NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

97 N° 6 1975

Gloire et liberté. Sur quelques publications récentes de H.U. von Balthasar

Jean-Marie FAUX (s.j.)

p. 529 - 541

https://www.nrt.be/fr/articles/gloire-et-liberte-sur-quelques-publications-recentes-de-h-u-von-balthasar-1167

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Gloire et liberté

SUR QUELQUES PUBLICATIONS RÉCENTES DE H. U. VON BALTHASAR

Sans négliger de signaler d'autres ouvrages récents moins considérables — mais point mineurs pour autant —, cette note bibliographique voudrait se concentrer d'abord sur quatre grands livres : les deux derniers volumes de *Herrlichkeit* (III, 2,1 et III, 2,2) : *Alter Bund,* dont la traduction française a été récemment publiée, et *Neuer Bund,* dont la traduction, depuis longtemps prête, ne peut plus tarder à paraître ; l'étude sur le *Mystère pascal,* publiée en allemand puis en français dans la dogmatique *Mysterium salutis,* et enfin les *Prolegomena* de la *Theodramatik,* avec lesquels l'œuvre théologique de Balthasar prend un nouvel essor [1].

1. — Le propos de *Herrlichkeit, La Gloire et la Croix,* est connu : déployer une esthétique théologique, c'est-à-dire une théologie du point de vue du troisième transcendantal : la beauté, la beauté de Dieu ou son éclat propre étant sa Gloire par laquelle il se fait reconnaître lui-même [2]. L'ouvrage, commencé par une sorte de théologie fondamentale qui manifestait la figure unique de la Révélation de la Gloire et l'originalité absolue de la foi chrétienne qui y correspond, continué par une série de douze monographies présentant des types de théologies, se termine, au niveau de la théologie dogmatique, par l'étude du contenu réel de la Gloire de Dieu manifestée dans le monde et dans l'histoire du salut. Le lecteur français est privé du monumental premier volume de cette partie, *Im Raum der Metaphysik (Dans le champ de la métaphysique),* ouvrage essentiel pour la compréhension de la théologie de Balthasar, en particulier dans sa confrontation avec les grands courants de la pensée contemporaine, et capital pour l'intelligence de la pensée occidentale tout court [3].

D'autre part, l'auteur lui-même a renoncé au projet de rassembler sous le titre d'*Oikoumenè* (III, 3) l'élaboration théologique du thème de la Gloire dans les diverses branches du christianisme. Les deux volumes qui ont pour objet la Révélation biblique devaient, pour prendre leur relief, être replacés sur le fond de cet ample développement culturel, qui comprend toute l'histoire de

---

1. *Herrlichkeit.* Eine theologische Ästhetik, III, 2,1 : *Alter Bund,* Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1966, 540 p. ; en français : *La Gloire et la Croix.* Les aspects esthétiques de la Révélation. Vol. III. *Théologie. L'Ancienne Alliance,* coll. Théologie, 82. Paris, Aubier, 1974, 388 p. — *Herrlichkeit, ...,* III, 2,2 : *Neuer Bund,* Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1969, 540 p. — *Mysterium Pascale,* dans *Mysterium Salutis.* Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, III, 2, ch. 9, p. 133-226 ; publié à part : *Theologie der drei Tage,* Einsiedeln, Benziger, 1969, 202 p. ; en français : *Le mystère pascal,* dans *Mysterium salutis.* Dogmatique de l'histoire du salut, t. 12, Paris, Cerf, 1972, p. 9-275. — *Theodramatik* I., *Prolegomena.* Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1973, 622 p.

2. Voir les comptes rendus : *La Gloire et la Croix,* I, dans *NRT,* 1968, 704-705 ; II, 1 (Styles), 1969, 1109-1110, et notre article *Un théologien : H. U. von Balthasar,* dans *NRT,* 1972, 1009-1030.

3. *Herrlichkeit.* III, 1, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 998 p. Au sujet de la non-traduction de ce volume, voir la « remarque préliminaire » au début de *La Gloire et la Croix,* III, *Ancienne Alliance,* p. 11. — Toutefois, nous venons de l'apprendre, la collection Théologie se dispose à faire paraître cette traduction.

l'esprit, au moins en Occident. Ils ne perdent pas leur valeur pour être pris isolément. Ils sont en tout cas le noyau [4].

L'Ancienne Alliance se défend d'être une théologie de l'A.T. ; « (le livre) ne contient pas plus qu'une monographie sur le concept de « gloire de Dieu », ... (il) constitue une réponse à la question suivante : quel trajet le concept de *kabod Yahweh* doit-il avoir parcouru, pour pouvoir apparaître, dans le N.T., chez Paul et chez Jean comme gloire (*doxa*) du Christ et de Dieu ? » (p. 355). Encore ne faut-il pas se laisser tromper par le terme « concept » ici employé. Il s'agit moins d'analyser un concept et d'en poursuivre le développement à travers l'histoire littéraire que d'apercevoir la réalité que le mot ou le chiffre « gloire » désigne tout au long de la Révélation de l'Ancien Testament (cf. p. 20 et *Neuer Bund,* p. 10).

Dans les théophanies, en particulier au Sinaï, le Dieu vivant se rend présent aux hommes dans la propre sphère qu'ils habitent, la sphère du sensible. Mais cette manifestation reste dialectique (cf. la révélation du nom divin dans l'épisode du Buisson ardent, *Ex 3*) ; Dieu se donne à connaître et, en même temps, il se dérobe à la connaissance ; il est à la fois ténèbre et super-clarté.

Cependant, à travers cette dialectique mouvante des indices, le Je divin prend peu à peu consistance concrète, comme le Seigneur de l'alliance, dont les propriétés sont révélées dans l'histoire qu'il noue avec son peuple. Du *kabod* abstrait (c'est-à-dire général, formel) et sensible (dans les théophanies) on passe au *kabod* concret et personnel de Quelqu'un qui est reconnu dans la continuité d'une tradition ; la gloire se charge de tout le contenu de l'alliance : grâce, justice, fidélité, miséricorde et, dans le Deutéronome, amour.

Ce processus d'intégration progressive de la réalité de Dieu sous le chiffre de la gloire (comme ce qui lui est absolument propre, la divinité même de Dieu, cf. p. 13) est en même temps un processus de communication : Dieu se révèle au peuple, il « ouvre son propre domaine de vie à son image humaine » (p. 355) ; c'est seulement dans l'instauration de l'alliance que la gloire de Yahweh devient concrète.

Mais l'alliance, qui dans son origine est unilatérale, pure élection sans mérite de l'élu, est pourtant aussi bilatérale : elle requiert la réponse de l'amour sans réserve. La plus parfaite — la seule parfaite — expression de cette réponse est la louange d'Israël, telle qu'elle est conservée dans les Psaumes : « la justesse de sa louange ne peut pas être formellement dépassée par le N.T. » (p. 181). Mais comme expression de l'exacte attitude de la créature devant Dieu, cette prière est démentie par l'histoire : l'histoire de l'alliance est celle de l'infidélité d'Israël, qui ne peut pas supporter le caractère unique de son rapport avec Dieu et de l'exigence que celui-ci comporte : il se détourne vers d'autres dieux. Arrive un moment où l'infidélité d'Israël atteint la limite du supportable et la question se pose si l'alliance rompue pourra malgré tout subsister en raison de la grâce. « Si les impies « concluent un pacte avec le shéol » (*Is 28,* 15 ; *Sg 1,* 16), Dieu voudra-t-il se risquer dans quelque chose de ce genre ? Toute sa gloire ne disparaîtrait-elle pas fatalement s'il acceptait de se compromettre avec le contraire de soi-même (p. 193) ? »

---

4. La théologie de Balthasar a fait l'objet d'un séminaire de l'Institut d'Etudes Théologiques de Bruxelles de février à juin 1973 ; ce séminaire a utilisé les deux derniers volumes de *Herrlichkeit.* Le dossier ronéotypé de ce séminaire (*Gloire et Croix,* séminaire von Balthasar, environ 280 p.) peut être obtenu à l'adresse de l'Institut, rue du Collège Saint-Michel, 60, B-1150-Bruxelles. Notre article *Retour au centre. La théologie de H. U. von Balthasar,* dans *Catéchistes,* n° 97, janvier 1974, 133-160, reprend les conclusions de ce travail.

C'est pourtant ce qui va arriver et où apparaît l'extrême mobilité (*Bewegtheit*) de Dieu, « fondée sur son inconcevable liberté intérieure en vertu de laquelle il peut tout ce qu'il veut » (p. 194).

Dieu pénètre en quelque sorte lui-même dans l'histoire de l'homme pécheur pour la reprendre par lui-même et la conduire de façon inespérée à son accomplissement. « Là où l'homme a défailli, l'histoire de l'alliance avec Dieu devient une histoire de l'alliance de Dieu avec lui-même » (p. 193). Pour préparer la réalisation de cette histoire, qui n'adviendra qu'en Jésus-Christ, Dieu ... « en des hommes élus ... veut se construire un escalier qui le fera descendre jusque dans les ténèbres de l'absence de Dieu. Un escalier fait d'obéissance » (p. 193). Sous ce titre : l'Escalier de l'obéissance, Balthasar présente, dans un admirable chapitre, la mission des grands prophètes, médiateurs entre Dieu et le peuple, expropriés de leur propre existence pour faire place à la Parole que Dieu incarne en eux, et en même temps, dans une autre face de l'expropriation, chargés, par leur solidarité avec leurs concitoyens, de tout le poids de la misère et du péché du peuple. La dernière figure, la plus transparente, est le « Serviteur de Dieu ». « C'était nos souffrances qu'il supportait et nos douleurs dont il était accablé » (*Is 53,* 4).

Pourtant, la lignée des prophètes ne se continue pas historiquement jusqu'au seuil du N.T. (où elle aura son dernier et « plus grand » surgeon, en Jean le Baptiste ; cf. *Mt 11,* 11) ; entre l'époque des grands prophètes et celle du Christ, entre le moment où la gloire quitte le temple (*Ez 9,* 3 ; *10,* 18 ; *11, 22*) et son retour attendu pour les temps messianiques (*Ez 43, 2* s.), s'étend « la longue pénombre ». On parle beaucoup de la gloire, dans les espérances messianiques (la gloire en avant), dans l'apocalyptique (la gloire en haut), dans la littérature de sagesse (la gloire par anticipation), mais en réalité la gloire de Dieu est profondément voilée et les efforts passionnés pour l'atteindre sont le signe de sa privation. Balthasar décrit avec beaucoup de force l'aporie de l'A.T., telle qu'elle éclate dans la période post-exilique, et le dénuement de l'homme biblique devant la barrière du péché et de la mort. Sa fidélité, habitée par une muette espérance, subsiste dans l'événement du langage (la loi) et l'événement du sang (le culte). Mais les chemins de l'A.T. ne montreront leur convergence que dans le point d'unité, donné, de façon absolument gratuite, en Jésus-Christ.

Le point de vue de Balthasar parlant de l'A.T. n'est pas celui d'un juif, encore moins d'un historien des religions ; il n'est pas non plus la lecture toute simple et immédiate que le chrétien fait de l'A.T. comme de son bien propre, dans l'unité de la foi et de la prière. Par rapport à une tendance courante dans la catéchèse et la théologie depuis qu'on a redécouvert l'A.T. et qui souligne unilatéralement la continuité des thèmes bibliques, la présentation de Balthasar met à nu l'originalité absolue de l'A.T., dans le contraste de sa grandeur — car il révèle avec une exactitude parfaite la situation de l'homme pécheur devant le Dieu de sainteté — et de sa détresse — car il ne peut absolument pas réaliser lui-même la réconciliation. La lumière est chrétienne, elle est celle qui motive le jugement, théologiquement inattaquable, en deçà de toute polémique, des écrivains du N.T. : Paul, l'auteur de l'Epître aux Hébreux, Jean et même, en dépit des apparences, Matthieu (cf., à côté de *Mt 5,* 17-19, *Mt 9,* 16-17). Sous la lumière du Christ, Balthasar a découvert dans l'A.T. l'homme encore privé du Christ. Nous verrons plus loin que cette détermination de l'originalité de l'A.T. n'est pas sans lien avec la préoccupation apologétique de l'auteur et son jugement sur notre époque, où l'influence de ce qu'on peut appeler un néo-judaïsme est prépondérante. Pour l'instant, bornons-nous à noter combien cette vision, à la fois existentiellement dramatique et théologiquement radicale, de l'A.T. donne son plein relief à l'événemen du Christ.

2. — La tâche de l'auteur qui veut faire apparaître la réalité de la gloire dans le Nouveau Testament est encore incomparablement plus difficile que lorsqu'il s'agit de l'Ancien. « Celui-ci se déploie dans une histoire que l'on peut parcourir au long des siècles, celui-là ramasse tout dans le plus petit espace de temps, au milieu duquel en outre se place cette rupture que l'on peut, d'après la chronologie extérieure, délimiter en l'appelant le *Triduum mortis* mais qui intrinsèquement énonce une fin du temps et un nouveau commencement » (p. 9) et transforme aussi radicalement la situation de celui qui contemple. Moins que jamais il peut être question d'une analyse de concept, et même le chiffre « gloire » doit momentanément rester en arrière pour permettre d'atteindre sans la fausser la réalité qui va s'exprimer en lui. C'est pourquoi, avant la seconde partie *(Vidimus gloriam eius)*, qui déploie tout le contenu de la gloire du Christ et de Dieu dans la polyphonie des écrits du N.T., et la 3e *(In laudem gloriae)*, qui décrit l'appropriation de la gloire dans les chrétiens, Balthasar consacre une première partie (*Verbum Caro factum)* à ressaisir dans son jaillissement originel l'événement du Christ, où tout le poids (le *kabod*) de Dieu est rendu présent avec une simplicité et une évidence imprévisibles.

Il faut renoncer à détailler ici le contenu de ces chapitres, où sont reprises, sous une forme extrêmement dense, parfois difficile, souvent très belle, un grand nombre de questions essentielles de la théologie du N.T. et de la théologie chrétienne tout court. Le deuxième chapitre, *Ortsbestimmung* (ou « Compositio loci »), notamment, dégage les dimensions originales de la Révélation chrétienne, dont le centre est le silence de la mort du Verbe et la nouveauté absolue de la Résurrection, et dont le sujet qui la reçoit est encore le Christ et, avec lui, dans l'unité d'un vis-à-vis d'amour, l'épouse Eglise. Dans un raccourci vertigineux, tous les problèmes concernant la Tradition, l'Ecriture, l'Eglise et la théologie sont ici parcourus et dûment situés. Pour l'économie de l'ensemble de l'œuvre, il est plus important d'apercevoir de quelle manière le Christ est manifesté dans le N.T. Au point de départ du kérygme et de toute la composition du N.T., il y a la force impressive, inaliénable, de la revendication ou prétention de Jésus de Nazareth [5]. Celui-ci s'identifie à la Parole avec une souveraine simplicité ; par ses paroles et par ses actes, il apparaît comme ayant autorité *(exousia)*. Mais cette prétention souveraine est unie à la pauvreté de la chair, qui implique la solidarité avec tous les pauvres, et singulièrement avec les pécheurs ; qui débouche aussi dans l'abandon, la livraison de soi à la volonté du Père. Revendication, pauvreté et abandon tracent, tous trois, à des profondeurs différentes, une ligne qui conduit directement à la mort : conséquence inévitable d'une prétention inadmissible, vulnérabilité de celui qui partage le destin de l'homme et se livre aux libertés, révélation suprême de l'amour trinitaire. Un mot-clé dans ces chapitres est le vieux mot allemand *Wucht,* difficile à traduire : proche du sens primitif de *kabod,* il exprime un poids, une énergie, une force qui pèse, presse, fait violence. Toute l'urgence de Dieu, l'irrépressibilité de Dieu quand, par Jésus, il fait définitivement irruption dans l'histoire des hommes.

La manifestation suprême de la gloire de Dieu a lieu dans son contraire, ou plutôt dans ce que nos esprits et nos cœurs d'hommes perçoivent irrésistiblement comme son contraire : l'abandon de la croix et de la mort. Comme on le sait, une caractéristique de la théologie de Balthasar est de donner une

---

5. Sur ce point, dans le dossier cité à la note précédente, l'étude de J. Rouwez, « L'existence de Jésus-Christ, comme Parole de Dieu »,

importance capitale, non seulement à la mort sur la croix, mais à l'être-mort de Jésus, à ce mystère que la Tradition recouvre en partie par l'article de la descente du Christ aux Enfers. Ce qui est concentré ici en une vingtaine de pages est développé plus systématiquement dans *Mysterium paschale* ; nous y reviendrons un peu plus loin.

A partir de ce centre, le poids de la présence du Verbe de Dieu au cœur de l'histoire, culminant dans le grand cri de la croix, suivi du silence du tombeau, après quoi tout renaît dans une nouveauté proprement divine — à partir de ce centre Balthasar peut reconnaître dans tout le Nouveau Testament le rayonnement de la gloire. Le chemin suivi part de la dernière et plus achevée théologie néotestamentaire, celle de Jean, pour y mettre en relief pour ainsi dire le « cérémonial » trinitaire de la glorification, où le Fils ne cherche pas sa gloire (*Jn 8,* 50), mais où le Père glorifie le Fils (*Jn 13, 32*), où l'Esprit du Père et du Fils, produit de l'amour réciproque, assume à son tour la présentation efficace de cet amour au monde : « l'Esprit me glorifiera »... (*16,* 14), jusqu'à ce qu'en vérité, à un degré insoupçonnable pour l'A.T., dans l'existence des chrétiens, le Fils soit « glorifié en eux » (*Jn 17,* 10). A l'intérieur de ce point de vue englobant, l'inventaire peut être entrepris du « contenu de la gloire » : « Nous allons tenter de recueillir la richesse (*die Fülle*) contenue dans le chiffre *doxa* » (p. 245). C'est ce chapitre qui se rapproche le plus d'une monographie sur le thème de la gloire, avec son multiple chatoiement d'expressions (épiphanie, image, transformation, lumière, mais aussi la surabondance de la grâce et de la justice de Dieu, telle qu'elle apparaît surtout dans la doctrine paulinienne du salut). A partir de ce déploiement, Balthasar revient encore en arrière dans une présentation moins thématique, plus génétique en quelque sorte, des théologies néotestamentaires — les Synoptiques, puis Paul et enfin Jean, une nouvelle fois — qui, si on les prend selon leur équilibre complet, ne manifestent la gloire que dans l'obscurité (*Verborgenheit*) : Vie cachée, Pâques cachée, Amour caché. Dieu est incompréhensible et plus il s'offre à notre esprit qui comprend, plus grandit son mystère incompréhensible. Seulement — et c'est une vérité sur laquelle Balthasar ne cesse de revenir — cette incompréhensibilité n'est plus ici celle de la théologie négative, encore formelle, mais le résultat positif inépuisable de la théologie la plus concrète de toutes, qui accueille la Révélation de l'Amour divin, ce que Paul appelle « la folie de Dieu » dans la croix du Christ (*1 Co 1,* 25 ; cf. p. 296) [6].

Sous l'englobant de l'échange trinitaire s'inscrit aussi la troisième partie du livre qui décrit le « *doxazein* » néotestamentaire, la gloire rendue par l'homme au Père et au Fils, qui est proprement l'œuvre de l'Esprit, l'appropriation de la vie trinitaire dans l'existence expropriée du croyant. Ici encore il faut renoncer à inventorier le détail de ce qui constitue une véritable somme de l'existence chrétienne selon le N.T. « Dieu nous donne dans le Fils les deux choses : l'expression totale de Lui-même et la quintessence de notre être reconnu dans son authenticité. Afin que l'amour — même l'amour entre Dieu et l'homme — puisse se développer conformément à sa loi propre, sans écrasement de l'homme, dans la paix et la joie de son consentement libre, mais pourtant avec la force, non seulement de lui garantir l'amour absolu mais encore de

---

6. Sur ce point, voir aussi parmi les œuvres récentes : *Points de repère* [signalé *infra,* note 19], ch. 3, Le Dieu inconnu, p. 28-30 ; et *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik,* dans W. Beierwaltes, H. U. von Balthasar, Alois M. Haas, *Grundfragen der Mystik,* coll. *Kriterien,* 33, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1974, p. 67-68 (repris dans *Pneuma und Institution* [signalé *infra,* note 191, p. 321).

le lui remettre, la condition préalable est, du côté de Dieu, la Trinité immanente, du côté de l'homme, la disponibilité à se laisser désapproprier dans le domaine de l'amour désapproprié. Cette disponibilité s'appelle la foi » (p. 375).

Ainsi l'affirmation de principe initiale, que l'homme est créé pour la gloire de Dieu et racheté par elle et pour elle, s'est remplie peu à peu de son contenu concret qui est l'amour trinitaire et crucifié, pénétrant jusqu'au cœur de la réalité humaine pour assumer réellement l'homme dans cet amour. L'option de l'esthétique théologique, d'une théologie du point de vue de la gloire, s'avère capable de rendre compte dans leur juste équilibre de tous les aspects de la Révélation et en particulier de la grandeur de l'homme. Le projet de la grande œuvre qui s'arrête ici naissait, comme l'auteur l'a confié (dans *Rechenschaft,* 1965, p. 27), du désir de prendre du champ par rapport aux confrontations, toujours précaires, avec la pensée de notre époque et de tenter un exposé serein du contenu de la Révélation, de « ce qu'il y a d'inépuisable dans le christianisme, dans une image en quelque façon exhaustive » (*ibid.*). Le projet complet est de montrer comment la Révélation chrétienne remplit tout l'horizon de l'Etre et de ses transcendantaux ; il fallait commencer par le troisième transcendantal, celui qui correspond à la perception première et est en même temps « la propriété ultime, englobante de l'être, son ultime et mystérieuse force de rayonnement, la beauté » (*La Gloire et la Croix,* I, 17). Au terme de la première partie de la trilogie, il faut reconnaître que la promesse a été tenue et que la beauté propre de la Révélation, son « évidence objective », l'éclat de Dieu dans la figure de Jésus-Christ, nous ont été manifestées avec une exceptionnelle transparence, la « forme interne » propre à la théologie de Balthasar [7] épousant avec une exceptionnelle fidélité l'équilibre même et, pour ainsi dire, le relief « stéréophonique » du N.T. En même temps, et à cause même de cette fidélité, le mouvement de l'ensemble de *Herrlichkeit* (de la théologie fondamentale à la théologie dogmatique) et le contenu du dernier volume ont concentré la pensée sur le Mystère pascal de Jésus « livré pour nos péchés et ressuscité pour notre justification » (*Rm 4,* 25) et ainsi ouvert la voie à la seconde partie de la trilogie, la dramatique théologique. Avant d'aborder celle-ci, il nous faut rendre un compte plus précis de la « théologie des trois jours ».

3. — Publiée dans le cadre de *Mysterium salutis,* Dogmatique de l'histoire du salut [8], l'étude sur le *Mystère pascal* se présente sous une forme plus méthodique, plus scolaire que tout autre ouvrage de Balthasar, sans perdre toutefois la densité de la pensée et la richesse du style. Les esprits systématiques seront heureux de trouver exposée pour elle-même la pensée de l'auteur sur des mystères qui sont, on le sait, au centre de tous ses livres, en particulier sur le Mystère du Samedi saint [9]. Le plan de l'étude est simple : un premier chapitre montre la place centrale de la Passion dans le christianisme : selon l'Ecriture et la Tradition — et bien au-delà ou en deçà des différences d'accent entre l'Orient et l'Occident, ou entre les courants spirituels et les écoles de théologie —, l'Incarnation est ordonnée à la Passion ; ce chapitre contient notamment un exposé nuancé et vigoureux de la doctrine de la kénose du Christ. Le deuxième chapitre est une réflexion sur ce que *Neuer Bund* appe-

7. Selon l'expression de *La Gloire et la Croix,* II, 1 (Styles), p. 25.

8. Le P. L. Renwart a rendu compte de l'édition française de ce volume dans *NRT,* 1973, 1161.

9. Cf. la remarque de H. de Lubac : « Un mot définit (la spiritualité de Balthasar) : c'est une spiritualité du Samedi saint » (« Un témoin du Christ dans

lait « le silence au centre de la Parole », sur le fait que le hiatus de la mort du Verbe se trouve être le « lieu » central et culminant du salut, de la révélation et de la théologie et sur les conséquences qui en découlent pour la conception même de la théologie. Enfin les trois derniers chapitres sont consacrés successivement aux mystères du Vendredi saint (Vers la croix), du Samedi saint (Parmi les morts) et de Pâques (Je vais au Père). L'originalité de cette théologie, par rapport aux courants dominants de la théologie classique (mais pas par rapport à l'Ecriture elle-même ou à la plus ancienne Tradition), c'est qu'au lieu de prendre « pour thèmes des notions abstraites, telles que « rédemption » et « justification », etc., (elle) se donne pour objet principal le *Concretissimum* personnel de l'Homme-Dieu souffrant « pour moi », « pour nous », descendant aux enfers et ressuscitant » (p. 41). Et dans cette séquence l'apport vraiment neuf de Balthasar est, par son contenu et par l'importance qui lui est accordée dans l'équilibre du dogme chrétien, le mystère de l'être-mort de Jésus-Christ. Il importe de noter ici les traits essentiels de cet enseignement.

On pourrait tout d'abord contester l'importance donnée à un événement dont le N.T. parle à peine : « il a été enseveli ». L'article du Symbole : « il est descendu aux Enfers » [10] s'accroche à deux versets de la première Epître de Pierre (*1 P 3*, 19 et *4*, 6). Mais ce silence est naturel, quand il s'agit de la mort, et la discrétion de l'attestation, qui n'enlève rien à sa fermeté, ne fait que lui donner plus de portée. Jésus mourut réellement, il a été mort ; or ceci n'est pas « un événement partiel, mais un événement affectant l'homme tout entier », et qui consiste en tout premier lieu dans l'abandon de toute activité spontanée (cf. p. 139-140). Balthasar est soucieux de remonter en deçà des constructions qui remplissent le temps de la mort du Christ par toutes sortes d'activités dans l'au-delà. Le contenu de la mort de Jésus est à comprendre sur le fond de la conception vétérotestamentaire : le schéol comme état éprouvé (l'idée d'une mort « fin de tout » est une idée moderne) d'éloignement, de non-vie, de privation de Dieu — radicalisée à la lumière du Christ, qui fait apparaître le lien du péché et de la mort et donne à celle-ci ratifiant celui-là le caractère d'une aliénation définitive par rapport à Dieu. C'est dans ce schéol « que n'éclaire aucune lumière rédemptrice » que Jésus entre par sa mort et il est aussi le seul à mourir de cette mort-là, puisque de lui provient « toute la lumière rédemptrice. Et il peut la communiquer parce qu'il y renonce pour les autres » (p. 165). Désormais (d'un « désormais » qui est évidemment aussi rétrospectif, c'est le sens même du *théologoumenon* de la prédication aux morts, *1 P 4*, 6), toute mort est précédée et mesurée par celui qui est mort et ressuscité pour tous. Ainsi apparaît la portée du dogme du Samedi saint pour le salut de l'humanité. Si ce cœur de la théologie de Balthasar lui a été dévoilé à travers l'expérience mystique d'Adrienne von Speyr, il est venu éclairer et ouvrir à l'espérance le problème qui est sous-jacent à toute son œuvre depuis *Apokalypse der deutschen Seele*, celui de la liberté de Dieu et de la liberté des hommes. Dans sa formulation la plus radicale, qui pointe à travers toute la complexité de l'histoire culturelle et spirituelle de notre monde, cette question se poserait de la façon suivante : « Comment Dieu a-t-il pris le risque de créer des libertés humaines qui peuvent se révolter contre lui et aller à leur perte ? Est-il définitivement impuissant devant leur

10. « Théologiquement, préparée depuis longtemps et employée par les semi-ariens (Sirmium 359), l'addition *descendit ad inferna* apparaît pour la première fois dans l'explication du symbole d'Aquilée par Rufin ... Depuis le temps de Rufin, la formule apparaît en différents endroits des Gaules, elle pénètre au IX[e] siècle dans le *Credo* de l'Eglise romaine ... » (*Mystère pascal*, p. 141).

refus ? » Le Mystère du Samedi saint autorise une espérance (qui ne peut absolument pas être durcie dans le sens d'une apocatastase) [11]. Dans la kénose et la mort du Fils, « dans cette sorte de tension excessive entre temps et éternité, Dieu ne s'est pas aliéné lui-même. Mais il est plus que jamais près de soi, parce qu'il accomplit le libre engagement qu'il a consenti à la création. Comme s'il s'était fait à Lui-même, en tant que Créateur, le pari de pouvoir réaliser ce qui apparaît être l'impossible : créer des libertés de créatures subsistant en soi, sans les laisser aller à leur perte » [12].

4. — Avec la méditation du Mystère pascal, et par pure fidélité au donné, nous sommes déjà entrés dans la dramatique théologique : le point de vue de la gloire de Dieu, adopté avec conséquence, conduit à la considération de son engagement libre dans l'aventure de la liberté des hommes. Les prolégomènes de la *Theodramatik* reprennent du champ par rapport au centre dogmatique de l'œuvre de Balthasar ; comme *Apokalypse,* comme tant de monographies entre 1939 et 1958, comme *Herrlichkeit* III, 1, ce volume ouvre à la théologie une vaste « terra incognita », grosse de potentialités ; dans cette réflexion sur le théâtre et la philosophie du théâtre, où, comme nous y avons été habitués, se manifeste une nouvelle fois la profusion d'une culture exceptionnellement abondante et sûre, l'énoncé théologique est seulement pressenti, préparé. Mais on perçoit avec certitude qu'il nous plantera plus que jamais au centre, non seulement du message, mais inséparablement de l'engagement chrétien.

L'ouvrage se divise en trois parties. La première : Introduction, « compositio loci », est essentiellement une justification du propos. Une théologie ne peut pas inventer du neuf, car elle ne peut jamais être autre chose qu'une « explication de la Révélation ... avec ses présupposés (le monde comme créature) et ses buts (la pénétration de la vie divine dans le monde créé) » (p. 113). Mais « la Révélation, dans son ensemble, en grand comme en petit, est dramatique ; elle est en effet l'histoire de l'engagement de Dieu pour son monde, d'une lutte entre Dieu et la créature pour le sens et le salut de celle-ci ... » (*ibid.*). Or, jusqu'à présent, la théologie n'a fait aucun usage systématique des nombreux éléments que le théâtre et la réflexion sur le théâtre offrent pour la compréhension de ce contenu dramatique de la Révélation. La tentative se justifie donc. Elle est d'autant plus opportune que les courants les plus actuels de la théologie, par les directions qu'ils indiquent, paraissent converger vers ce lieu et par leurs insuffisances appeler d'urgence l'élaboration d'une pareille dramatique théologique. Ce dernier point fait l'objet d'une section particulièrement intéressante où ces divers courants sont passés en revue avec beaucoup d'acuité : la théologie de l'événement (Barth et Bultmann), la théologie historique, les dimensions de l'orthopraxie, du dialogue, du politique, de l'évolution, du fonctionnel (structuralisme), du rôle (sociologie), enfin, comme ultime problème qui donne l'accès le plus direct à la dramatique, celui de la liberté et du mal.

---

11. Dans les excellentes pages qu'il consacre au *Mystère pascal* en son Bulletin de théologie dogmatique. Christologie, dans *RSR* 59 (1971) 83-91, B. Sesboüé soulève quelques questions critiques à propos de la théologie balthasarienne du Samedi saint. Il est vrai notamment qu'à l'horizon de celle-ci apparaît le problème ou le mystère du salut universel. Balthasar l'a souvent abordé, mais ses pages les plus claires se trouvent sans doute dans *L'Amour seul est digne de foi,* p. 114-125.

12. Art. *Kénose (de l'Eglise),* dans *Dict. de spiritualité,* 8, col. 1705-1712 (*Kenose der Kirche* ? dans *Prüfung und Institution*, p. 132).

La seconde partie, qui forme le corps du volume (sous le titre : *dramatische Instrumentar*), rassemble deux démarches complémentaires de sens opposé. La première démarche analyse, à travers la littérature de l'Occident (débordant d'ailleurs les strictes limites du théâtre), le *topos* Théâtre du monde, c'est-à-dire l'interprétation de l'existence humaine à l'aide de la comparaison de la pièce de théâtre où l'homme a son rôle à jouer. Les avatars du thème reflètent l'histoire des conceptions de la vie humaine depuis l'Antiquité, à travers la pensée et le théâtre chrétiens (Calderon tient ici une place privilégiée) et l'idéalisme jusqu'à la dislocation de l'image de l'homme dans le Pirandello de *Six personnages en quête d'un auteur*. Le résultat de l'enquête se laisse résumer en trois « différences » qui définissent le problème de l'existence comme action dramatique : entre la finitude de la pièce jouée et sa signification infinie, entre le Je de l'acteur et son rôle, entre la responsabilité personnelle de l'acteur devant lui-même et devant le meneur du jeu. La seconde démarche procède en sens contraire et examine la réalité du théâtre, pour voir comment les situations, les questions, les actions et les passions des hommes y sont représentées et éclairer à partir de là l'existence. Quatre sections étudient la triade de la production (auteur, acteur, régisseur), la triade de la réalisation (représentation, public, horizon), la finitude et la mort, le combat pour le bien. Ainsi est mis sur pied « une sorte de système catégorial du dramatique » qui pourra servir d'instrument pour développer le moment dramatique de la Révélation.

En guise de transition vers la théologie proprement dite, la 3e partie, *Du rôle à la mission,* se concentre sur la question qui paraît émerger de tout le parcours effectué : Qui en réalité joue le jeu dramatique de l'existence ? C'est la question personnelle à laquelle est affronté tout homme venant en ce monde et à laquelle chacun doit répondre pour lui-même : qui suis-je ?

Selon un procédé qui lui est familier, dont on relève beaucoup d'autres exemples dans son œuvre [13], l'auteur présente ici, de façon antithétique, avant de proposer la solution chrétienne qui résout les antinomies, deux types de solution qui ont été tentés dans l'histoire de la pensée et qui aboutissent également à l'impasse. A la question de la personne, l'antiquité a cherché la solution dans deux lignes : celle de la *Stoa,* qui identifie l'individu au rôle qu'il joue dans l'ensemble articulé du monde, et celle du néoplatonisme, qui le dissout dans le retour à l'unité. La première ligne se retrouve dans la psychologie contemporaine (Freud, Jung, Adler) et dans la sociologie. L'autre a été poussée à bout dans les grands systèmes idéalistes (Fichte, Schelling, Hegel). Entre ces deux voies barrées, celle où l'individu se résigne [14] à être pure partie d'un tout qu'il ne comprend pas et celle où il s'aliène en se laissant absorber par le Tout, l'histoire a présenté des essais de médiation. S'abstenant pour l'instant (dans ce volume) de présenter le message libérateur de la Révélation, Balthasar relève quatre tentatives qui représentent autant d'approches du christia-

13. Quelques exemples de cette manière de procéder : les approches de Dieu de l'imagination mythique et de la réflexion philosophique (« L'accès à Dieu », dans *Mysterium salutis,* t. 5, p. 31-36) ; la voie de l'évasion mystique et la voie du combat tragique (*De l'Intégration,* p. 66-74) ; la réduction cosmologique et la réduction anthropologique (*L'Amour seul est digne de foi,* p. 12-39), l'éruption asiatique (*Ausbruch*) et l'irruption judéo-utopique (*Durchbruch*) (*Die Wahrheit ist symphonisch,* p. 156-159). Voir, dans le dossier *Gloire et Croix,* cité note 4, l'étude de J. Burton, « L'Espace de la Révélation ».

14. Balthasar emploie ici le mot *Bescheidung,* qui semble bien être un néologisme, à partir de « sich bescheiden », se borner modestement, se résigner. Il oppose *Rolle als Bescheidung* et *Rolle als Entfremdung*.

nisme : deux sont pré-chrétiennes et deux post-chrétiennes, contemporaines. Dans l'Antiquité, il y a la figure du roi (surtout dans l'Ancien Orient) qui représente à la fois les dieux devant le peuple et le peuple devant les dieux ; et (d'origine latine mais enrichie d'éléments hellénistiques) la conception du « génie » ou du *daïmôn* qui est à la fois l'esprit protecteur de chaque personne et l'élément divin de l'âme. Dans la pensée contemporaine, il y a la tentative de G. Simmel pour mettre en relief « la loi individuelle » et il y a surtout le principe du dialogue. Des philosophies du dialogue (du Je-Tu) ont surgi en même temps (vers 1918), de façon tout à fait indépendante, en quatre points au moins de l'Occident : Fr. Ebner, à Wiener Neustadt, M. Buber à Francfort, G. Marcel en France, Fr. Rozenzweig et son groupe à Leipzig. Sauf Ebner, tous sont juifs. Le principe qui permet de donner à l'individu sa valeur absolue et qui fonde le dialogue personnel est en réalité emprunté à la Bible : c'est l'appel de Dieu, le Nom propre par lequel il interpelle chacun.

Nous sommes ainsi menés au seuil de la théologie. Il est caractéristique que, dans ce long cheminement plein d'impasses, l'étape décisive, qui rend possible tout simplement une dramatique théologique parce qu'elle fait exister le partenaire de Dieu, a été franchie à l'aide de l'A.T., redevenu source d'inspiration dans la pensée contemporaine, post-idéaliste et post-chrétienne, par l'intermédiaire de quelques philosophes juifs. Cette présentation des choses correspond à une vision de notre temps, qui est esquissée dans quelques pages de *Dans l'engagement de Dieu* (p. 78-84) et surtout dans un chapitre de *Die Wahrheit ist symphonisch* (intitulé : *les trois figures de l'Espoir,* p. 147-165). Selon cette dernière étude, trois conceptions du monde se partagent notre époque : une forme renouvelée d'évasion mystique ou contemplative dont le bouddhisme est la réalisation la plus pure et qui se manifeste dans de multiples phénomènes comme le retour à la nature, la drogue, l'influence des spiritualités asiatiques ; en face de cela, la volonté messianique d'assumer le combat du monde et de réaliser par les forces de l'homme la réconciliation entre l'homme et la nature. A la source de toutes les variantes de cette espérance, et non du seul marxisme (bien que celui-ci soit l'élément prépondérant), il est possible de citer des noms de penseurs juifs, de sorte que ce n'est pas seulement par une vue de l'esprit qu'on peut parler ici de néo-judaïsme. Enfin le christianisme, s'il est fidèle à la réalité qui le porte, échappe à la fois à la tentation de fuite hors du monde et à la prétention d'obtenir le salut par les forces de l'homme. « Son espérance ne trompe pas, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (*Rm 5,* 5) et par la force duquel les chrétiens œuvrent dans l'aujourd'hui du monde. Ces aperçus suggestifs permettent de percevoir l'enjeu d'une compréhension exacte de l'originalité chrétienne ; ils rejoignent aussi les conclusions du livre sur l'A.T. L'A.T. établit dans la vérité l'homme devant Dieu, le partenaire personnel du drame. Mais par lui-même, il bute sur l'impossible, il reste essentiellement inachevé et menacé, s'il ne reçoit pas en Jésus-Christ la Révélation de l'amour trinitaire et de son engagement absolu pour les hommes.

5. — Avant de conclure, nous voudrions encore signaler brièvement quelques ouvrages récemment publiés ou plus anciens, mais accessibles depuis peu au public français. Tout d'abord, une présentation de la pensée de Romano Guardini qui est en même temps l'hommage rendu à ce grand penseur chrétien, à cet homme de grande culture chrétienne par un esprit qui est proche de lui à beaucoup d'égards [15].

15. *Romano Guardini.* Reform aus dem Ursprung, coll. *Münchener Akademie-Schriften,* 53, Munich, Kösel-Verlag, 1970, 119 p. ; en français : *Romano Guardini.* Une réforme aux sources, coll. Le Signe, Paris, Fayard, 1971, 116 p.

Ensuite, à l'occasion du centenaire de la naissance de Thérèse de Lisieux, a été publiée la traduction d'une étude parue en 1950, cependant que Balthasar apportait une nouvelle contribution à la compréhension de Thérèse : *Actualité de Lisieux* [16].

In Gottes Einsatz leben (Dans l'engagement de Dieu) [17] s'inscrit dans la lignée des petits livres qui reprennent, sous un angle particulier, l'exposé de l'ensemble du message chrétien. La question posée est celle de l'identité chrétienne (comme dans *Cordula,* mais le contexte et le ton ont changé). S'il est vrai — et Balthasar ne le conteste pas — que « la grâce que Dieu a communiquée au monde par Jésus-Christ, ... (déborde) largement les frontières de l'Eglise visible », ne court-on pas le risque de ne plus pouvoir caractériser l'Eglise que par sa forme la plus extérieure, son squelette, et de lui enlever ainsi toute crédibilité ? Balthasar trouve l'inspiration de sa réponse dans un fait nouveau : l'influence des chrétiens comme ceux dont parle Soljénitsyne et Soljénitsyne lui-même, en Russie communiste. « Sur tout le paysage humain — le plus souvent terrible, tragique — qu'il déploie devant nous, rayonne une lumière « anonyme » d'apaisement, qui replace dans sa vérité, d'une manière presque inexplicable, ce monde aliéné » (p. 11). Le secret des « vrais chrétiens », c'est « une liberté que les non-chrétiens recherchent sans cesse » (p. 12). « La libre ouverture de Dieu en Jésus-Christ (l'engagement de Dieu) est l'invitation à entrer dans un champ absolu, divin, de liberté, le seul où la liberté humaine puisse s'épanouir pleinement. Et non l'invitation seulement, mais, en l'incarnation de Dieu en J.C., l'accomplissement exemplaire pour tous, l'entrée triomphale dans une sphère de liberté, telle qu'elle est fiévreusement recherchée par les modernes, mais ne peut être trouvée sans l'ouverture offerte par Dieu » (p. 13). On voit que le thème du livre (la liberté) et son développement (engagement de Dieu, notre engagement) reflètent le passage de l'Esthétique à la Dramatique. Bien que ce ne soit pas dit explicitement, on peut considérer que ce petit livre est à la *Theodramatik* ce que *L'Amour seul est digne de foi* est à *La Gloire et la Croix* (voir *L'Amour seul est digne de foi,* p. 9-10). Un mince volume mais qui fait pénétrer au cœur de la théologie de Balthasar et offre une intelligence unifiée et actuelle de la Révélation.

Klarstellungen (Points de repère) [18] est un ouvrage d'un tout autre genre : il groupe 26 courts chapitres sur des points brûlants ou méconnus de la doctrine ou de la pratique chrétienne, depuis la connaissance de Dieu (le Dieu inconnu, le Dieu personnel, le Dieu fait homme) jusqu'à des questions comme la vénération du Saint-Sacrement, la vie contemplative, le chrétien et la chasteté, le sens du péché. « Chaque chapitre forme un tout, leur ordre de succession n'a pas d'importance. Ensemble ils témoignent pourtant d'une certaine façon d'envisager la réalité, tels des rayons issus tous d'un même centre » (p. 1). Cette brève phrase définit la méthode que l'auteur a appelée ailleurs « reploiement »

---

16. *Thérèse de Lisieux.* Histoire d'une mission, Paris, Apostolat des Editions, 1973, 431 p. (traduction de *Therese von Lisieux.* Geschichte einer Sendung, Cologne, Hegner, 1950 ; cf. *NRT,* 1973, 941). — *Actualité de Lisieux.* Conférences du centenaire 1873-1973, dans *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris,* numéro spécial, mai 1973, 107-123.

17. *In Gottes Einsatz leben,* coll. *Kriterien,* 24, 1971, 114 p. ; en franç. *Dans l'engagement de Dieu,* coll. Ressourcement, 7, Paris, Apostolat des Editions, 1973, 122 p. ; cf. *NRT,* 1974, 747 ; 749.

18. *Klarstellungen.* Zur Prüfung der Geister, coll. *Herderbücherei,* 393, Fribourg-en-Br., Herder, 1971, 190 p. ; en franç. *Points de repère,* Paris, Fayard, 1973, 253 p. ; cf. *NRT.* 1972, 222 ; 1974, 749.

ou retour au centre. Chaque thème, si particulier qu'il puisse paraître, est repris dans l'équilibre de la Révélation vivante et à la profondeur où celle-ci engage Dieu et rejoint l'homme. Il y a dans ce livre des passages durs sur la bêtise et la duplicité qui, un peu partout dans l'Eglise, se dissimulent sous les oripeaux de la critique soi-disant éclairée. Ils ne blesseront pas le chrétien sincère, même si celui-ci peut, sur tel ou tel point, différer d'avis et surtout sentir autrement. Car le débat n'est jamais mesquin et la lumière par laquelle on veut l'éclairer est toujours celle de l'amour du Christ vivant dans son Eglise.

C'est le mystère de l'Eglise et l'existence dans l'Eglise d'aujourd'hui qui forment l'objet des trois dernières publications dont nous devons dire quelques mots. Les titres disent leur actualité, leur caractère engagé et la préoccupation de l'auteur, qui apparaît aujourd'hui plus que jamais comme un homme d'Eglise : *Die Wahrheit ist symphonisch* (La vérité est symphonique. Aspects du pluralisme chrétien) ; *Der antirömische Affekt* (Le complexe anti-romain) et enfin un 4e volume des *Skizzen zur Theologie* (après *Verbum Caro, Sponsa Verbi* et *Spiritus Creator*) qui regroupe une vingtaine d'articles sous le titre : *Pneuma und Institution*[19]. L'ecclésiologie explicite et implicite de Balthasar mériterait une étude spéciale, que nous ne pouvons même esquisser ici : son souci est de ne pas séparer les aspects différents de la réalité Eglise mais de marquer l'unité de l'Esprit et de l'institution, de la sainteté et de la fonction, en rapportant et mesurant toutes choses au critère ultime de la croix du Christ. L'étude centrale et le foyer de cette ecclésiologie reste le petit livre : *Wer est die Kirche ?* (Qui est l'Eglise ?), qui n'est malheureusement pas encore traduit en français[20].

6. — Au terme de ce parcours des œuvres récentes de Balthasar, il semble possible de résumer en trois propositions les accents principaux qui les caractérisent.

Tout d'abord, comme nous venons de le dire, les circonstances de l'Eglise d'aujourd'hui provoquent des prises de position et une réflexion continue, pour garder à la manière d'être chrétien, d'être d'Eglise, son intégrité et sa justesse.

Ensuite, l'existence du chrétien reste toujours ouverte sur la totalité du monde des hommes. La préoccupation apologétique, au sens le plus profond du terme, reste constante chez Balthasar (et son ultime profondeur est le problème de la liberté et du salut). Sa dernière précision paraît être une confron-

---

19. *Die Wahrheit ist symphonisch.* Aspekte des christlichen Pluralismus, coll. *Kriterien,* 29, 1972, 165 p. — *Der antirömische Affekt,* coll. *Herderbücherei,* 492, 1974, 704 p. (nous n'avons pas encore pu prendre connaissance de cet ouvrage). — *Pneuma und Institution.* Skizzen zur Theologie, IV, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1974, 456 p. La plus grande partie de ce recueil concerne l'Eglise, mais il déborde le domaine propre de l'existence ecclésiale vers sa source (quatre articles sous le titre général *Im Quellbereich,* p.ex. Qui est l'homme ?) et vers son terme (*Im Endbereich :* Descente aux Enfers, Sur la substitution, Esquisse d'une eschatologie). A notre connaissance, les articles suivants ont été traduits (ou ont paru d'abord) en français : *Kénose de l'Eglise ?* (Kenose der Kirche ?), contribution, citée *supra,* note 12, au *Dict. Spir. ; Au-delà de la contemplation et de l'action* (Jenseits von Kontemplation und Aktion ?), dans *Vie consacrée,* 1973, 65-74 (dans la même revue, autre article de Balthasar : *Une vie livrée à Dieu,* 1971, 5-23) ; *Descente aux Enfers* (Abstieg zur Hölle), dans *Axes,* juin 1970, 3-12 ; *Au cœur du Mystère* (Über Stellvertretung), dans *Résurrection.* Revue de doctrine chrétienne 41 (1973) 2-9.

20. *Wer ist die Kirche ?,* dans *Sponsa Verbi* (cf. *NRT,* 1974, 744), p. 148-202. Dans le dossier *Gloire et Croix,* les études de R. Bloom, « Marie et l'Eglise » et E. Demonty, « Le Mystère de l'Eglise ».

tation avec les diverses métamorphoses de la pensée juive, d'un Ancien Testament sécularisé dont l'influence marque fortement l'heure que nous vivons.

Enfin, sur le fond de cette double interpellation, de l'existence dans l'Eglise et de l'existence comme chrétien dans le monde, le mouvement interne de la trilogie se poursuit vers une concentration nouvelle sur le mystère de la mort et de la résurrection comme le drame où se joue la rencontre de la liberté de Dieu et de la liberté des hommes. La gloire de Dieu dans la croix du Christ, c'était le résumé du premier ensemble. Désormais le point de vue de la gloire a fait place à celui de l'engagement de Dieu « qui ne peut se perdre dans le jeu du monde et pourtant s'y risque de la façon la plus sérieuse » (*Theodramatik*, p. 48).

B 1150 Bruxelles
60, rue du Collège Saint-Michel

J.-M. FAUX, S.J.
Institut d'Etudes Théologiques