NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

122 N° 2 April-June 2000

Heidegger dans la «Dramatique divine» de Hans Urs von Balthasar

Mario IMPERATORI (s.j.)

p. 191 - 210

https://www.nrt.be/en/articles/heidegger-dans-la-dramatique-divine-de-hans-urs-von-balthasar-482

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 122 (2000) 191-210
M. IMPERATORI, S.J.

Heidegger dans la «Dramatique divine» de Hans Urs von Balthasar

Heidegger, avec Hegel et Goethe, est certainement un des interlocuteurs philosophiques largement privilégiés par H. U. von Balthasar. Et cela bien avant que le philosophe allemand ne devienne un des *maîtres à penser* du postmodernisme contemporain. En effet, déjà dans son premier ouvrage postdoctoral de philosophie chrétienne *Apokalypse der deutschen Seele* (1937-1939), Balthasar avait consacré tout un long chapitre à une confrontation entre le philosophe allemand et Rilke[1] où Heidegger apparaissait comme l'aboutissement de l'eschatologie immanentiste moderne[2]. Une partie du contenu de ce chapitre de l'*Apokalypse* sera résumée par Balthasar dans un article datant de 1940[3]. En 1947 le théologien suisse publiera *Wahrheit*[4], un texte dans lequel, sans jamais le citer, Balthasar entame de nouveau un dialogue avec le philosophe allemand d'autant plus significatif que *Wahrheit* est le seul texte strictement philosophique publié par Balthasar après *Apokalypse*. Il n'est donc pas étonnant que plus tard nous retrouvions une importante monographie entièrement consacrée à Heidegger dans le volume de *Herrlichkeit* où notre auteur, en s'inspirant de G. Siewerth, traite de la métaphysique

---

1. Cf. *Apokalypse der deutschen Seele,* III: *Vergöttlichung des Tödes*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1998², p. 193-315.

2. «Heideggers Philosophie bleibt (...) die bedeutendste neuere Eschatologie in philosophischer Gestalt. Dass sie als solche das innere Angesicht der Zeit in einer erstaunlich gültigen Weise ausprägt (...). Sie ist der Roman der modernen Seele» (La philosophie de Heidegger demeure la forme philosophique de la nouvelle eschatologie en ce qu'elle a de plus significatif. Elle exprime d'une manière surprenante et valable la face intime du temps (...). Elle est le roman de l'âme moderne) (*Ibid*., p. 271). Balthasar reconnaît à cette occasion l'importance de la prise en compte de la dimension historique par l'ontologie de *Sein und Zeit* (*Ibid.*, p. 265, note 2).

3. *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus,* dans *Stimmen der Zeit*, 1940, 1-8.

4. *Wahrheit* I: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, Benziger, 1947 (trad. française: *Phénoménologie de la vérité,* édit. R. GIVORD). Ce texte sera repris tel quel dans la Trilogie où il deviendra le premier volume de la *Théologique* (1985).

de l'époque moderne[5]. C'est ici que le théologien suisse, tout en étant conscient des limites de la pensée heideggérienne quant à la reconnaissance du caractère personnel de l'Être, reconnaît néanmoins que grâce notamment à la remise en évidence de la *distinctio realis* opérée par le philosophe allemand, celui-ci reste le partenaire contemporain le plus fécond en vue de l'élaboration de son *Esthétique théologique*[6]. Mais la référence à Heidegger dans la Trilogie ne se limite pas à l'*Esthétique*, car Balthasar se rapportera à deux reprises au philosophe allemand dans la *Dramatique divine* également, et plus précisément dans *L'action.* Or, si le rôle joué par Heidegger dans la première partie de la Trilogie est relativement bien connu[7], la place stratégique que Balthasar lui attribue dans la *Theodramatik* et sa signification le sont beaucoup moins. Le but de notre article sera précisément de les mettre en évidence.

I. – Quelques rappels à propos de la structure de la Trilogie et de la *Dramatique divine*

Rappelons d'abord la structure de la Trilogie et de la *Dramatique divine* qui en fait partie. Nous faisons entièrement nôtre ici l'hypothèse avancée par P. Henrici suivant laquelle la Trilogie est un triptyque dont la partie centrale, la *Théodramatique*, tient non seulement le milieu, mais y est aussi la plus importante puisqu'elle en contient le véritable message et que les deux autres parties en dépendent[8].

Pour ce qui concerne plus directement la *Dramatique divine*, nous estimons quant à nous qu'il y a des éléments structurels suffisamment clairs pour pouvoir affirmer que *L'action* et le *Dénouement,* c'est-à-dire les tomes III et IV de l'ensemble, sont deux volumes strictement liés entre eux, formant le cœur de l'œuvre. C'est en fonction d'eux que Balthasar a écrit le reste de la *Dramatique*, à savoir les *Prolégomènes* (tome I) et les deux parties du deuxième volume de l'ensemble entièrement consacré aux

5. *La gloire et la croix,* IV: *Le domaine de la métaphysique,* vol. 3: *Les héritages,* Paris, Cerf / DDB, 1983, p. 180-194 (*Herrlichkeit*, III/1: *Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1965, p. 769-787).

6. Cf. *ibid.* p. 193 (*Herrlichkeit*, III/1, p. 786).

7. Cf. v. g. E. BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré,* coll. BETL, 141, Leuven, Peeters, p. 250-254.

8. Cf. P. HENRICI, *La structure de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, dans *Transversalités*, juillet-septembre 1997, p. 17.

personnes du drame, comme lui-même l'a d'ailleurs rappelé[9]. Ce qui ne sera pas sans signification pour notre propos. Ainsi en est-il de la structure de *L'action*, composée, quant à elle, de quatre parties. Dans une première partie, Balthasar traite le thème du rapport entre temps et éternité dans l'Apocalypse, à l'aide, principalement mais non exclusivement, du commentaire qu'en fait Adrienne von Speyr[10]. Il y donne «comme dans l'ouverture d'un opéra, la thématique intégrale du drame»[11]. C'est ici en effet qu'il pose les bases d'une articulation entre dimension horizontale et dimension verticale[12], articulation qui sera un des *leitmotiv* non seulement de *L'action*, mais aussi de *Dénouement*. Cette première partie est suivie d'une deuxième qui, dans une sorte d'*epochè* partielle, essaie d'illustrer la dimension purement horizontale du drame[13], avant d'en arriver dans la troisième partie à montrer comment Dieu intervient sur la scène du monde pour le sauver[14]. Dans la quatrième et dernière partie de *L'action,* il s'agira enfin de montrer, à la lumière de tout ce qui a été développé auparavant, comment l'homme et Dieu se rencontrent dans l'histoire postchrétienne, placée sous le signe apocalyptique de la Bataille du *Logos*[15].

II. – *Sein und Zeit* dans *L'action*

Nous trouvons les deux références essentielles que la *Dramatique divine* fait à Heidegger dans la deuxième partie de *L'action*, là où il s'agit de mettre en évidence la dimension horizontale du drame de l'existence humaine en faisant abstraction, dans la mesure du possible, des données de la révélation chrétienne, les-

9. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Mein Werk - Durchblicke*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1990, p. 76-77; cf. aussi P. HENRICI, *La structure...* (cité *supra,* n. 8), p. 21-22.

10. *La Dramatique divine,* III: *L'action,* Bruxelles, Culture et Vérité, 1990, p. 9-58 (*Theodramatik* III: *Die Handlung,* Einsiedeln, Johannes Verlag, 1980, p. 15-63 [*THD* III]).

11. C. DUMONT, *«Action» et «Dénouement» dans la «Dramatique» de H.U. von Balthasar. Problèmes de traduction,* dans *NRT* 116 (1994) 730.

12. Selon le théologien suisse, en effet, dans l'*Apokalypse der deutschen Seele,* «à tout instant il y a la chute verticale de la réalité eschatologique, et néanmoins la fin se rapproche avec le déroulement progressif des visions» (*L'action*, p. 20; *THD* III, p. 27).

13. Cf. *L'action,* p. 61-179 (*THD* III, p. 66-186).

14. Cf. *ibid.*, p. 183-392 (*THD* III, p. 189-395).

15. Cf. *ibid.,* p. 395-467 (*THD* III, p. 399-468). Cf. Ap 19, 11-13.

quelles réapparaîtront seulement vers la fin de cette même partie, lorsqu'il s'agira d'illuminer le mystère du mal et du péché. Balthasar cite le philosophe allemand d'abord dans la troisième section du livre, entièrement consacrée à l'analyse des rapports entre le temps et la mort[16]. Il utilise ici en partie l'analyse heideggérienne de *Sein und Zeit* pour souligner la finitude radicale qui caractérise la vie humaine, et cela en opposition explicite au titanisme des grandes idéologies modernes que, depuis J.-Fr. Lyotard, on appelle volontiers les méta-récits de la modernité et dont le représentant le plus significatif est sans aucun doute Hegel. En effet, la radicale finitude de l'homme concret, si méconnue par ces idéologies, s'exprime tout particulièrement dans le caractère temporel de son existence dominée par l'inéluctabilité de la mort à un point tel qu'«ils auraient peut-être raison les penseurs qui situent l'"authenticité' de l'existence entièrement dans la prise de conscience de la mort propre et dans la décision que l'on prend à son égard»[17]. Et un peu plus loin, traitant de la mort, Balthasar ajoutera encore que cette lucidité postchrétienne non seulement face à la mort en général, mais face à *ma* propre mort — et que nous trouvons chez Heidegger, mais également chez Jaspers — a des analogies avec l'attitude d'une bonne partie de l'Ancien Testament face à la mort et permet un véritable dialogue avec le christianisme[18].

La deuxième référence balthasarienne à la pensée heideggérienne est à notre avis encore plus significative, quoique plus problématique. Il ne s'agit plus ici de *Sein und Zeit*, mais du *Nietzsche* de Heidegger.

III. – Le *Nietzsche* de Heidegger dans *L'action*

Nietzsche a été publié en 1961[19] mais contient en réalité les leçons que le philosophe allemand avait tenues sur Nietzsche pendant les années 1936-1941, une étape importante dans l'itinéraire qui le conduira de *Sein und Zeit* à la *Kehre*. Balthasar fait référence d'une façon relativement rapide mais significative au *Nietzsche* de Heidegger à l'intérieur de la section qui fait suite à

16. Cf. *ibid.,* p. 82-119 (*THD* III, p. 88-124).
17. *Ibid*., p. 83-84 (*THD* III, p. 89).
18. Cf. *ibid*., p. 106-108 (*THD* III, p. 112-114).
19. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol. I et II, Neske, 1961 (tr. fr. P. KLOSSOWSKI, Paris, Gallimard, 1971).

celle que nous venons d'examiner. Cette section illustre les rapports existants entre liberté, puissance et mal. Cette référence se trouve plus précisément dans le chapitre consacré à la puissance[20], là où, parlant de «l'hégémonie récemment conquise de la rationalité technique»[21], Balthasar écrit:

> Celle-ci s'oriente principalement vers la maîtrise sur la nature et, parce qu'elle réduit la nature à une simple facticité *(die Faktizität)*, elle peut donc aussi bien renoncer à ce pôle essentiel qui est la reconnaissance de l'autre et la bonté. Elle finit alors par se penser et s'exercer comme un pur instrument de puissance. Heidegger a montré que la métaphysique de l'époque moderne culmine (et dévoile aussi tout son avenir) dans la volonté de puissance de Nietzsche. Sa démonstration met en évidence, de façon tout à fait explicite, cet état des choses, et l'on ne peut s'y dérober[22].

Selon Balthasar, l'analyse heideggérienne de Nietzsche exprime parfaitement les conséquences de la domination planétaire de la technique moderne. Par la suite, lui-même en illustre brièvement un des aspects décisifs, à savoir la stricte relation qui existe entre l'affirmation de la primauté accordée à la connaissance par Descartes et Kant, et la volonté de puissance de Nietzsche, cette dernière servant de base à la technique moderne et marquant en même temps l'accomplissement du destin de toute la métaphysique occidentale tel que Heidegger le comprend[23].

Toutefois, si pour le philosophe allemand, ce fait appartient au domaine de l'oubli de l'être *(Seinverlassenheit)* et à son horizon destinal, chez le théologien suisse par contre, ce processus historique est directement lié à l'oubli coupable de la part de la liberté finie de son être-de-don *(Geschenktsein)*. En effet, commentant un texte de Nietzsche tiré de *Wille zur Macht*, Balthasar écrit à propos de la liberté humaine que le pôle selon lequel celle-ci «se sait dépendante de la liberté infinie et objet de sa faveur royale *(die königlischen Huld)*, devient, par abus de cette faveur, principe d'autonomie ou d'une maîtrise toujours plus puissante *(jemächtigeren Selbstmächtigkeit)*. La liberté se défait de tout ce qui est faveur gratuite»[24]. Et peu après il affirme:

---

20. Cf. *L'action,* p. 130-141 (*THD* III, p. 135-146).
21. *Ibid*., p. 137 (*THD* III, p. 142-143).
22. *Ibid.* (*THD* III, p. 143). En allemand la dernière phrase est la suivante: «Heideggers Demonstration, dass die neuzeitliche Metaphysik ihren Höhepunkt (der ihr ganzes Werden demaskiert) in Nietzsches Willen zur Macht findet, kann, als die unverblümteste Darstellung der Lage, nicht geschoben werden».
23. Cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsche,* II (cité *supra*, n. 19), p. 114-203.
24. *L'action*, p. 139-140 (*THD* III, p. 145, tr. mod.).

> En opposition à cette incapacité de rien recevoir *(Gegen dieses Nicht-mehr-empfangen-Können)* qui, selon Heidegger, est le signe de notre temps où tout est devenu «chose utilisable» *(Machenschaft)*, ce dernier a élaboré une philosophie selon laquelle «l'essence de l'homme se détermine à partir de ceci que la vérité de l'être, dans le langage, se pose par l'être même» si bien que l'homme devrait, en définitive, être pure réceptivité vis-à-vis de la richesse et de la pauvreté de l'être, reconnaissance *(die Dankbarkeit)* pour ce fait que «l'être est»[25].

Pour en arriver à cette affirmation, un peu surprenante en vérité, selon laquelle:

> Sous cette idée se cache le meilleur de la philosophie naturelle de la liberté, comme de la pensée chrétienne qui la fait aboutir. On ne nie pas, pour l'homme, la tâche de dominer la terre, mais on rattache essentiellement cette domination à la référence à Dieu; en partant de Dieu, on peut alors vraiment façonner le monde d'une manière sensée et fructueuse[26].

Ces affirmations exigent une double mise au point, d'abord en regard de la justesse de l'interprétation qu'elles donnent de la pensée de Heidegger, ensuite en regard de leur signification pour l'interprétation de l'ensemble de la *Dramatique divine*.

IV. – Une interprétation problématique mais significative

Pour ce qui concerne le premier volet de notre propos, soulignons tout d'abord que, contrairement à *Herrlichkeit*, la référence à Heidegger dans *L'action* ne peut pas compter sur un support analytique solide et étendu. Il y va plus d'une hypothèse de lecture que d'une analyse au sens propre du mot de la pensée heideggérienne, comme c'était le cas dans l'*Esthétique*. Cette hypothèse consiste à voir dans le *Nietzsche* de Heidegger une philosophie naturelle, voire chrétienne, de la liberté, que le philosophe allemand opposerait à la domination planétaire de la technique

---

25. *Ibid*., p. 140 (*THD* III, p. 145). Nicolas Tertulian définit la *Machenschaft* heideggérienne comme «la prise de possession du réel, afin de le maîtriser et de le soumettre aux buts recherchés par le sujet» (cité par É. GANTY, *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil,* Namur, Presses Universitaires de Namur, 1997, p. 256). Dans le *Nietzsche* ce concept de *Machenschaft* est pratiquement synonyme du concept-clé de *Gestell* avec lequel Heidegger désignera à partir de *Die Kehre und die Technik* (1962) l'essence même de la technique (cf. *ibid*., p. 257 et p. 382).

26. *L'action*, p. 140 (*THD* III, p. 145).

moderne. Or, cela paraît problématique, voire insoutenable du point de vue d'une exégèse strictement heideggérienne. En effet, la philosophie de Heidegger n'est pas une philosophie de la liberté, mais de l'Être, et cela au point que certains interprètes n'hésitent pas à parler du penchant fataliste de sa pensée. Sans qu'on doive en arriver nécessairement à cette conclusion-là[27], il est indéniable que le philosophe allemand parle toujours de destin et d'histoire de l'être, presque jamais de liberté. Dans sa monographie de *Herrlichkeit*, Balthasar lui-même avait d'ailleurs clairement dénoncé ce côté impersonnel de la philosophie heideggérienne, d'autant plus qu'elle n'arrive jamais à l'affirmation de l'existence de Dieu comme Être libre et personnel[28], ce qui empêche de la qualifier de chrétienne, comme le fait Balthasar d'une façon certainement peu fondée dans *L'action*. Certes, il ne faut pas réduire Heidegger à un banal *Kulturpessimismus*, d'autant plus que les textes heideggériens sur la technique donnent lieu à des interprétations différentes même parmi les spécialistes[29]. Et on ne peut pas non plus nier les éléments chrétiens

27. Ganty s'est récemment efforcé de mettre en évidence le rôle que la liberté humaine serait quand même appelée à jouer chez Heidegger (cf. É. GANTY, *Penser...* [cité *supra,* n. 25], p. 400- 411).

28. Les affirmations suivantes nous paraissent particulièrement significatives à ce propos: «Les avertissements véhéments de Heidegger devant la technocratie et le nihilisme philosophique qui s'y affirme chaque jour plus dangereusement sont parfaitement justifiés, même si personne n'y prend garde. Et l'on veut d'autant moins les entendre que Heidegger, pour la question vitale qu'il pose, ne connaît pas de réponse équivalente. Une philosophie qui ne veut répondre à la question de Dieu ni par oui ni par non manque de courage intellectuel et une humanité éprise de raison et réaliste aura vite fait de la délaisser pour vaquer aux problèmes concrets de chaque jour» (*La gloire et la croix* [cité *supra*, n. 5], p. 193-194; *Herrlichkeit* III/1, p. 786-787).

29. Suivant É. Ganty, en effet, «L'herméneutique heideggérienne de la modernité est souvent présentée comme un refus du monde technique (...) Ce verdict nous paraît tout à fait injustifié: il méconnaît les nombreuses déclarations de Heidegger qui vont en sens contraire et, surtout, ne résiste pas à une lecture attentive des textes» (É. GANTY, *Penser...* [cité *supra*, n. 25], p. 359). Et il ajoute: «L'enjeu d'une interrogation sur la technique est donc d'ouvrir un chemin de pensée qui soit 'une voie de méditation' et prépare un *libre* rapport avec elle» (*idem*). Selon Ganty, en effet, l'objectif de l'interrogation heideggérienne à propos de la technique consisterait à «soustraire l'homme moderne à son aveuglement, en particulier celui qui consiste à considérer la technique comme une réalité neutre, en rétablissant un libre rapport à son essence» (*idem*). E. Brito au contraire, tout en reconnaissant que «dans son essence, la technique elle-même dégage la voie vers le dévoilement», n'en conclut pas moins que d'après Heidegger, «la *Gestell* est comme le négatif photographique de l'*Ereignis*» et que, par conséquent, «on comprend que Heidegger puisse, à l'occasion, déclarer qu'il n'est pas contre la technique» (E. BRITO, *Heidegger...* [cité *supra*, n. 7],

certainement présents dans la philosophie heideggérienne[30]. Malgré ces importantes nuances, il faut néanmoins avouer qu'il y a un véritable problème exégétique dans l'interprétation qu'en donne *L'action*, d'autant plus que celle-ci ne peut pas compter sur un appui textuel suffisamment solide.

Tout n'est pas encore dit pour autant. En effet, lorsqu'il s'agit de grands auteurs — et Balthasar en est incontestablement un — une non-pertinence d'un point de vue historiographique n'épuise pas encore la tâche de l'interprète, mais l'incite au contraire à s'interroger davantage sur la signification et l'éventuelle fécondité herméneutique du décalage existant entre le point de vue historiographique et celui de l'auteur qu'il étudie. D'où l'intérêt qu'il y a à creuser la signification de cette interprétation pour la théologie de Balthasar elle-même.

V. – Au croisement de la dimension horizontale et de la dimension verticale du drame

Ce que nous avons précédemment affirmé de la structure de la *Dramatique divine* et de sa place dans l'ensemble de la Trilogie montre déjà l'importance structurelle des références qu'y fait Balthasar à Heidegger. Celles-ci ne fournissent rien de moins que le contenu même de la dimension horizontale de la *Dramatique*. De ce point de vue, elles sont essentielles — et surtout la deuxième d'entre elles — pour l'intelligence de l'ensemble de la *Dramatique*. En effet, tout en étant d'accord avec Heidegger sur le rôle absolument décisif que joue aujourd'hui la volonté de puissance sous-jacente à la technique moderne, Balthasar n'attribue pas

---

p. 188) et ajoute: «Cependant, la plupart des passages qu'il a consacrés à ce thème donnent plutôt l'impression d'un récit apocalyptique. Le contenu péjoratif des formules utilisées (...) ne saurait passer inaperçu. Dans la théorie heideggérienne, la domination de la technique tend à s'identifier à l'esclavage et au malheur *(Unheil)*» (*idem*). «Malgré tout, la théorie heideggérienne semble assez unilatérale. Elle ne met guère en évidence les effets 'positifs', émancipateurs, de la technique. Et le remède qu'elle propose (...) paraît tout à fait insuffisant» (*Ibid.*, p. 189).

30. Comme l'ont déjà bien montré les travaux de Pöggeler et Lehmann à propos des leçons heideggériennes des années 1920-21 consacrées à la notion du temps chez Saint Paul (et notamment dans 1 et 2 Th) et chez St Augustin. Cf. O. PÖGGELER, *Der Denkweg M. Heideggers*, Pfullingen, 1990[3] (*La pensée de Heidegger*, trad. M. SIMON, Paris, Aubier-Montaigne, 1967); K. LEHMANN, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, dans *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966-1967) 126-153.

cette volonté de puissance à un destin métaphysique impersonnel — comme le philosophe allemand le fait davantage que notre auteur ne semble vouloir l'admettre ici — mais la met en relation avec la liberté finie qui, au lieu de reconnaître son autonomie comme un don de Dieu qui s'est légitimement et irréversiblement développé grâce à cette même technique, a décidé d'oublier l'être de don *(Geschenktsein)* qui la fonde ontologiquement.

Nous ne sommes donc pas simplement confrontés à un destin épocal caractérisé par l'oubli de l'être, comme le pense Heidegger, mais bien à une véritable «volonté humaine de négation»[31]. Si pour Heidegger le *Gestell* est le lieu extrême où l'homme peut éventuellement entendre l'appel de l'être plutôt que sombrer dans la tentation totalitaire inhérente à l'usage et au développement de la technique, pour le théologien suisse ce même *Gestell* peut signifier la fin de l'humanité, victime d'une volonté de puissance toujours plus grandissante, mais aussi et surtout «une redécouverte inespérée de l'histoire verticale du monde, telle que le livre de l'Apocalypse la dépeint en figures énigmatiques»[32], et telle qu'elle constitue l'objet principal de la première partie de *L'action.* Dans cette perspective, la *Dramatique divine* se présente comme la réponse théologique à l'analyse philosophique de l'émergence planétaire de la technique formulée par Heidegger dans son *Nietzsche* et comme un service rendu à cette «redécouverte inespérée de l'histoire verticale du monde» qui se dégage à partir de cette même émergence[33].

Avant de voir comment cela se concrétise dans la dernière partie de *L'action*, faisons encore deux remarques en ce qui concerne l'utilisation que Balthasar fait de Nietzsche et de sa portée philosophique. C'est en effet ici la première fois, depuis *Apokalypse der deutschen Seele* où il occupait une place de tout premier ordre[34], que Nietzsche joue un rôle majeur, quoique indirect,

---

31. *L'action*, p. 141 (*THD* III, p. 146). Pour cela Balthasar parle dans le chapitre suivant du mystère du mal et du péché, réalités accessibles, partiellement d'ailleurs, à la seule lumière de la révélation chrétienne (cf. *ibid*., p. 141-170; *THD* III, p. 146-186).

32. *Ibid*., p. 80 (*THD* III, p. 86).

33. Cf. *ibid.*, p. 54-58 (*THD* III, p. 60-63).

34. Rappelons ici, outre la dernière partie du premier volume de l'*Apokalypse* consacré à une confrontation entre Nietzsche et Kierkegaard (cf. *Apokalypse der deutschen Seele.* I: *Der deutsche Idealismus*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1998², p. 695-734), tout le deuxième volume, sous la houlette de Nietzsche. En effet, celui-ci consiste pour une bonne part en une longue confrontation entre Dostoïevski et Nietzsche (cf. *Apokalypse der deutschen Seele.* II: *Im Zeichen Nietzsches*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1998², p. 202-419).

dans un ouvrage de Balthasar. Certes, Balthasar fera par la suite ici et là référence au philosophe de la mort de Dieu dans ses ouvrages successifs, mais jamais de façon comparable aux analyses qu'il en avait faites dans l'*Apokalypse*. En effet, après 1940, Nietzsche quitte le devant de la scène balthasarienne. Il n'y revient que quarante ans plus tard, dans la *Dramatique divine*, et cela via Heidegger. Or, et c'est notre deuxième remarque, lorsqu'il y revient, il ne s'agit pas du Nietzsche postmoderne que Deleuze, Foucault, Derrida et Vattimo proposent à partir de l'édition critique de Colli-Montinari qui a vu le jour à partir de 1967. Il s'agit du Nietzsche lu à partir de l'édition de Weimar qui comprend l'ouvrage posthume *La volonté de puissance* et dont les bases philologiques sont fortement controversées depuis l'édition Colli-Montinari. Ainsi en est-il d'ailleurs du *Nietzsche* de Heidegger, dont la signification exacte est par ailleurs bien loin de faire l'unanimité parmi ses interprètes postmodernes les plus autorisés[35].

VI. – Parousie finale et technique moderne

Une interprétation correcte de la dernière partie de *L'action* consacrée à la parousie finale doit tenir compte de la partie proprement sotériologique qui la précède où le dialogue avec Hegel, l'un des pères de la modernité, joue un rôle essentiel. Cette interprétation exige aussi qu'on garde bien à l'esprit l'introduction à *Dénouement*[36], avec son indispensable mise au point à propos de l'eschatologie chrétienne sans laquelle on risquerait de se méprendre gravement quant à la signification exacte de l'interprétation balthasarienne de la parousie finale. Avant d'aborder directement ce sujet, rappelons encore que ce thème de la parousie finale n'est pas un sujet anodin chez Balthasar. Il était déjà présent dans l'*Apokalypse der deutschen Seele*, quoique sous une forme littéraire et non pas théologique[37]. En outre, toute la chris-

35. Comme le montre Le Rider à propos de Foucault et Derrida (cf. LE RIDER, *Nietzsche en France. De la fin du XIX*ème *siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999, p. 211 et p. 222).

36. Cf. *Dramatique divine,* IV: *Le dénouement*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1993, p. 13-44 (*THD* IV, p. 14-46).

37. Cf. *Apokalypse der deutschen Seele* (cité *supra*, n. 1), p. 3-83, où notre auteur traite du temps de la fin *(die Endzeit)* d'abord à partir de la technique, puis de la psychologie, des figures littéraires du Christ et de l'Antichrist, pour aborder enfin la littérature relative à la première guerre mondiale interprétée

tologie du troisième volume de la *Dramatique* se développe comme une réponse possible au conflit entre l'exégèse et la dogmatique qui fait suite à la découverte de la dimension apocalyptique de la prédication de Jésus de la part de l'exégèse historico-critique[38].

Dans la dernière partie de *L'action*, le théologien suisse affirme que l'Église devra vivre aussi sur le plan historique un temps de la fin semblable à «l'heure» vécue par Jésus à la fin de sa mission terrestre, c'est-à-dire un temps d'épreuve caractérisé par la déréliction, la solitude et l'abandon causés par l'apostasie de la foi et l'athéisme. C'est là un élément fondamental de la parousie finale. Précisons tout de suite que chez Balthasar cette thèse, contre laquelle selon lui «aucune objection décisive ne peut être formulée»[39], n'implique en aucun cas l'existence d'un parallélisme rigoureux entre les différentes étapes de la vie terrestre de Jésus et l'histoire de l'Église, car toute la vie de Jésus, mort et ressuscité une fois pour toutes, est déjà eschatologiquement présente à chaque moment de l'histoire de l'Église comme de l'histoire de tout chrétien. À aucun moment l'affirmation de l'existence de la parousie finale ne doit donc être détachée de la constante présence du Crucifié ressuscité tout au long de l'histoire de l'Église. Nous ne sommes donc pas confrontés ici à une perspective de type joachimite, influencée par l'eschatologie et l'apocalyptique juives avec leurs nombreuses variantes modernes et contemporaines. Au contraire, il s'agit d'une interprétation du temps de la fin qui se veut rigoureusement et explicitement *christologique*, sans pour autant tomber dans une simple eschatologie réalisée qui finirait par détruire la consistance propre de l'histoire de l'Église et du monde.

L'épreuve finale dont parle ici Balthasar est une conséquence de l'universalisation de cette *exousia* (autorité) de Jésus bien attestée par tous les évangiles et qui a provoqué une opposition toujours

---

comme jugement du monde. Remarquons que déjà ici on trouve des analyses du récit sur l'Antichrist de Soloviev, texte qui restera pour notre auteur une référence constante jusqu'à la *Dramatique divine* comprise.

38. *La Dramatique divine,* II: *Les personnes du drame*, vol. 2: *Les personnes dans le Christ*, Paris / Bruxelles, Le Sycomore, 1986, p. 47-207 (*THD* II/2, p. 53-238).

39. *L'action,* p. 399 (*THD* III, p. 402). Les références scripturaires alléguées ici par Balthasar sont 2 Th 2, 1-11, auquel notre auteur fait souvent allusion et les textes eschatologiques de Mc 13 avec leurs parallèles synoptiques interprétés à la lumière des passages évangéliques où Jésus, comme Jérémie en son temps, prophétise la chute de Jérusalem.

plus croissante à sa mission terrestre, dévoilant ainsi la profondeur du mal et du péché pour la démasquer, l'assumer et enfin la détruire sur la croix. C'est ce que notre auteur appelle à plusieures reprises «la loi théodramatique de l'histoire», particulièrement à l'œuvre dans l'évangile de Jean et que Balthasar pense pouvoir étendre à tout le temps de l'Église. Le mystérieux refus de la messianité de Jésus de la part de la majorité du peuple d'Israël montre en effet que la résurrection du Seigneur d'entre les morts n'a pas effacé dans une sorte de *happy end* le caractère mystérieusement dramatique de l'histoire du salut. Celle-ci l'a même accentué, tout en le plaçant désormais dans l'horizon de la résurrection de Jésus Christ.

Voici un texte significatif à ce propos: «La phase terminale *(die Endphase)* de l'histoire de l'Église fait écho ainsi à la fin de la vie terrestre de Jésus, qui 'a rendu témoignage devant Ponce Pilate dans une belle profession de foi' (1 Tm 6, 13). Et ce parallélisme, nous l'avons dit, n'a pas de fondement dans l'apocalyptique juive: il est purement et simplement à base christologique»[40]. Et peu après notre auteur précise : «C'est alors l'époque où l'Église aura achevé l'étape de la mission, durant laquelle elle féconde de son sang toute nouvelle plantation (comme on le voit dans les Actes des apôtres qui sont le modèle de tous les temps de mission). Elle entrera alors dans la phase finale *(die Endzeit)* où elle sera conjointe à la passion du Christ, quand celui-ci affrontera d'une manière toute nouvelle le *mysterium iniquitatis*, pour le dépouiller de sa puissance par la force même de la souffrance poussée jusqu'à l'impuissance: 'Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort' (2 Co 12,10)»[41].

Cette parousie finale possède aussi une dimension eschatologique non seulement en raison de son fondement christologique, mais aussi à cause de l'impossibilité pour nous de déterminer avec certitude le caractère intrahistorique ou eschatologique d'un certain nombre d'événements que l'Écriture y rattache[42]. La fron-

40. *Ibid.,* p. 415 (*THD* III, p. 417-418).

41. *Ibid.*, p. 416-417 (*THD* III, p. 419). À la fin de la même section, Balthasar ajoute: «Ce contraste eschatologique entre la toute-puissance apparente du mal et l'impuissance apparemment mortelle des croyants ne peut pas être minimisé, en le réduisant à une pure image. C'est bel et bien une authentique prophétie» (*Ibid*., p. 420; *THD* III, p. 422).

42. Il s'agit notamment de la disparition ou non de l'Église sur le plan historique, suite à l'apostasie de la foi prophétisée par 2 Th 2, 3, de la conversion finale d'Israël dont parle Rm 11, 25-27 et enfin du deuxième avènement du Fils de l'homme dans la gloire (cf. *L'action,* p. 417 [*THD* III, p. 419]).

tière entre dimension horizontale et dimension verticale, entre histoire et eschatologie, passe certainement par le phénomène de la parousie finale elle-même, mais à un point qui restera pour nous toujours mystérieux. Malgré la radicalisation toujours plus poussée de la loi théodramatique de l'histoire, nous restons à l'intérieur du «déjà» et du «pas encore» évangélique qui ne sera complètement aboli qu'au moment du total dévoilement de la parousie finale, laquelle demeure un secret du Père.

Cela dit, voyons maintenant comment Balthasar intègre dans l'horizon théologique que nous venons d'esquisser ce qu'il a précédemment affirmé à propos de l'interprétation heideggérienne de la technique. Balthasar insère cette interprétation à l'intérieur de la dialectique paulinienne des deux Adams, lue à l'aide d'une anthropologie d'inspiration lubacienne où il souligne fortement le caractère scandaleux de la croix[43]. Dans cette perspective, la sécularisation technique et l'autonomie de l'homme qu'elle présuppose et contribue à accroître sont plus que des phénomènes historiquement irréversibles. Elles sont conformes au projet christocentrique qui préside à la création divine du monde. Balthasar souligne fortement l'ambiguïté qui les accompagne sur le plan historique à cause du péché de l'homme et du mystère du mal qui y est lié. Dans cette optique, le développement de la technique moderne, auquel le christianisme a d'ailleurs largement contribué en raison de sa conception du caractère profane du monde, pourrait déboucher de soi sur l'affirmation d'une autonomie humaine toujours plus christiforme et théocentrique, tout en mettant en lumière, à cause du péché, ce que Saint Paul appelle le *mysterium iniquitatis (musterion tès anomias)*[44] qui, pour Balthasar, est avant tout celui de l'athéisme postchrétien, comme le suggère sa traduction suggestive, quoique exégétiquement discutable, de l'expression paulinienne[45]. Le développement de la tech-

43. Cf. *Ibid*., p. 437ss. (*THD* III, p. 439); cf. aussi *La Dramatique...* (cité *supra*, n. 38), p. 27-32 (*THD* II/2, p. 30-36).

44. 2 Th 2,7. Balthasar consacre tout un chapitre à ce *mysterium iniquitatis* (*L'action*, p. 410-420 [*THD* III, p. 413-422]). Pour une récente mise au point exégétique de ce passage difficile, cf. S. LÉGASSE, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniciens*, Paris, Cerf, 1999, p. 379-418.

45. Balthasar traduit en effet l'expression paulinienne par «Mysterium der *Gottlosigkeit*» (*THD* III, p. 166; cf. *ibid*., p. 402) là ou la traduction allemande parle de «die geheime Macht der *Gesetzwidrigkeit*», exploitant habilement le fait qu'en allemand *Gottlosigkeit* peut signifier non seulement impiété ou iniquité, terme qui traduit normalement le grec *anomia*, mais aussi *Atheismus*. Tout en étant discutable, ce choix n'est pourtant pas arbitraire, d'autant plus

nique moderne devient ainsi l'occasion d'un combat toujours plus dramatique entre l'appel à la liberté, toujours plus christiforme et théocentrique du nouvel Adam, et la tentation du vieil Adam de s'attribuer à soi-même le fondement de son autonomie en se faisant Dieu de son propre vivant, combat qui s'accentue au fur et à mesure que la parousie finale approche et dont l'issue positive présuppose en tout cas un passage à travers la mort.

Malgré les faiblesses quant à l'exactitude de son interprétation de la pensée heideggérienne, Balthasar nous semble donner ici une réinterprétation théologique profonde et originale de la vision qu'a Heidegger de notre époque comme un temps caractérisé par un danger extrême *(die höchste Gefahr)* dû au phénomène planétaire du *Gestell*. On est en droit de se demander néanmoins si, en suivant cette voie, Balthasar évite le penchant un peu fataliste et négatif qui caractérise malgré tout l'interprétation heideggérienne de la modernité, telle qu'elle ne rend pas suffisamment compte des aspects positifs liés au développement de la technique.

VII. – La loi théodramatique de l'histoire, une nécessité ou une prophétie?

L'interprétation que donne Balthasar de la parousie finale est sans aucun doute originale. Elle n'est pas isolée. En effet, le récent *Catéchisme de l'Église Catholique* en traite d'une façon similaire[46], et tout récemment J. Moltmann a proposé une eschatologie entièrement repensée à partir de ce même concept de parousie[47]. Nous prendrons en compte cette eschatologie. Elle

---

que *anomia* est ici «un concept global qui, dans l'Ancien Testament, recouvre une existence marquée par le refus pratique de la loi divine. Dans l'emploi du même terme, le Nouveau Testament est conforme à son acception traditionnelle» (S. LÉGASSE, *Les épîtres...* [cité *supra*, n. 44], p. 388), qui n'inclut d'ailleurs pas la loi mosaïque d'une façon exclusive.

46. Cf. *CEC*, nn. 675-677. À propos de ces textes J.-M. Garrigues écrit: «Ce texte du *Catéchisme* rend un son très nouveau en exposant une doctrine eschatologique que l'on ne trouve pas auparavant dans le magistère de l'Église, mais qui est fondée sur de très nombreux passages du Nouveau Testament cités en note» (J.-M. GARRIGUES, *L'inachèvement du salut, composante essentielle du temps de l'Église*, dans *Nova et Vetera*, 1996/2, p. 25-26).

47. Cf. J. MOLTMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh, Ch. Keiser / Gütersloher Verlaghaus, 1995. *Adventus* est en effet la traduction latine du terme grec *parousia* (cf. *ibid*., p. 43). À propos de cette dernière, on pourrait rappeler ici les contributions, toujours fort intéressantes, rassemblées dans *Le retour du Christ,* édit. Ch. PERROT et al., Bruxelles, Publ. des

nous permettra d'introduire la réponse à la question que nous venons de poser moyennant une brève confrontation critique avec les thèses balthasariennes.

Selon Moltmann, il n'y a pas de doute que les temps que nous sommes en train de vivre sont bel et bien les temps de la fin. Ils le sont à un point tel que l'eschatologie apocalyptique, loin d'être un mythe comme le pensait encore Bultmann, pourrait devenir très tôt une réalité historique. Moltmann le montre à partir de phénomènes comme la menace nucléaire, le défi posé par les technologies biogénétiques, la possibilité d'une catastrophe écologique et enfin la paupérisation toujours plus accrue du Tiers-Monde. Tous ces faits rendent désormais pensable, même philosophiquement, un temps de la fin. Ce qui, du point de vue théologique, revient à dire que

> la théologie chrétienne n'est pas une théologie de l'histoire universelle, mais une théologie historique de bataille et d'espérance. Elle ne soutient donc pas, comme le fait la foi moderne et naïve dans le progrès (...), que dans le futur tout ira bien. Et elle n'enseigne pas non plus que l'avenir sera nécessairement pire, comme le prétend d'une façon tout aussi naïve l'apocalyptique moderne. Elle montre par contre que *l'avenir du monde nous réservera des difficultés toujours plus croissantes*. Si le pouvoir dont l'homme dispose est toujours plus grand et tend à se concentrer entre les mains d'un petit nombre, les risques aussi augmenteront, car les possibilités constructives de l'homme augmentent en même temps que ses possibilités destructrices (...) La conclusion que j'en tire est que, *avant la fin ultime de l'histoire, pourrait se trouver entre les mains des hommes une énorme concentration de possibilités constructives et destructrices à la fois*[48].

Cette perspective a plusieurs points en commun avec la loi théodramatique de l'histoire. Néanmoins, contrairement à elle, elle ouvre sur une façon de penser le caractère dramatique de l'histoire postchrétienne que déjà en son temps Maritain avait proposée[49] et qui ne donne pas l'impression de se trouver face à

Facultés Univ. Saint-Louis, 1983. Nous signalons aussi le récent article de V. POSSENTI, *Sguardo sulla fine dei tempi e sulle cose ultime. A proposito della struttura escatologica del cristianesimo*, paru dans *Filosofia* 99 (1998) 291-311. Sans jamais citer la *Dramatique*, ce philosophe italien aboutit à des positions très proches de celles de notre auteur.

48. J. MOLTMANN, *Das Kommen...* (cité *supra*, n. 47), p. 226 (c'est nous qui soulignons).

49. Cf. J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1954, p. 57-65. Maritain cite souvent comme référence évangélique la parabole de l'ivraie et du bon grain.

un processus d'irréversible décadence, mais permet du même coup de rendre théologiquement compte des aspects émancipateurs liés à l'affirmation de la technique et de la culture modernes, sans pour autant cacher les formidables et dangereux défis que cette technique lance à la liberté humaine et dont les enjeux théologiques ont été analysés par Balthasar avec une rare profondeur. Bref, elle pousse à repenser la loi théodramatique de Balthasar. En effet, il faut bien reconnaître que le mot «loi» a été mal choisi par Balthasar. Le terme est ici extrêmement ambigu. Il peut même à la limite annuler le caractère dramatique qu'il est censé exprimer, dans la mesure où il véhicule l'idée que la mission de Jésus d'une part, et l'histoire de l'Église et du monde de l'autre, obéiraient en quelque sorte à une nécessité historico-théologique que Balthasar se refuse par ailleurs à admettre[50]. Cette impression peut être encore renforcée par l'utilisation que Balthasar fait de l'herméneutique heideggérienne de la modernité, quoique l'interprétation qu'il en donne en termes de philosophie de la liberté montre bien que l'affirmation d'une telle nécessité est en réalité contraire à son intentionnalité profonde.

Faut-il dès lors laisser de côté la réalité dont Balthasar a voulu rendre compte en parlant de «loi» théodramatique de l'histoire? Nous ne le pensons pas, d'autant plus que ses assises scripturaires nous paraissent assez solides. De fait, et c'est Balthasar lui-même qui l'affirme, les textes bibliques qu'il apporte à l'appui de sa thèse sont pour la plupart des textes prophétiques. Or, la prophétie dans la Bible n'est pas tellement prédiction d'un avenir qui va nécessairement arriver, mais *mise en garde* adressée au nom de Dieu à la liberté humaine en vue de sa conversion. C'est ce qu'en exégèse, surtout à partir de H.W. Wolff, on appelle *le procès pro-*

50. C'est ce que lui-même affirme lorsqu'il écrit: «on ne peut pas caractériser d'avance Israël en tant que personne collective, comme ce partenaire du jeu, auquel il reviendra de rejeter son Messie (pour rendre possible, par exemple, à une autre personne collective, les 'païens', l'accès à l'Église, comme il est décrit en Rm 11). S'il y a, du point de vue final de Dieu sur le jeu accompli, un 'c'est très bien' s'étendant à toute l'histoire, un '*dei*' final (...), ce jugement final ne contraint cependant en aucune manière les libres partenaires du jeu à ne pouvoir jouer qu'ainsi et pas autrement. Même quand Israël est considéré comme 'personne dans le Christ', on doit lui laisser la liberté authentique de se décider pour ou contre Jésus de Nazareth, et prendre en compte toutes les difficultés d'accepter ce Messie qui apparaissait autrement qu'Israël ne l'avait espéré pour lui» (*La Dramatique divine*, II/2, p. 12; *THD* II/2, p. 13). Si cela vaut déjà pour la mission de Jésus, qui est au fondement de la «loi» théodramatique de l'histoire, d'autant plus pour le temps de l'Église.

phétique[51]: tout regard vers le futur, même de type éventuellement visionnaire, est soumis à la profonde intentionnalité de la conversion.

Si nous l'interprétons à partir de cette optique, la «loi» théodramatique nous semble alors garder sa pertinence. Il ne s'agit pas en effet d'une nécessité, mais d'une prophétie qui dessine, à partir de ce qui s'est déjà réalisé dans le mystère pascal de Jésus Christ et comme faisant partie de ce même mystère, *une possibilité* dont la réalisation concrète dépendra des choix que fera la liberté finie de l'homme face aux formidables défis que lui pose la technique moderne[52]. Dans cette perspective, la technique n'apparaît plus comme un destin inéluctable et tragique, quoiqu'elle puisse à tout moment le devenir. Elle apparaît comme l'occasion pour l'homme d'opérer un choix véritablement dramatique entre le vieil Adam et le nouvel Adam dans lequel se révèlent, dans toute leur force mystérieuse et démoniaque, les réalités du mal et du péché[53]. Cela nous semble bien être l'esprit de la pensée balthasarienne sur ce sujet, malgré certaines insuffisances au niveau de la lettre.

Quant à l'intégration des aspects positifs de la technique et de la culture modernes, il faut d'abord remarquer que, dans sa *Théologique,* Balthasar, tout en soulignant le caractère dramatique de la vérité chrétienne, le fait cette fois-ci à la lumière de la nécessité pour l'Église de réaliser un véritable dialogue missionnaire avec la culture postchrétienne et avec les religions non chrétiennes[54]. Balthasar fonde théologiquement ce dialogue sur l'universalité de

---

51. Cf. H.W. WOLFF, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentischen Prophetie*, dans *Evangelische Theologie*, 1960, p. 218-235; cf. aussi J.L. SICRE-DIAZ, *La spiritualità dei profeti*, dans *La spiritualità dell'Antico Testamento,* édit. A. FANULI, Roma, Borla, 1988, p. 445-455; *I Profeti*, traduzione e commento di L. ALONSO SCHÖKEL & J.L. SICRE-DIAZ, Roma, Borla, 1989, p. 24 et p. 69.

52. D'un point de vue dogmatique, on pourrait tout au plus parler avec Saint Thomas de nécessité conditionnelle *(necessitas ex suppositione).* Cf. *Somme théologique* I, Q 19, a 3.

53. Ici pourrait alors trouver place la réflexion philosophique et théologique contemporaine à propos d'Auschwitz et du Goulag, deux symboles très significatifs de l'excès d'iniquité qui a caractérisé le XX^{ème} siècle. Cf., par exemple, *Il bene e il male dopo Auschwitz*, édit. E. BACCARINI & L. THORSON, Milano, Ed. Paoline, 1998 et A. BESANÇON, *Le malheur du siècle. Sur le communisme, le nazisme et l'unicité de la Shoah*, Paris, Fayard, 1998.

54. Cf. *Théologique,* III: *L'Esprit de vérité*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1996, p. 247-266 et p. 407-420 (*Theologik,* III: *Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1987, p. 234-252 et 384-395).

la mission de l'Esprit Saint qui est l'Esprit de Jésus Christ, l'*universale concretum*, et sur la présence de *spermata pneumatika* dans le monde pré- et postchrétien. Ces vues restent certes à l'état encore germinal dans la *Théologique*, c'est vrai. Elles ne montrent pas moins la nécessité de ne pas isoler l'interprétation de la parousie finale proposée dans *L'action* du reste de la Trilogie. *L'action* ne veut pas nier la dimension dialogale inhérente à la mission de l'Église[55]. Conformément à l'optique qui est la sienne, elle veut mettre au premier plan son caractère dramatique, qu'à elles seules des perspectives naïvement iréniques ou franchement libérales pourraient nier. Il s'agit toujours d'un dialogue *de salut* comme l'affirmait déjà Paul VI dans *Ecclesiam Suam*[56], dialogue qui touche l'existence temporelle et le destin éternel de chaque personne et de l'humanité dans son ensemble.

Ajoutons encore une deuxième et dernière remarque. Gh. Lafont a récemment reconnu qu'une théologie de la création et des réalités terrestres axée sur la notion-clé d'alliance et faisant droit à l'autonomie du monde et de l'homme moderne qui font suite au désenchantement du monde, doit nécessairement intégrer la dimension parousiaque et apocalyptique si elle veut rendre compte théologiquement de la longue attente du retour de Jésus. «Le retour du Christ adviendrait au moment où les hommes auraient comme épuisé les potentialités de la Révélation: le temps serait mûr alors pour la Manifestation. En d'autres termes, le temps présent serait celui de la prise de conscience de l'Alliance en Jésus-Christ et de l'effort pour tout instaurer selon l'Alliance, — et on comprend qu'un tel temps ait dû être long»[57].

Comment concevoir ce temps? Pour l'envisager, Lafont se réfère lui aussi à la perspective apocalyptique du jugement: «On peut envisager un 'comble du mal' qui serait à la fois l'instauration d'une idolâtrie à la fois forte et subtile, et le mépris du prochain porté au maximum (comment?); d'autre part, l'idolâtrie et le mépris s'inscrivent aussi dans l'équilibre matériel de la planète

55. Dont l'importance avait d'ailleurs été déjà explicitement rappelée par les *Prolégomènes* (cf. *Dramatique divine,* I: *Prolégomènes,* Paris / Namur, Le Sycomore, 1984, p. 27-29; *THD* I, p. 31-34).

56. *Doc. Cath.* 61 (1964) 1080-1081.

57. Gh. LAFONT, *En attendant Jésus. Simples pensées sur l'eschatologie*, dans *Patrimonium Fidei, Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende?*, sous la direction de L. FERRONI et E. SALMAN, Rome, 1997, p. 100. Remarquons en passant que ce même auteur s'était auparavant déjà critiquement confronté avec l'interprétation heideggérienne de la technique dans *Dieu, le temps et l'être,* coll. Cogitatio Fidei, 139, Paris, Cerf, 1986, p. 61-74 et 91-92.

et peut-être du monde: il n'y a pas 'exploitation' de Dieu et des autres sans destruction de l'environnement»[58].

Cette intégration ne sera certainement pas dépourvue de tensions, mais elle permettra à la théologie de l'alliance de ne pas oublier sa dimension dramatique. Elle empêchera en même temps la théologie de la parousie de sombrer dans une vision unilatéralement négative du temps après Jésus-Christ. De cette façon, loin d'être abolie, la dimension dramatique du temps de l'Église, à juste titre fortement soulignée par Balthasar, pourra au contraire être encore mieux valorisée.

Conclusion

Le dialogue que Balthasar mène avec Heidegger et son interprétation de la modernité dans la *Dramatique divine* ne fait pas seulement référence à la mise en évidence heideggérienne de la finitude humaine si chère au postmodernisme. Il fait aussi largement sienne, en la réinterprétant théologiquement, l'analyse que fait Heidegger du *Gestell* et de sa signification épocale. Ces deux aspects fondamentaux de la pensée heideggérienne forment une partie considérable du théâtre pathétique du monde balthasarien. En dépit de la base textuelle relativement restreinte qui les soutient, ils nous paraissent un lieu privilégié pour comprendre la *Dramatique* de Balthasar. En effet, ces références à Heidegger se trouvent dans l'œuvre à l'endroit stratégique où sa dimension verticale et sa dimension horizontale se croisent. Malgré les faiblesses relevées dans l'interprétation de Heidegger et à condition de mieux préciser le caractère prophétique de ce que Balthasar appelle improprement à notre avis loi théodramatique de l'histoire, ce dialogue nous paraît fécond. On aurait tort d'en négliger l'apport pour une réflexion théologique sérieuse sur la technique, au moment même où cette dernière commence à toucher les fondements même de la vie humaine.

Shkodër (Albanie)
L.V. Shanto, Rr. Dr. Nopça

Mario IMPERATORI, S.J.
Séminaire interdiocésain albanais

58. *Ibid*., p. 102-103. Et il ajoute encore: «Faut-il évoquer un 'jour' où serait atteint ce comble du mal et où le jugement serait en quelque sorte rendu nécessaire? L'Écriture semble le dire et envisage dans cette perspective le retour du Christ. L'Église ne s'est jamais dérobée devant une telle perspective» *(Ibid.).*

Sommaire. — L'article étudie l'interprétation balthasarienne de Heidegger dans la *Dramatique divine*, et notamment du *Nietzsche* heideggérien. Après avoir montré le caractère problématique de l'interprétation que Balthasar donne de la pensée du philosophe allemand, l'étude en souligne l'importance dans la *Dramatique divine* et ses enjeux en vue d'un débat à propos de la signification théologique de la technique moderne, qui semble devenir de plus en plus urgent.

Summary. — The A. studies the interpretation of Heidegger, especially of his *Nietzsche,* that Balthasar gives in the *Theodramatik*. He first shows the problematic character of Balthasar's interpretation of Heidegger's thought and then stresses its importance in the *Theodramatik* and its implications, with a view to debating the theological significance of modern technique, a debate which seems increasingly urgent.