identiquement. Il est même la mission par excellence à laquelle toute élection, toute mission dans l'histoire se rattache. L'accomplissement de sa mission par sa mort et sa résurrection est aussi l'accomplissement eschatologique de l'histoire du monde et c'est à partir de ce point que s'éclairent les problèmes de l'eschatologie biblique. De même l'idée de mission fournit un biais simple, coupant court à beaucoup de fausses questions, pour approcher le mystère de la conscience de Jésus. Comme Dieu et comme homme, il est tout simplement et à tout instant le Fils tourné vers le Père et envoyé par lui et qui ne fait pas autre chose que ce que le Père lui prescrit.

Passant enfin d'une « christologie de la conscience » à une « christologie de l'être », Balthasar rencontre directement le problème de la Personne du Christ. C'est, note-t-il, un problème strictement théologique. Le concept de personne a été élaboré en fonction et en vue de la doctrine christologique et trinitaire, et on peut en faire l'économie bien plus longtemps qu'on ne le croirait (l'usage « émancipé et irréfléchi » qu'en fait notre époque post-chrétienne ne doit pas nous tromper). Le sujet spirituel ne devient personne que par un appel de Dieu qui lui dit qui il est et le charge d'une mission. Et cela est arrivé une fois pour toutes et de façon archétypique pour tous, en Jésus-Christ, le Verbe incarné, qui est ainsi la personne par excellence. Dans les problèmes spéculatifs difficiles que soulève le mystère de l'Incarnation et de l'unité du Christ, problèmes que l'histoire n'a pas peu embrouillés, la définition de la personne par la mission apporte un principe d'intelligibilité simple et central. En même temps enfin une christologie de ce type renvoie nécessairement au mystère trinitaire dans lequel elle s'enracine et elle ouvre le champ à l'existence des autres « personnes théologiques ».

Le mystère trinitaire tient une grande place dans cette première partie de la Théodramatique, — et bien avant le dernier chapitre qui lui est explicitement consacré. Le mystère le plus incompréhensible est manifesté comme la condition de possibilité des autres mystères — la création, l'Incarnation rédemptrice, l'Eglise, l'existence chrétienne — et comme leur ultime principe d'intelligibilité. Du même coup apparaît aussi comment le Dieu trinitaire est impliqué ou plutôt s'implique dans l'histoire et comment le drame du monde devient réellement le drame de Dieu.

Les pages consacrées au rôle de l'Esprit retiendront l'attention. Très attentif aux données de l'Ecriture, spécialement de saint Jean, Balthasar est amené à distinguer deux aspects de l'Esprit. Son rapport au Fils n'est pas le même dans le *status exinanitionis* de celui-ci qu'après sa résurrection. L'Incarnation, la kénose du Fils inverse en quelque sorte l'ordre des processions trinitaires. Le Verbe incarné est conçu du Saint-Esprit, qui exerce une médiation d'échange entre le Père et le Fils. C'est là qu'apparaît le second aspect de l'Esprit : il n'est pas seulement l'accord du Père et du Fils en tant que procédant de leur commune spiration, il est aussi leur différence dans l'unité et leur unité dans la différence. En vertu de cet aspect, dans l'économie de l'Incarnation rédemptrice, l'Esprit assume la fonction de proposer au Fils obéissant la volonté du Père sous la forme d'une règle inconditionnelle qui, dans la Passion, devient même inexorable. Après la résurrection, le Fils

aussi dans son humanité, envoie l'Esprit, mais, dans sa kénose, c'est sous la conduite de l'Esprit qu'il accomplit sa mission (cf. II, 2, 167-175 et 476-479).

Le champ pour les autres « personnes théologiques » est ouvert par la possibilité de leur inclusion dans le Christ. La prémisse est rigoureusement appliquée : il n'y a de personne que là où retentit un appel, et comme toute mission est issue de la mission unique et universelle du Christ et lui est ordonnée, il n'y a de personne que par et dans la mesure du rattachement au Christ. Sous le titre général : *la Réponse de la femme*, nous retrouvons ici la mariologie et l'ecclésiologie étroitement liées, telles que Balthasar les a déjà développées en maints endroits, principalement dans l'article fondamental « Wer ist die Kirche ? » (dans *Sponsa Verbi*, Einsiedeln, 1960, p. 148-202).

Si le chapitre consacré, au terme du second volume, à la personne individuelle tient peu de place, c'est que ce qu'elle est en elle-même a déjà été exposé longuement auparavant : dans le premier volume, la liberté créée devant l'infinie liberté de Dieu et l'homme en face du Christ ; dans le second, la personne constituée par l'élection-vocation-mission dans le Christ. Reste à voir la situation de l'individu comme tel, comme seul et responsable. Arraché à l'existence individuelle et mis en communion d'Eglise par son rattachement au Christ, il est présence de l'Eglise, laquelle « consiste » dans les « uniques » qui suivent l'unique Christ.

A l'inverse d'Israël, les nations, estime Balthasar, ne sont pas comme telles des « personnes théologiques » ; elles se trouvent sous une providence générale surnaturelle de Dieu, mais dans leur singularité elles n'ont, avant l'appel du Christ, aucune mission ni personnalité propre, et même après cet appel elles n'en reçoivent une que dans l'unité de l'Eglise. En vertu de cette position, cohérente avec l'ensemble de l'œuvre et qui paraît solidement fondée dans l'Ecriture, Balthasar récuse la valorisation des religions non chrétiennes en tant que telles comme médiations de l'économie de la grâce. Le refus est peut-être trop radical, car s'il est vrai que la Révélation « juge » les religions et marque leur fin, ne peut-on pas dire aussi qu'elle les « sauve » en justifiant leur intention véritable (si mêlée que soit celle-ci et nécessaire la conversion) ? Et s'il n'y a pas, en dehors du peuple élu, de « figure » du Christ, les religions ne contiennent-elles pas des « semences » du Verbe et des « ombres » de la Vérité ? Il faudrait préciser le statut théologique de ces « ombres » ; c'était, nous semble-t-il, le sens des essais tentés par K. Rahner et ses disciples et qui sont discutés dans cette section (II, 1, 376-384), un effort théologique nécessaire

pour que l'Eglise missionnaire puisse considérer avec soin et respect (p. 384) la multiplicité des peuples et des cultures.

Ce long compte rendu ne saurait donner qu'une vision incomplète et sommaire de cette œuvre grandiose : incomplète parce que beaucoup de thèmes et de développements importants n'ont pu être mentionnés, sommaire parce qu'il est impossible de rendre la richesse et les nuances de la pensée. Le lecteur un peu familiarisé avec l'œuvre de Balthasar retrouve ici dans une ordonnance imposante (comme en une *Summa*) les grands thèmes de sa pensée, mais en même temps chaque section apporte sa surprise, un éclairage nouveau, un approfondissement inédit, un rapprochement qui ouvre soudain des horizons insoupçonnés. Cette première étape laisse déjà percevoir clairement, dans la droite ligne de l'Esthétique, ce que peut être une Dramatique théologique. La Révélation chrétienne y est manifestée comme « ce au-dessus de quoi rien ne peut être conçu de plus grand », non plus seulement d'un point de vue purement théocentrique, en tant que l'Amour divin qui se glorifie lui-même, mais à l'intérieur de cet Amour, d'un point de vue christo-ecclésio-anthropo-logique, en tant que la « réciprocité impossible » de l'Amour, accomplie au-delà de toute espérance et par-dessus l'abîme du désespoir, par la mort et la résurrection de Jésus-Christ. « Et quand désormais le champ de l'action dramatique va s'ouvrir, nous pouvons avoir la ferme confiance qu'aucun Abîme n'est plus profond que Dieu qui contient tout, il se contient lui-même et en lui tout le reste » (p. 486).