NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

117 N° 3 1995

«Qui est l'Église?» Hans Urs von Balthasar et la personnalité de l'Église

Jean-Noël DOL

p. 376 - 395

https://www.nrt.be/es/articulos/qui-est-l-eglise-hans-urs-von-balthasar-et-la-personnalite-de-l-eglise-123

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

«Qui est l'Église?»

HANS URS VON BALTHASAR ET LA PERSONNALITÉ DE L'ÉGLISE

Le XX^e siècle mérite bien le nom de «siècle de l'Église», en raison de l'ampleur et de la profondeur de la réflexion dans ce domaine de la théologie[1]. La vision magistérielle traditionnelle, héritée de la Contre-Réforme catholique, d'une Église «société parfaite», rassemblement visible des chrétiens unis par le Credo, les sacrements et la hiérarchie, s'est enrichie progressivement des acquis des renouveaux liturgique et biblique. L'Encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII, en 1943, permit de revivifier l'ecclésiologie en l'ancrant dans une grande image biblique unificatrice. Une étape décisive est franchie avec le Concile Vatican II, dont la Constitution *Lumen gentium* pense l'Église dans son rapport au mystère fondamental de la foi qu'est la Sainte Trinité: l'Église est le peuple de Dieu le Père, le corps du Christ, et le temple du Saint-Esprit.

D'autres pistes méritent d'être explorées par la théologie pour approcher le mystère de l'Église. Poser la question: «qui est l'Église?» invite à voir dans l'Église non pas un objet d'analyse («qu'est-ce que l'Église?»), un corps d'autant plus inerte que le scalpel du théologien pénètre plus avant dans son anatomie, mais un sujet vivant, porteur d'un mystère, tout à la fois nous disant quelque chose de lui-même et se dérobant à toute saisie objectivante, en un mot une personne, en rapport dialectique avec les Personnes divines et les personnes humaines. Qualifier l'Église de personne peut sembler curieux; néammoins, de nombreux théologiens nous invitent à considérer attentivement cette qualification[2]. Parmi ceux-ci, Hans Urs von Balthasar (1905-1988) n'a consacré à l'Église aucun ouvrage ou traité spécial de son œuvre

---

1. Cf: J. FRISQUE, «Ecclésiologie», dans R. VANDER GUCHT et H. VORGRIMLER *Bilan de la théologie du XXe siècle,* Tournai-Paris, Casterman, 1970, t. II, p. 412-456.

2. Présentation brève dans Y. CONGAR, *La "personne" Église,* dans *Revue thomiste* 71-1 (1971) 613-640; J.-G. PAGE, «Note sur la personne de l'Église», dans *Qui est l'Église?* Montréal, Bellarmin, 1977-1979, t. II, p. 105-111.

immense, encore incomplètement traduite en français. Néammoins, il semble que la personnalité de l'Église soit un thème dominant de son ecclésiologie, et peut-être même son «principe fondamental»[3].

I. – L'Église comme personne selon Balthasar

Pour cerner la personnalité de l'Église, les analogies habituelles se révèlent déficientes: l'Église ne peut être décrite comme une personne dans le sens faible, purement littéraire, où sont parfois personnifiées des entités morales (vertus, vices), naturelles ou historiques (le destin, la fortune), politiques (un état); elle n'est pas une pure personne collective; on ne peut non plus voir la personnalité de l'Église résider dans la hiérarchie ecclésiastique, car celle-ci a conscience de n'accomplir sa mission qu'en référence au Christ, dont elle est l'instrument et le signe.

Tout renvoie au Christ dans l'Église, si bien que lui seul est capable de dire en vérité: «l'Église, c'est moi!»; lui seul est la personnalité ultime de l'Église. C'est ce qu'indique le thème biblique de l'Église «Corps du Christ»: la plénitude qui réside principiellement dans le Christ singulier (Tête) déborde sur l'Église qui lui est unie (Corps) au point de ne former avec lui qu'un seul être (Christ total, Tête et Corps). Mais alors, l'Église ne saurait être qualifiée de personne en elle-même: elle n'est qu'une extension, une communication de la personnalité du Christ, et jamais une personne indépendante. Il existe un grand risque de «sous-estimer la personnalité (de l'Église) en la réduisant simplement à la personne du Christ»[4].

---

3. Les pages spécifiquement consacrées à ce thème se trouvent dans H.U. VON BALTHASAR, *Wer ist die Kirche?*, dans *Sponsa Verbi, Skizzen zur Theologie II*, Freiburg, Johannes Verlag Einsiedeln, 1961, p. 148-202; *Le complexe antiromain. Essai sur les structures ecclésiales*, Paris, Apostolat des Éditions, 1976, p. 137-295; *La dramatique divine*, t. II: *Les personnes du drame*, vol. 2: *Les personnes dans le Christ*, Paris, Lethielleux; Namur, Culture et Vérité, 1978, p. 274-281.

4. ID., *La dramatique divine*, cité n. 3, p. 274. Cette tendance minimaliste commence pour Balthasar avec l'exégèse prosopologique de l'Ecriture, passe par Augustin (dont on connaît l'attachement au thème du *Christus totus, caput et corpus, caput et membra)* et les médiévaux (le Christ et l'Église forment *quasi una persona mystica)*, et aboutit en dernière instance à la désignation «ontologique» du Christ comme *suppositum* dernier et hypostase de l'Église, et corrollairement à la non-personnalité de l'Église. Le risque inverse serait de faire de l'Église une hypostase parfaitement autonome, quasi indépendante du Christ, éternelle comme lui. L'effort de Balthasar s'inscrira entre ces deux écueils opposés d'une totale ***Anhypostasierung*** et d'une ***Hypostasierung*** naïve et irréfléchie de l'Église.

Une autre veine biblique peut s'avérer plus propice: celle de l'Église épouse du Christ (cf. *Ep* 5), c'est-à-dire non pas totalement indépendante, mais placée face au Christ, dans une situation d'altérité et d'autonomie relatives, même si ce face à face est en définitive ordonné à l'union. Épouse du Christ, l'Église est également vierge et mère. Ces thèmes néotestamentaires prolongent d'ailleurs les images vétérotestamentaires de l'Église: fille de Sion (*trito-Isaïe*), fiancée et épouse de Dieu (*Os* 2; *Jr* 2), etc. C'est sur cet arrière-fond scripturaire, couplé à l'inspiration johannique omniprésente chez l'auteur, que s'inscrira désormais la réflexion.

1. Les impasses d'une définition philosophico-ontologique de la personne

Le théologien qui souhaite approfondir cette ligne rencontre nécessairement, en raison, d'une part, de la cohérence de son discours et, d'autre part, du développement du dogme — qu'il recueille quitte à le réinterpréter —, la question d'une définition rationnelle de la personne. La personne est un «centre conscient spirituel d'actes libres et raisonnables», propose Balthasar[5], pour convenir bientôt qu'une telle définition s'applique difficilement à l'Église. Ses «actes» sont pour Balthasar moins les actes d'enseignement, de gouvernement, voire de sanctification (les sacrements, par lesquels l'Église communique instrumentalement la grâce christique et trinitaire), que les actes par lesquels l'Église adhère à Dieu, donc les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité; mais celles-ci sont le fait des chrétiens, personnes humaines singulières, plus que de l'Église elle-même.

Quant à la conscience de l'Église, elle ne peut être que relative au Christ, conscience de n'exister que par et dans le Maître. La conscience de l'Église n'est pas d'abord conscience de soi; l'Église n'est un «centre conscient» qu'en étant décentrée d'elle-même et tendue vers Dieu. Cette conscience ecclésiale possède aussi un autre pôle, inférieur, mais ordonné au premier: l'Église se sait être l'humanité établie et rétablie par Dieu, ce qui ne débouche pas sur une paisible jouissance de ce «privilège», mais au contraire sur la conscience de l'urgence du salut à apporter au monde.

---

5. ID., «Geistiges Bewusstseinszentrum freier und vernünfter Akte», dans *Wer ist die Kirche?*, cité n. 3, p. 148. **Définition qui mêle les éléments traditionnels (rationalité, individualité) et modernes (liberté, conscience).**

Cette conclusion sur le caractère relativement inopérant des définitions philosophiques pour saisir la personnalité de l'Église (et, à vrai dire, de toute personne) ira s'approfondissant, jusqu'à être systématisée dans *La dramatique divine*. La définition «philosophico-ontologique» de la personne débouche sur trois apories, insolubles quand on considère l'Église:

a. Personne collective ou singulière? Les personnes collectives — ce que l'Église semble être au premier regard —, même si elles sont des sujets de droit, même si elles sont «réelles» dans le sens où elles incarnent plus que la somme de leurs membres, n'ont aucune consistance réelle. D'autre part, l'Église n'est évidemment pas un sujet singulier. Elle est donc un sujet d'un genre spécial, procédant de la singularité du Christ et rassemblant les sujets humains, qu'elle ouvre à l'universel, dans une unité qui est plus qu'un collectif *(Gesamtperson)*.

b. La distinction nature/personne est l'écueil sur lequel «la spéculation de millénaires s'est heurtée et blessée» (*La dramatique divine*, p.163). Si la personne est vue comme individuation incommunicable d'une nature spécifique, identique en tous les individus, quelle est cette «nature» dans le cas de l'Église? Ce ne peut être le Christ, qui est de deux natures et en deux natures; et même si l'on ne considérait que sa nature humaine, on courrait le risque de «monophysisme ecclésial» consistant à assimiler l'Église à l'humanité du Christ, danger que n'a pas su éviter la théologie romantique allemande. Cette nature ne peut être non plus l'humanité *in genere* : l'Église n'en est pas une individuation.

c. La personne se définit ontologiquement comme subsistance, c'est-à-dire existence en soi et pour soi. Or l'Église n'a pas de subsistance propre et autonome: c'est le Christ qui la fait exister comme son vis-à-vis sponsal. D'autre part, la personnalité de l'Église réside dans les sujets humains concrets, qu'elle ne saurait dépouiller de leur subsistance propre comme si elle les absorbait, mais qu'elle incorpore et introduit dans la société des Personnes divines.

L'Église ne sera donc jamais une personne si l'on part d'une définition philosophique traditionnelle. Ceci reflète la méfiance de Balthasar par rapport à toute «ontologie», qui risque de clore l'être créé sur lui-même au lieu de l'ouvrir à Dieu qui vient à sa rencontre. La philosophie ne peut répondre qu'à la question «que suis-je?», qui définit le sujet spirituel; elle est incapable de répondre à la question «qui suis-je?», qui définit la personne dans son unicité qualitative, car seul Dieu, le Sujet absolu, peut répondre à cette question en donnant à la personne un nom nou-

veau. Dès lors, Balthasar va remodeler puissamment la notion de personne.

2. *Un concept théologique et dramatique de la personne*

Fidèle à ces intuitions, Balthasar va transférer la personne du domaine naturel (philosophie) au domaine surnaturel (théologie). L'ontologie n'aura d'autre fonction que de dessiner le cadre général à l'intérieur duquel aura lieu l'événement concret par lequel un sujet fini consent à se laisser appeler, modeler par Dieu, à recevoir de lui la vérité sur son être, et ainsi à devenir une personne. L'être-personne n'est pas la condition originaire de l'être créé, mais le résultat de sa rencontre avec la Personne absolue: le sujet ne devient personne que dans cet échange avec Dieu, en se laissant perpétuellement entraîner au-delà de lui-même.

Le Christ est évidemment le modèle et l'archétype de cette conception nouvelle, car il est la personne singulière et concrète en qui s'opère la conjonction, d'une part du don irrévocable de Dieu, qui s'engage «en personne» dans la temporalité, et d'autre part de l'accueil de Dieu par l'homme, comme capacité à se laisser saisir et guider dans le plus complet don de soi. Jésus est la personne par excellence. Réciproquement, toute personne est christologique: le sujet devient une personne qualitativement unique par son intégration dans la personne archétypique du Christ, en participant du Christ[6]. Par le Christ, Dieu a pu s'exprimer et se communiquer au monde; à son tour, la personne intégrée dans le Christ pourra donner forme et expression concrète à l'action de Dieu dans l'histoire du salut, afin que Dieu se révèle en elle et par elle. La personne ainsi conçue est donc concrète — alors que l'«ontologie» reste dans l'abstrait — et surnaturelle — à la différence du sujet, qui est seulement naturel —, théologique et christologique.

Dans le Christ, personne et mission coïncident[7]; l'assomption personnalisante *in Christo* comporte donc aussi le don d'une mission: la personne acquiert alors une dimension «dramatique». *La*

---

6. L'Apôtre Paul emploie abondamment la formule *en Christôi. Ga 2,* 19-20 montre comment Paul a été désapproprié de son être-sujet naturel pour être doté d'une personnalité qui n'est autre, en définitive, que celle du Christ: on serait tenté de parler d'un seul avec le Christ.

7. «La connaissance que Jésus a de lui-même coïncide avec la connaissance de sa mission» (ID., *La dramatique divine,* cité n. 3, p. 123). En Jésus, personne et mission coïncident (*ibid.*, p. 120. 124). La mission est ainsi la clef de la person-

dramatique divine balthasarienne décrit en effet l'histoire du salut comme un drame se jouant sur le théâtre du cosmos, avec Dieu et l'homme comme protagonistes principaux; le Verbe fait chair est l'acteur central, en qui toutes les autres personnes reçoivent à leur tour leur rôle, leur mission. Ce rôle-mission décentre le sujet de lui-même, puisqu'il est tiré par Dieu hors des limites de son individualité[8], et l'universalise, puisqu'il est intégré, à un degré qui lui est propre, dans la personne universelle du Christ. La mission donnée par Dieu est l'action à accomplir dans le drame en cours, qui atteste aux yeux du monde le caractère désormais personnel du sujet et contribue, à sa mesure, à l'accomplissement du dessein divin de salut.

3. L'Église, personne féminine

Ayant ainsi forgé un concept théologique et dramatique de personne, Balthasar voit l'Église comme une personne féminine.

L'action dramatique, déterminée par la mission reçue, s'inscrit en effet sur le fond de trois «tensions fondamentales» du sujet naturel, assumées et surélevées en Christ: tension entre homme et femme, entre individu et communauté, entre corps et esprit. L'Église situe d'emblée sa figure *(Gestalt; prosôpon)* dans la première tension, comme féminité englobante et quasi absolue[9]. Face au principe masculin, auquel elle est relative, la féminité, si l'on tente de cerner sa «raison formelle», apparaît essentiellement «dyadique» (alors que la masculinité est monadique, sa raison formelle se définissant comme tête-principe):

– Face au *vir,* la *femina* est tout d'abord visage *(Ant-litz),* c'est-à-dire partenaire en situation de face à face; elle est seconde par rapport à l'homme, mais à égalité de rang avec lui.

– Elle est également réponse *(Ant-wort)* en tant qu'*uxor-mulier,* partenaire sponsale. Elle conjoint sa propre fécondité à la fécondité masculine, qu'elle reçoit, et devient principe de fructification (comme *mater*), portant un fruit commun, qui acquiert progressivement son autonomie.

---

8. Pour Balthasar, le propre de la créature est moins la subsistance autonome que la participation à l'être de Dieu, qui la fonde. Il suit en cela la ligne de Maxime le Confesseur, Richard de Saint-Victor et Duns Scot.

9. Balthasar élabore une véritable métaphysique de la sexualité, comme loi fondamentale de l'être créé et même incréé, en s'inspirant du théologien allemand Scheeben. La sexualité n'est pas limitée au domaine de la nature; au contraire, issue du domaine des archétypes divins, elle imprègne tous les niveaux de l'être.

Ces deux principes définissent l'essence de la féminité comme catégorie dramatique: partenariat avec l'homme (à la fois soumis et à égalité) et fécondité[10].

Le Verbe incarné s'est fait *vir*, d'une masculinité constitutive de sa figure. Homme individuel, il se donne une partenaire féminine individuelle: la Vierge Marie. Mais il est également la personne universelle, et, à ce titre, il place en face de lui une partenaire sociale, collective, l'Église, représentant devant Dieu l'humanité féminine. La féminité de l'Église dit à la fois sa position face à Dieu («sacrement» de l'humanité en position de dépendance et d'accueil) et face au Christ-*vir*. Mais Jésus est également Dieu; de ce fait, le partenaire féminin ne peut être qu'issu de sa propre plénitude (cf. *Ep* 5,27). De sa nature humaine singulière, il ne peut faire un partenaire libre et autonome; l'Église est alors créée par lui comme *femina* pour être placée par pure grâce en position de complément, capable de consentir librement et de coopérer à sa mission.

Le rôle-mission de l'Église dans le drame du salut sera déterminé par cette féminité originaire, sous la figure de laquelle elle apparaît comme personne théologique et christologique. Et, de fait, la mission de l'Église prend trois expressions essentiellement féminines: la virginité, la sponsalité, la maternité.

a. L'Église est l'épouse du Christ (cf. *Ep* 5,25-33). Le Christ a voulu que l'Église-épouse coopère à sa mission, comme Ève fut une aide pour le premier Adam (cf. *Gn* 2,18)[11]. Le Christ a élevé son épouse à une telle dignité que, pour assurer la fécondité rayonnante de sa mission, il s'est en quelque sorte rendu dépen-

---

10. La féminité ainsi définie peut jouer à plusieurs niveaux.
– En Dieu même: le Père est principe masculin, le Fils est féminin. Procédant du Père, il Lui fait face dans l'égalité de la nature, et spire avec Lui leur Esprit commun.
– Au niveau de l'être créé, ni l'homme ni la femme n'épuisent à eux seuls la nature humaine. Leur rapport est à la fois charnel et spirituel.
– Entre le Créateur et la créature — qui est le rapport-pivot pour Balthasar —, Dieu est principe masculin; la créature, avant toute distinction homme/femme, est féminine, accueillant et faisant fructifier les dons naturel et surnaturel (la grâce).

11. L'Ancien Testament, qui ne connaît pas encore l'union charnelle de Dieu avec l'humanité et avec l'Église par l'Incarnation du Verbe, est coutumier des images matrimoniales pour signifier la relation d'alliance entre Dieu et son peuple, mais il corrige ce que l'image pourrait avoir de fusionnel, et respecte la distance infinie entre Époux et épouse: ainsi, chez les prophètes, l'image est souvent utilisée dans le cadre d'un procès (p. ex. *Os* 2). La perspective est également

dant de la réponse de l'épouse. L'Église perçoit l'appel amoureux de l'époux à le rejoindre, à participer à la Croix (cf. *Jn 19*). Puisque l'amour est un échange, Jésus est tendu vers la réponse de l'Église comme seule capable de combler son désir; en réponse le don de soi de l'épouse est la contrepartie dont il a besoin pour être comblé, achevé. Cette faculté pour l'Église d'accompagner son époux et d'être partie prenante à la consommation de sa mission sur la Croix est une pure grâce, et non une nécessité objective, mais elle exige qu'on en paie le prix, en l'occurrence la participation à la souffrance rédemptrice de l'époux. L'Église en est rendue capable, parce que l'époux l'a purifiée dans l'acte même d'amour auquel elle est conviée à participer. L'Église vit, dans l'acte unique de la Croix, un effet de cercle entre naissance, purification, épousailles et maternité. En d'autres termes, la Croix est à la fois le berceau, la cuve baptismale, le lit nuptial et le lit de gésine de l'Église.

b. L'Église-épouse devient mère (cf. *Ga 4*,26; *Ap 12*); elle engendre l'homme comme fils de Dieu par les eaux du baptême, qui donnent la naissance à la vie divine. Ensuite «notre mère l'Église» éduque, nourrit ses enfants, et, sans jamais se séparer d'eux, les fait parvenir à l'état de maturité, où ils seront à leur tour capables d'enfanter: chacun participe alors à la maternité de l'Église. Dans *La dramatique,* l'enfantement est présenté comme l'acte essentiel de la personne-Église: elle accueille et fait fructifier la semence christique et divine (c'est-à-dire la grâce). Cet engendrement se poursuit dans toute l'histoire; il a commencé avant la venue du Sauveur, et celui-ci a voulu lui-même s'insérer dans cette diachronie. «Individuellement», l'Homme nouveau naît de la Femme, Marie, alors qu'à l'origine des temps, c'est Ève qui naissait d'Adam; mais cette Femme, Ève nouvelle, est vierge et sans péché. «Socialement», il naît de la femme-Église qui l'a précédé sous une forme souillée et pécheresse; mais il est capable de la purifier, de lui donner un état immaculé qui lui permettra d'enfanter saintement. L'Église est alors la mère universelle des fidèles.

---

eschatologique (p. ex. le *trito-Isaïe*). Dans le Nouveau Testament, l'union est si profonde qu'elle est signifiée par des images physiques (Tête-corps chez Paul) ou les métaphores johanniques (p. ex. la vigne en *Jn 15*). Mais les images matrimoniales sont également présentes, Jésus étant l'époux messianique. La dernière image de l'Apocalypse est celle de l'épouse, unie à l'Esprit, appelant l'Époux (*Ap 22*, 17).

c. L'Église, épouse et mère, est également la vierge (cf. *2 Co 11*,2) restaurée dans son intégrité originelle, la Nouvelle Ève. Cet aspect est moins développé par Balthasar que les deux précédents, car la virginité n'est pas à proprement parler un acte de la mission, mais plutôt une dimension qualitative supérieure de la sponsalité et de la maternité: le caractère intègre et total de l'attachement à l'époux et la fécondité proprement spirituelle de la maternité. La foi de l'Église, comme adhésion au Christ, est intacte et pure. La grille servant à lire la virginité de l'Église est mariale. La virginité corporelle et spirituelle de Marie est l'expression de l'attitude personnelle par rapport à Dieu rencontré sponsalement. Cependant, à la différence de Marie perpétuellement vierge et sainte, l'Église est à la fois virginale (dès sa naissance, et dans le projet éternel de Dieu) et rendue vierge par le Christ (puisque, antérieurement, elle était souillée), les deux états étant à la fois successifs dans le temps et simultanément vrais. Selon les mots de Balthasar, le cercle marial englobe le cercle ecclésial. À ce titre, la perfection de Marie l'emporte sur celle de l'Église, ou, plus exactement, Marie incarne parfaitement et réellement la virginité, la plénitude de sainteté, qui est l'«Idée» de l'Église[12].

La sponsalité, la maternité et la virginité sont donc les trois actes fondamentaux du rôle-mission dévolu à l'Église, personne féminine, dans le drame du salut.

4. La personne-Église et les personnes singulières

On aura noté comment, s'efforçant de cerner la personnalité de l'Église, Balthasar se garde de séparer celle-ci de la personnalité du chrétien individuel. En soi, l'Église ne peut être hypostasiée; elle ne peut être conçue comme personne abstraitement, indépendamment des personnes humaines qu'elle a précisément pour mission d'élever jusqu'en Dieu. Il y a antériorité logique et irréductible des sujets humains: en tant que personnes singulières concrètes, ils jouissent de la priorité. L'Église n'est pas une personne totale *(Gesamtperson)* obtenue par fusion en elle des personnes singulières *(Einzelpersonen)*, comme il en irait dans un

12. Il en va de même pour les vertus théologales, en particulier la foi. La foi féminine subjective de Marie exprime une obéissance et une disponibilité absolues à Dieu; son *fiat* universel et illimité est un instrument plastique, dont Dieu se sert pour en faire le sein fécond de l'Église, au sens où l'Église comme œuvre divine jaillit de ce terrain d'expression parfait.

fantasme totalitaire d'être collectif *(Gattungwesen);* l'Église a pour mission, non pas d'absorber les personnes singulières, mais de les faire parvenir à la plénitude de la stature chrétienne, de les unir nuptialement au Dieu tri-personnel. Pour que l'Église soit personne, il lui faut la subjectivité et la personnalité des sujets réels, de ces sujets qui, expropriés d'eux-mêmes, dilatés, en viennent à exister pour Dieu *in Christo.*

Ainsi, la personnalité de l'Église réside en définitive en ceux qui — selon des degrés divers — se tiennent le plus près de Dieu, et qui sont appelés par Balthasar, à la suite des Pères, *animae ecclesiasticae.* Dépossédée de soi, jetée hors des limites de sa subsistance naturelle, dilatée et ouverte à l'universel selon un degré fixé par Dieu, l'*anima ecclesiastica,* en étant assumée dans la personne du Christ, rejoint le Christ souffrant pour le salut de l'humanité; elle est appelée à vivre, dans une parfaite disposition de don de soi, en vue de l'édification du Corps qu'est l'Église. Ces personnes singulières ouvrent l'espace de l'universel[13]. L'Église est ainsi réalisée (analogiquement) dans ces personnes humaines «ecclésialisées»; elles seules, en définitive, sont la personne-Église.

Cette conception évite de faire de l'Église une pure somme: du fait de leur dilatation plus ou moins universelle dans le cadre de référence qu'est l'Église, ces *animae ecclesiasticae* en qui réside la personne-Église sont en situation de réciprocité et même d'appartenance mutuelle. La *communio sanctorum* prend chez Balthasar l'allure d'une «circuminsession» ecclésiale, par laquelle les personnes sont, à l'image des Personnes divines, en quelque sorte intérieures les unes aux autres.

Si l'on poursuit ce raisonnement, incarnera mieux la personne-Église le sujet singulier le plus «ecclésialisé», universalisé. Pierre vient alors à l'esprit: c'est sur sa confession de foi que le Christ bâtit son Église (cf. *Mt 16*); pasteur de l'Église par mandat divin (cf. *Jn 21*), il symbolise l'Église dans sa dimension magistérielle, hiérarchico-sacramentelle. De fait, Balthasar s'attardera longuement sur Pierre, en particulier dans le *Complexe anti-romain.* Néammoins, c'est à Marie qu'il donne sa préférence. Si l'Église

13. «L'universel n'existe que comme prolongement de la personne et la personne n'existe qu'en vertu de son prolongement dans la mission (universelle)» (ID., *La dramatique divine,* cité n. 3, p. 219). Balthasar appelle «personnes universelles» certains sujets qui, aussi bien dans l'Ancien (Abraham, Jacob-Israël, Moïse) que dans le Nouveau Testament (Marie, Pierre), sont dotés par Dieu d'une mission d'une certaine envergure.

comme personne réside dans le sujet singulier qui se laisse le plus saisir et modeler par Dieu, qui est le plus assumé dans la personne archétypique du Christ, le plus dilaté à l'universel, c'est bien Marie que nous rencontrons; Marie est l'Église, et l'Église est Marie.

Marie est en effet la personne dramatique féminine associée au Verbe incarné masculin à titre singulier. Sa subjectivité féminine est pleinement accordée à la subjectivité masculine du Christ. Si la singularité de l'homme-Jésus est première, l'universalité de son rapport à la nature humaine se déployant à partir de sa nature humaine particulière, Marie comme *femina* individuelle vient avant l'Église, *femina* universelle; plus exactement, celle-ci est le déploiement de celle-là. Marie personne singulière infiniment dilatée, ouverte à l'universel, en vient à coïncider avec l'Église. Cette identité est pour Balthasar l'argument le plus fort en faveur de la personnalité de l'Église.

C'est d'ailleurs à partir du prisme marial que Balthasar aborde les trois actes du rôle-mission de l'Église. On l'a vu clairement déjà en ce qui concerne la virginité. La virginité de Marie est supérieure à celle de l'Église: Marie est perpétuellement vierge, alors que l'Église est, sous un certain aspect, une prostituée à qui le Christ a rendu sa virginité. L'Église ne peut se prévaloir, comme Marie, de l'Immaculée Conception et de la plénitude de grâce.

Il en va de même pour la maternité: l'Église est mère par sa foi, qui est la foi de Marie, son *fiat* comme infinie disponibilité dans les mains de Dieu étant le terreau duquel peut germer l'Église. La vision balthasarienne est évidemment fort inspirée par *Jn 19*,25-27: au pied de la Croix, Marie suit le Christ le plus loin dans l'abîme de la déréliction, dans sa descente aux enfers; cette coopération kénotique et douloureuse prend la forme de la renonciation à son fils unique. Mais cette mort devient le principe d'une infinie fécondité puisque Marie est faite mère du disciple bien-aimé («Femme, voici ton fils»), et à travers lui, mère de l'universalité des fidèles, cette maternité étant ensuite communiquée à l'Église.

Quant à la sponsalité, Marie jouit là aussi de la priorité. Marie est, selon les Pères, la Nouvelle Ève associée au Nouvel Adam. Pour que l'Église puisse jaillir comme épouse et pas seulement comme corps du Christ à la Croix, il faut que soit donné un «oui» personnel, nuptial, et c'est Marie qui le donne ici encore au nom de l'humanité pécheresse (qu'elle représente, bien que préservée par son Immaculée Conception).

Chaque fois, l'aspect singulier (marial) jouit de la priorité et sert à déchiffrer l'aspect social (ecclésial). C'est à partir de Marie que l'Église non seulement se perçoit, mais est épouse, mère et vierge. La personne de l'Église coïncide en définitive avec la personne de Marie; entre Marie et l'Église existe «une mystérieuse identité[14]». Ce qui ne signifie pas que l'Église est limitée à Marie, mais que l'Église n'est personne réellement et adéquatement qu'en Marie.

II. – Apports et limites de la contribution balthasarienne

On ne peut qu'admirer l'ampleur de la réflexion de Balthasar et sa contribution magistrale à une «ecclésiologie fondamentale» qui se donne pour but d'approfondir en le respectant le mystère de l'Église. En déplaçant de la philosophie vers la théologie le centre de gravité de la personne, Balthasar a pu échapper aux trois apories dans lesquelles tombe fatalement toute tentative pour faire de l'Église une personne au sens ontologique. Plus n'est besoin d'envisager une «nature» universelle et abstraite que la personne-Église réaliserait en tant que particulière. Sa non-subsistance autonome, sa subsistance exclusive en Christ, n'est plus un obstacle, puisque, d'emblée assumée dans la personne du Christ et n'existant jamais en dehors de lui, l'Église est au contraire personnalisée au maximum, selon les termes définis. Enfin, l'angle d'approche fait que la question d'une personnalité individuelle ou collective ne se pose pas *in recto* : des entités aussi bien singulières (les hommes) que collectives (un peuple, un ordre religieux, un diocèse, etc.) peuvent être intégrées en Christ, dilatées et universalisées, personnalisées par le don d'une mission.

1. La personne: un retour aux sources

La conception de l'Église comme personne théologique (à partir de la christologie de mission) et dramatique (son rôle-mission féminin dans le drame du salut) se révèle fort riche, et renouvelle singulièrement la perspective sur la personne. Dans son effort de

14. ID., *La dramatique divine*, cité n. 3, p. 237. 239. Les autres expressions balthasariennes convergent vers cette identité: Marie est «type et exemplaire», «archétype» de l'Église, «noyau», «cœur réel», «centre personnel concret» de l'Église, «réalisation de l'Idée de l'Église», «symbole réel», «noyau symbolique réel de *l'Ecclesia immaculata*».

reconstruction, Balthasar a exploré et réintégré un pan entier de l'histoire de la notion: celui du théâtre. *La dramatique divine,* articulée sur le transcendantal du Bien, s'inspire en effet fortement du théâtre pour présenter l'histoire du salut[15]. Il en résulte une conception plus dynamique («dramatique») de la personne, plus attentive à la manière dont la personne s'atteste et se construit par ses actes (mission), pour rejoindre son Idée selon Dieu. Ceci appelle cependant plusieurs remarques.

Alors qu'il attache une grande importance à l'origine théâtrale de la notion de personne, Balthasar passe quasiment sous silence l'autre source historique de cette notion: celle du droit. Le *ius romanum* en particulier connaît la *persona* comme un sujet juridique de droits et de devoirs; il a donné à la personne, par sa reprise en littérature et en philosophie, une dimension morale, sociale donc relationnelle, et enfin intersubjective. Le droit romain n'a pas manqué d'influencer des théologiens aussi considérables qu'Augustin (via Cicéron) et Grégoire le Grand[16]. Encore aujourd'hui, et sans pour autant retomber dans le juridisme que l'on a parfois reproché à l'Église latine, la personne juridique, sujet doté de droits et de devoirs, conserve une importance fondamentale[17]. On aurait aimé voir Balthasar exploiter théologiquement cette piste, comme il l'a fait pour le théâtre.

La revalorisation d'une dimension historiquement importante et perdue ensuite de vue ne peut pour autant conduire à sous-estimer le développement qui a eu lieu par la suite, sous peine de faire de l'«archéologisme». La phase «ontologico-philosophique», qui commence *grosso modo* avec Boèce (v.480-524), culmine avec les médiévaux, et dure jusqu'à l'époque contemporaine, ne peut être purement et simplement gommée; comme pour le dogme, la notion est porteuse d'un dynamisme intérieur

---

15. La *persona* latine, et plus encore le *prosopon* grec, était à l'origine le masque de théâtre dont s'affublaient les comédiens pendant le jeu scénique, puis en vint à désigner le rôle joué par le masque, et enfin le personnage; cf. H. REINFELDER, *Das Wort «Persona»,* Halle, O. Müller, 1928; A. HALLER, A. GRILLMEIER, H. ERHALTER, art. *Person,* dans *L. Th. K.,* Freiburg, Herder, 1963, t. 8, col. 287-292. On connaît l'origine et la fonction religieuses du théâtre dans la haute Antiquité; la *persona*, après une vaste parenthèse philosophique, revient ainsi à son origine religieuse via le théâtre.

16. Cf. S. SCHLOSSMANN, *«Person» und «Prosopon» im Recht und christlichen Dogma,* Kiel, W. Kirch, 1947.

17. **Cf. le *Codex Iuris Canonicis* 1983. C'est par exemple le baptême qui donne la qualité de personne dans l'Église.**

qui la fait s'approfondir et se préciser dans le temps, porteuse d'un sens qu'il convient d'intégrer[18].

En particulier, l'acception dramatique est-elle suffisante pour assurer la consistance de la personne? Tout l'édifice repose sur l'articulation entre les trois significations primordiales de *persona:* masque, rôle et personnage. Le masque *(prosopon, Gestalt)* fait référence à l'événement de l'apparition du sujet; il s'ensuit une tension entre la manifestation et ce que l'apparition révèle et cache de ce qui est sous le masque, tension entre masque et réalité, au contraire, par exemple, du visage qui révèle sans cacher. Ce n'est pas le sujet *(sub-jectum)* qui est désigné, mais ce qui est exposé, visible: on court le risque d'en rester à une pure manifestation. Quant au personnage, il est assimilé au rôle («identité de la personne et de la mission»), et non pas pensé dans un rapport dialectique avec lui: or le rôle, s'il dit quelque chose de la personne, n'en épuise pas le contenu. Dans les deux cas, on en reste à l'*agere,* sans pénétrer dans le mystère de l'*esse :* or, *agere sequitur esse...* La consistance intime de la personne nous échappe.

Fondamentalement, l'Église est une réalité exclusivement théologique. Si «la personne est forcément surnaturelle» *(La dramatique divine,* p.166), ceci vaut au premier chef pour l'Église. Les sujets humains naturels préexistent à leur personnalisation *in Christo,* mais l'Église n'existe pas indépendamment de sa création surnaturelle. Elle n'a pas, contrairement aux sujets humains, à passer par une phase de décentrement de soi pour être ensuite universalisée; elle est déjà de soi excentrée, centrée sur le Christ, et, partant, la personne la plus universelle qui soit.

Mais la transposition de la personne du domaine naturel vers le surnaturel, si elle s'avère très fructueuse quand on considère la personne-Église, peut se révéler délicate dans d'autres cas. En particulier, l'être humain doit pouvoir se définir comme une personne dans son être naturel. On sait par exemple l'importance cruciale de cette question dans le domaine bio-éthique (respect

18. Dans cette ligne, certains auteurs ont reproché à Balthasar de déployer une cohérence philosophique insuffisante, p. ex. D. Mc KINNON, *Some reflexions on H.U. von Balthasar's Christology with special References to Theodramatik II/2 and III (+Appendix: Theodramatik IV),* dans J. RICHES, *The Analogy of Beauty. The Theology of H.U. van Balthasar,* Edinburg, 1986, p. 164-179; R. SCHWAGER, *Der Sohn Gottes und die Weltsünde. Zur Erlösungslehre von H.U. von Balthasar,* dans *ZKT* 108 (1986) 5-44. L'objection majeure porte sur l'absorption de la notion de personne par la théologie, et sur l'identité posée entre la personne du Christ et sa mission.

absolu dû à toute personne humaine dès sa conception). D'où la nécessité de sauvegarder un être-personne naturel, tout en soulignant son enracinement (par la création) et son achèvement (par la grâce) en Dieu. Pour Balthasar, au contraire, la grâce n'élève pas la personne, mais la constitue. La distinction balthasarienne entre sujet spirituel naturel et personne théologique demanderait une plus grande attention à la consistance du sujet naturel pré-théologique.

2. *La «métaphysique de la sexualité»*

La personne-Église est solidement ancrée dans la sphère de la féminité. L'Église retrouve ainsi ses titres traditionnels, malheureusement un peu tombés en désuétude, d'épouse du Christ, de mère, de femme. Son être féminin dessine sa mission d'adhésion à l'Époux et de fécondité, et ce dans le cadre d'une compréhension analogique de la masculinité et de la féminité et du rapport des sexes. On connaît l'importance de cette question pour nos contemporains[19]. La «métaphysique de la sexualité» balthasarienne peut alors se révéler singulièrement féconde, et contribuer à résoudre certaines questions brûlantes dans l'Église, comme celle des ministères. La structure hiérarchique se voit en effet située comme une médiation masculine, nécessaire mais seconde, dans la féminité englobante de l'Église.

Néanmoins, on peut se demander si Balthasar n'en vient pas à surévaluer la dimension féminine de l'Église (c'est un des reproches que lui adressait K. Rahner). Une preuve en serait l'omniprésence chez Balthasar de la vertu «féminine» et mariale par excellence, d'obéissance: non seulement obéissance de l'homme qui, répondant à la libre auto-manifestation de Dieu dans l'histoire, se livre inconditionnellement à Son emprise, consent à se laisser modeler, mais surtout obéissance de l'Église-épouse qui accepte de se laisser entraîner par l'Epoux dans l'abîme de la déréliction, de partager ses souffrances rédemptrices[20]. Chez le Christ lui-même, la vertu d'obéissance est

19. «Chaque époque, selon Martin Heidegger, a une chose à penser. Une seulement. La différence sexuelle est celle de notre temps» (L. IRIGARAY, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Éd. de Minuit, 1984, p. 13).

20. G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez H.U. von Balthasar*, coll. BETL, 63, Leuven, Peeters-University Press, 1988, fait de cette obéissance (*Gelassenheit*) comme attitude existentielle fondamentale un des thèmes dominants de l'œuvre. Balthasar en **serait en grande partie redevable à la mystique Adrienne von Speyr, dont il**

centrale, et tend même à devenir le constitutif majeur de son oeuvre rédemptrice, qui culmine sur la Croix. Une plus grande attention aux vertus «masculines», actives, eût été bienvenue, en particulier dans la description de la mission enseignante, sanctificatrice, pastorale et évangélisatrice de l'Église[21].

Plus profondément, on s'interrogera sur la validité du schème masculin/féminin lorsqu'une telle ampleur lui est donnée. Le rapport est élaboré à partir du domaine humain, sexué, où la dimension charnelle est signe d'une complémentarité des esprits et des vocations, puis hissé dans le domaine spirituel, où la base sexuée n'existe plus, mais qui devient chez Balthasar *l'analogatum princeps.* D'où certains passages périlleux entre le sexuel et le métasexuel[22]. On comprend davantage la réserve des Pères de l'Église; pour la plupart d'entre eux, l'état sexué reste inhérent à la créature matérielle et ne saurait fournir une image adéquate pour les réalités spirituelles. Saint Augustin, par exemple, parle de l'unité Christ-Église comme d'un *unus homo;* mais celui-ci n'est pas décrit comme la conjonction d'un principe masculin, *vir,* le Christ, et d'un principe féminin *(femina, mulier),* l'Église. *L'unus homo* est plutôt «dilatation» de l'humanité du Christ, plénitude du Christ débordant sur l'Église et l'englobant dans son unité première. Au surplus, Augustin ne lit pas la bipolarité sexuée de l'état créé dans le sens d'une réelle complémentarité, dans la mesure où l'homme-*vir* vient en premier, et où la femme est tirée de lui dans un deuxième temps seulement (*Gn* 2,21-23).

La réserve des Pères s'explique en partie par la nécessité de faire pièce aux élucubrations des gnostiques, pour qui le principe sexuel était présent à tous les niveaux de l'univers: chaque «éon», intermédiaire hiérarchique entre Dieu et le monde, était doté de sa parèdre, son complément féminin. Le Christ, un de ces éons, aurait eu pour parèdre coéternelle la *Sophia* (chez Basilide et Carpocrate), ou l'Église (chez Valentin; cf. Tertullien, *Adv. Valent.,*

---

fut le confident, le secrétaire et le directeur spirituel. Speyr valorise fortement l'aspect kénotique et douloureux de l'obéissance.

21. On admettra ainsi avec l'auteur l'inadéquation structurelle de Pierre à sa mission; il n'en demeure pas moins que c'est son acte de foi qui est le fondement de la foi ecclésiale *(Mt 16).* Foi de Marie et foi de Pierre demandent à être davantage équilibrées. La foi de Pierre, confessante et exempte d'erreur, donne le contenu de la foi ecclésiale (Credo, *depositum fidei*); la foi mariale, obéissance et abandon de la volonté à Dieu, en donne la forme.

22. Encore faut-il remarquer chez Balthasar une évolution: dans *Wer ist die Kirche?* en particulier au ch. 7, le schème sexué n'a pas l'ampleur qu'il aura dans *La dramatique,* et il est heureusement équilibré par le double corps/esprit

7)[23]. Balthasar n'est certes plus confronté à ce genre de danger, mais le doublet masculin/féminin, qui est chez lui la première des trois tensions de l'être (naturel et surnaturel), et qui jouit d'une grande force suggestive et explicative, aurait mérité d'être complété — et éventuellement corrigé — par le doublet corps/esprit, nettement moins développé (alors qu'il vient en première place chez saint Augustin, par exemple).

3. Marie et l'Église

Pour Balthasar, c'est en Marie que l'Église est une personne. Marie et l'Église sont situées face au Christ comme les deux dimensions d'un unique pôle féminin, de telle sorte que l'Église et Marie sont en quelque sorte incluses l'une dans l'autre, mais toujours à partir de Marie, sujet humain réel qui incarne parfaitement, face à Dieu, l'essence de la créature. Infiniment dilatée, Marie finit par coïncider avec l'Église et à lui donner son visage personnel: la personne (sociale) de l'Église est le prolongement par dilatation de la personne (singulière) de Marie.

Le Concile Vatican II, dans le ch.8 de sa Constitution *Lumen gentium,* a souligné le lien unissant Marie et l'Église: Marie est *typus et exemplar* de l'Église (n°53); l'Église contemple Marie et se fait toujours plus semblable à elle (n°65 et 68). L'Église prend conscience de ce qu'elle est (vierge, épouse et mère) en regardant Marie, en s'objectivant dans une figure concrète qui est membre unique et suréminent de l'Église. Mais Balthasar va plus loin que *Lumen gentium,* en identifiant Marie et l'Église; et il regrette d'ailleurs que le Concile ne soit pas allé jusqu'à décrire Marie comme l'«épouse» du Christ[24], et n'ait pas assez insisté sur la

---

23. On connaît aussi le mythe, repris par Platon avec ses «hommes ronds» (dans *Le Banquet,* XIV-XV), de l'androgyne primitif, asexué ou bisexué, que la chute primordiale aurait divisé en deux moitiés, masculine et féminine, cherchant dès lors à reconstituer l'unité primordiale. Autant de dangereuses dérives possibles...

24. Marie étant en singulier ce que l'Église est en universel, puisque l'Église est l'épouse du Christ, Marie doit également être l'épouse de son Fils: affirmation qui peut paraître choquante. D'autant plus que la Tradition qualifie plus volontiers Marie d'«épouse du Saint-Esprit». Pour le justifier, l'auteur recourt à la notion d'un rapport «supralapsaire» des sexes, c'est-à-dire non soumis aux conditions terrestres charnelles et viciées par le péché, où les différents rapports (mère, épouse, fille) pourraient se rapporter au même homme. La difficulté est alors de penser une sexualité qui ait une dimension corporelle (puisque l'homme est créé tel) et d'autre part échappe aux lois de l'ordre corporel (distinction des personnes selon l'origine physique)...

complémentarité, fondée sur le rapport homme/femme, entre le Christ et Marie.

Cependant, cette assimilation n'est pas sans présenter quelques difficultés. Si l'on reprend les termes mêmes de Balthasar, toutes les conditions étaient réunies pour faire de l'Église la personne théologique par excellence, la plus universelle qui soit. Pourquoi dès lors cette priorité récurrente donnée aux sujets humains concrets — Marie venant en premier —, qui ne deviennent universels qu'à force d'être «dilatés», et sont ainsi rendus intérieurs les uns aux autres? Quelle est la nature de ce groupe des *animae ecclesiasticae,* avec et en Marie, en qui réside l'Église? N'est-ce pas, d'une certaine manière, se rendre à nouveau prisonnier de l'aporie d'une personne collective, dont l'auteur a eu tant de mal à s'extraire? L'Église reste une communauté de personnes plus qu'une personne.

En second lieu, s'il y a «identité de la personne et de la mission», force est de constater que mission de l'Église et mission de Marie ne coïncident pas exactement. Marie se tient au centre le plus intime de l'Église; elle en représente, durant toute sa mission terrestre mais aussi éternelle, le coeur priant et aimant. Mais il n'en demeure pas moins que la mission de l'Église, qui se voit assigner comme champ d'action la totalité de l'espace et du temps en vue de son assomption en Dieu, comporte des dimensions que Marie n'assume pas elle-même, bien qu'elle en soit comme l'âme intérieure: apostolat («Allez, de toutes les nations faites des disciples...» *Mt 28*), enseignement, sanctification, pastorat.

On aurait aimé voir Balthasar insister davantage sur la mission de l'Église, contredistinguée de la mission de Marie. L'Église reçoit sa mission du Christ (qui, *missus,* devient ici *mittens*), et cette mission s'enracine dans une «procession», qui n'est autre que le surgissement absolu hors de la plénitude du Christ. La mission est la raison d'être de l'Église: obligation pressante d'oeuvrer tant que l'humanité entière ne sera pas devenue Peuple de Dieu. Mais l'auteur ne s'étend guère sur cette mission comme rôle médiateur, instrumental, pour le salut du monde.

Si l'Église est vraiment une personne dramatique, jouant un rôle dans le drame du salut, on aimerait presque inverser le raisonnement balthasarien: plutôt que de voir Marie donner son visage personnel à l'Église, montrer comment l'Église, personne mystérieuse, a assumé pour jouer son rôle à travers l'histoire les figures (les masques) successives de divers personnages. Dans l'Ancienne Alliance, ce sont des figures aussi bien masculines (Abel, Abraham, Moïse, etc.) que féminines (Ève, Sarah, Rebecca,

Rachel, la fiancée du Cantique, etc.), voire des symboles impersonnels (l'Arche, la Colombe, la lune, etc.). Dans le Nouveau Testament, Marie serait l'une des figures de l'Église, peut-être la principale, mais non la seule. S'il est des moments où Marie est l'Église (par exemple entre l'Annonciation et la Nativité[25], puis à la Croix), il en est d'autres où l'Église prend d'autres visages, en particulier celui des Apôtres, tandis que Marie s'efface. En d'autres termes, il semble que l'«identité» entre Marie et l'Église d'une part soit dialectique plutôt que statique, et d'autre part ne soit pas exclusive d'autres figures .

Enfin, identifier l'Église et Marie revient à faire de la personnalité de l'Église une personnalité exclusivement créée, relative uniquement à la personne humano-divine du Christ. Or seule l'union de Dieu et de l'homme, et plus encore le mystère de la distinction dans l'union des Personnes divines, permet de rendre compte *in fine* de la personnalité de l'Église. On peut ainsi regretter la base exclusivement christologique de la notion de «personne théologique», alors que l'Esprit Saint apparaît peu. On aurait aimé voir davantage soulignés, d'une part le lien entre l'Esprit et Marie (il n'est pas dit, par exemple, que c'est l'Esprit qui la dilate), d'autre part le rôle du Saint-Esprit dans la personnalisation de l'Église[26]. Mais Balthasar se refuse à envisager une mission de l'Esprit qui «doublerait» celle du Verbe. N'est-ce pas pourtant Lui qui intervient, par la communication de la grâce, en constituant l'Église comme épouse en face du Christ, à partir des personnes humaines? La personnalité de l'Église, tout en reposant sur le Christ, serait ainsi formée par l'Esprit, de telle sorte que le vis-à-vis personnel du Christ et de l'Église s'enracinerait dans le vis-à-vis absolu du Verbe et de l'Esprit. L'Esprit est déjà en Dieu même la communion du Père et du Fils; donné aux hommes, Il habite en l'Église comme en son Temple. L'Esprit

25. C'est l'intuition de H.U. VON BALTHASAR et J. RATZINGER, *Marie première Église*, Paris, Apostolat des Éditions, 1981.

26. Ce rôle est esquissé à la fin de *Wer ist die Kirche?*: le sujet inchoatif Église s'achève par l'Esprit. Trinitairement, l'Esprit est l'union du Père et du Fils comme témoignage de leur opposition éternelle; similairement, en ecclésiologie, Il est le principe d'une *coincidentia oppositorum* qui fonde l'autre à partir de l'un (entendre l'Église comme épouse à partir de l'Église comme corps) et ramène l'autre à l'un. Ce mouvement d'identité-distinction-identité est le propre du Saint-Esprit: c'est donc lui qui crée la personnalité de l'Église à partir de l'union hypostatique du Verbe. Malheureusement, cette piste — même si elle relève de la dialectique formelle et ne dit encore rien du rôle de l'Esprit dans l'Église — n'a été ensuite exploitée ni dans *La dramatique* ni dans le *Complexe*.

ouvre à la personne-Église le domaine divin: entre les Personnes divines règne une intériorité mutuelle parfaite, une appartenance réciproque totale dans l'amour; l'Église y découvre son fondement, son modèle et son but[27].

Enfin, l'Esprit unit les fidèles, dans le coeur de qui Il réside, entre eux et avec Dieu par la force unitive de la charité. Alors que Balthasar insiste surtout sur la foi, la charité, seule vertu qui ne passera pas, permet davantage de souligner le rôle de l'Esprit dans la constitution de la personne-Église, et de découvrir le coeur eschatologique de l'Église. Ne serait-ce pas dans ce cercle, le plus intérieur et le plus secret, des âmes justes et saintes, rendues une avec Dieu et entre elles par l'Esprit, que résiderait ultimement la personnalité de l'Église?

F - 83400 Hyères Jean-Noël DOL
12, place de la République

Sommaire — L'ecclésiologie de H.U. von Balthasar semble dominée par l'idée de la personnalité de l'Église. Loin de se contenter d'une définition philosophique de la personne, l'auteur élabore un concept nouveau de personne théologique (intégrée dans la personne par excellence qu'est le Christ) et dramatique (pourvue d'une mission dans le drame du salut). L'Église apparaît alors comme un être féminin, vierge, épouse et mère; elle acquiert son visage personnel définitif en Marie, qui incarne parfaitement, face à Dieu et au Christ, la disponibilité obéissante et féconde de la créature.

Summary — H.U. von Balthasar's ecclesiology seems to be ruled by the idea of the *personality* of the Church. Unsatisfied with the philosophical definition of the person, the author evolves a new concept of the person, both theological (integrated in the person par excellence, that is Christ) and dramatic (endowed with a mission in the salvific drama). The Church appears then as a feminine being, virgin, spouse and mother; she acquires her personal definitive expression in Mary, who embodies, before both God and Christ, the obedient and fruitful *disponibilité* of the creature.

27. Parmi les théologiens contemporains, H. MÜHLEN, *L'Esprit dans l'Église*, 2 vols, coll. Bibliothèque œcuménique, 6 et 7, Paris, Cerf, 1969, a particulièrement souligné ce rôle ecclésial de l'Esprit. C'est l'Esprit qui créé la «personnalité corporative» de l'Église, qui s'exprime dans l'Écriture par un «Je» de nature spéciale, que Mühlen appelle «*Gross-Ich*». Mühlen en vient à résumer le mystère de l'Église dans la formule: «une Personne (le Saint-Esprit) en de multiples personnes (les chrétiens)».

CORRIGENDA

Trois notes ont été omises, par mégarde, dans la publication de l'article du P. S. D'SOUZA, S.J., *La Conférence du Caire (5-13 septembre 1994)*, paru dans notre dernier numéro: cf. *NRT* 117 (1995) 161-177.

Page 163, par. 2, l. 9 : Cf. *Challenges in reproductive health research,* Geneva, W.H.O., 1994, p. 5 et *Abortion. A tabulation of avaible data on the frequency and mortality of unsafe abortion,* 2e éd., Geneva, W.H.O., 1993, p. 2. Les données relatives aux avortements à risque contenues dans ce document (le total s'élèverait à quelques vingt millions d'avortements à risque par an), sont des estimations qui nous paraissent basées sur des hypothèses à la fois incorrectes et partisanes.

Page 176, par. 1, l. 6 : Déclaration du Dr J. Navarrovalls, porte-parole de la délégation vaticane (Communiqué de presse, 6 septembre 1994).

Page 177, fin de l'article : Cf. la section que nous avons soulignée dans le texte suivant, tiré de la Constitution *Lumen gentium,* n° 12: «l'ensemble des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint-Esprit (cf. *1 Jn 2,* 20.27), ne peut se tromper dans la foi; ce don particulier qu'ils possèdent, ils le manifestent par le moyen du sens surnaturel de foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque, «des évêques *jusqu'aux derniers des fidèles laïcs*», ils apportent aux vérités concernant la foi et *les mœurs* un *consentement universel*». Ce texte est cité dans l'**Encyclique *Veritatis splendor*, n° 109.**