NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

124 Nº 4 Octubre-Diciembre 2002

Quand K. Barth et H. Urs von Balthasar relisent le « De Trinitate » de Thomas d'Aquin

René LAFONTAINE (s.j.)

p. 529 - 548

https://www.nrt.be/es/articulos/quand-k-barth-et-h-urs-von-balthasar-relisent-le-de-trinitate-de-thomas-d-aquin-548

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

NRT 124 (2002) 529-548
R. LAFONTAINE, S.J.

Quand K. Barth et H. Urs von Balthasar relisent le *de Trinitate* de Thomas d'Aquin.

La théologie chrétienne du XX^e^ siècle a pu se rajeunir et se diversifier en confrontant ses propres sources aux horizons dégagés par la culture contemporaine. À vin nouveau, outres neuves. Dans cet exercice de discernement du neuf porteur de sens, il arrive que les plus grands théologiens contemporains nous surprennent. Ainsi, en théologie trinitaire, Karl Barth et Hans Urs von Balthasar ont chacun rencontré, honoré et critiqué la définition de la «personne» divine proposée par Thomas d'Aquin: «la personne est la relation comme subsistante en la nature divine»[1]. Les œuvres de deux génies de la théologie contemporaine s'apparentent à la *Somme théologique* dans la mesure où chacun a reconstruit une synthèse incomparablement originale et englobante de tout le mystère chrétien, en privilégiant le mystère de Dieu Trinité comme centre rayonnant de la révélation[2]. Mais

1. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique Ia 29, 4 c.*

2. Formé à l'école du protestantisme libéral, Karl Barth (1886-1968) s'est rendu célèbre par son commentaire de l'Épître aux Romains (1919). Comme Luther, il s'en prend à toute forme de réduction anthropologique du mystère de Dieu révélé en s'engageant dans la «théologie dialectique»: c'est dans la négation de l'homme que se manifestent la réalité de Dieu et avec elle la confirmation de l'homme. Son *Esquisse d'une dogmatique* (1927) marque le passage d'une théologie de la crise à celle de la Parole, qui annonce le grand ouvrage de sa *Dogmatique ecclésiatique* (1927-1951), une sorte d'immense «Somme théologique» du XX^e^ siècle.

Confronté à l'athéisme dont il rendit compte dans sa thèse doctorale *L'apocalypse de l'âme allemande*, Hans Urs von Balthasar (1905-1988) a toujours considéré que le mystère du Samedi Saint, en lequel le Christ assuma jusqu'au bout les conséquences de la révolte de l'homme contre Dieu, était la seule réponse théologique pertinente à la culture contemporaine ainsi caractérisée. De ses nombreux travaux, patristiques, littéraires, philosophiques et théologiques, émerge sa trilogie qui met en œuvre son discours de la méthode tracé dans *L'amour seul est digne de foi* (1966): afin d'être vraiment «théocentrique», la réflexion chrétienne doit aujourd'hui dépasser le cadre cosmologique et anthropocentrique en lequel la patristique et la modernité avaient réduit la théologie, pour s'ouvrir à l'Amour divin qui se glorifie en sa kénose. C'est ainsi que *La Gloire et la Croix* (1964-1969) propose une *esthétique* théologique, relayée par *La Dramatique divine* (1984-1993), qui présente les *acteurs* du drame de la

leurs élaborations nouvelles se sont établies sur un fondement bien différent des *Sommes* médiévales, en raison du changement de paradigme herméneutique. Thomas entamait son discours de la *Somme* par le traité consacré à *l'essence divine*, suivi par celui de *la trinité des personnes divines* tel qu'il s'achève par la théologie des «missions» historiques et spirituelles du Fils et de l'Esprit[3]. Nos deux théologiens suisses, réformé ou catholique, récusent les présupposés métaphysiques de ce point de départ et se proposent de méditer le mystère de Dieu Un et Trine à partir de *l'histoire* du salut, comme source unique de la révélation de Dieu *lui-même*.

Précisons davantage la différence entre ces deux herméneutiques. Alors que Thomas d'Aquin traitait de l'*essence* divine à partir des ressources offertes par l'analogie de l'être et de la vie de l'esprit *créé*, afin d'harmoniser rationnellement cette compréhension de Dieu avec *la révélation* proprement dite de la Trinité des Personnes, Barth et Balthasar reconstruisent la théologie chrétienne en relativisant l'analogie de l'être au profit de l'histoire du salut, telle qu'elle culmine en la Pâque de Jésus-Christ, envoyé par son Père pour livrer leur Esprit commun. Nos deux théologiens écartent «l'analogie psychologique» (mémoire, intelligence, volonté) qui permettait à Augustin de distinguer la «procession» du Fils comme *Verbe* conçu de celle de l'Esprit comme *Amour*, parce que cette référence à la vie *immanente de l'esprit* ne se situe pas d'elle-même au niveau où la communauté croyante accueille en l'histoire la manifestation du Sauveur selon sa condition charnelle[4]. C'est en référence à ces nouvelles exigences herméneutiques

---

passion, avant de conclure par *La Théologique* (1994-1996), qui se charge d'authentifier *la vérité* divine de cette révélation.

3. THOMAS D'AQUIN, *S. Th. Ia 2 à 26*: *de essentia divina*; *27 à 43*: *de personis divinis*.

4. En accord avec ces deux théologiens suisses, Karl Rahner s'est aussi écarté de cette voie «d'analogie psychologique», sans pourtant récuser, pas plus que les deux autres d'ailleurs, que Dieu soit Esprit, se connaissant et s'aimant parfaitement. «Bien sûr, une théologie de la Trinité qui se met à l'école de la théorie psychologique d'Augustin s'efforcera de donner un contenu aux notions formelles de procession, de communication de l'essence, de subsistance relative. Mais cette tentative se heurte nécessairement aux limites de l'analogie. Il est en effet impossible, à partir de l'expérience humaine, d'élaborer un concept 'personnel', 'notionnel' du Verbe et de la 'force d'inclination de l'amour'» (RAHNER K., *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut*, Mysterium Salutis, T. VI, Paris, Cerf, 1971, p. 26). Cette voie d'intériorité ne rend pas compte de la complexité de l'histoire, comme Rahner le fait dans sa double approche complémentaire: «Origine-histoire-offre-connaissance» et «Avenir-transcendance-acceptation-amour» (*ibid*., p. 105-110).

que Barth et Balthasar se devaient de réviser la notion métaphysique des trois «personnes» divines telle qu'elle fut définie par la tradition grecque et latine et en particulier par Thomas d'Aquin. À travers ce prisme de la définition de la «personne divine», notre enquête nous permettra de mesurer la distance qui sépare ces deux auteurs du docteur médiéval et de caractériser la différence entre ces deux théologies trinitaires d'aujourd'hui.

I. – Karl Barth: la Seigneurie de Dieu révélée selon ses trois «modes d'être»

1. La méthode

Fidèle à la doctrine de la *sola Scriptura*, Karl Barth «enracine» la doctrine trinitaire en l'Écriture, sans négliger pour autant l'élaboration dogmatique proposée par l'Église, dans la mesure où celle-ci en propose une exégèse authentique. Se trouve ainsi exclue une double fondation du mystère de Dieu: son unicité défendue par la raison philosophique; sa triplicité révélée par l'Écriture. L'histoire des hérésies chrétiennes a suffisamment démontré que ces deux sources de connaissance sont effectivement entrées en conflit au point de provoquer l'arianisme ou le sabellianisme[5].

En regard de cette herméneutique proprement théologique, qui n'est pas étrangère à la doctrine de *Dei Verbum* (Vatican II), K. Barth reconnaît qu'en son traité *de Trinitate,* Thomas d'Aquin a pourtant suivi le bon chemin méthodologique: «Finalement, en ce qui concerne le fond du problème, c'est-à-dire le mystère de la triplicité divine, Thomas d'Aquin n'a précisément pas tenté une interprétation sur la base du concept (philosophique) de 'personne', mais sur la base du concept de 'relation'»[6].

Ce jugement est pertinent. L'Aquinate identifie la personne divine au sens trinitaire directement (*in recto*) avec la relation subsistante (qu. 29, 4 c), après avoir établi que l'Écriture nous révèle l'existence en Dieu d'une pluralité de «processions» d'origine (qu. 27) qui doivent être comprises comme des «relations». Celles qui s'opposent entre elles signifient en Dieu une distinction

5. BARTH K., *Dogmatique ecclésiastique*, I: *La doctrine de la parole de Dieu*, *Prolégomènes à la dogmatique*, tome 1**, ch. 2: «La révélation de Dieu», Genève, Labor et Fides, 1953, p. 55.

6. *Ibid*., p. 60.

réelle, sans porter préjudice à l'unité de l'essence divine, puisque chaque personne est réellement identique à elle (qu. 28). Tout de même, les trois premiers articles de la question 29 ont aussi montré comment, par voie d'analogie avec les créatures rationnelles, il convient d'attribuer éminemment au Dieu unique la dignité parfaite de la personne, «à savoir d'être *subsistant* en la nature rationnelle» (qu. 29, 3 c)[7]. Dès lors, l'interprétation de ces questions 27 à 29 revient à cerner comment l'auteur de la *Somme* passe de l'attribution du titre de «personne» au Dieu unique, subsistant par soi (qu. 29, 3 c), à celle de «personne» définie au sens trinitaire comme «la relation en tant que subsistante en la nature divine» (qu. 29, 4 c). Thomas serait-il donc tout de même tombé dans le piège dénoncé par Barth, lorsqu'il tente de conjoindre une approche rationnelle de la «personnalité» divine en son unicité avec la révélation trinitaire des relations subsistantes, de sorte qu'une «personne» essentielle entrerait en concurrence avec les trois personnes entendues comme «relations»?

2. L'herméneutique trinitaire

Quel que soit le respect de Barth pour la tradition dogmatique ancienne et moderne, ce n'est pas la doctrine thomiste qui influença de manière déterminante la nouvelle architecture de sa *Dogmatique ecclésiastique*, mais avant tout une reprise génialement créative de l'Écriture entendue comme acte de révélation de Dieu lui-même à l'homme. L'auteur y discerne une triple «forme» de révélation historique du Dieu Unique, à partir de laquelle s'enracine la triplicité de Dieu comme «*révélateur, révélation, révélé*»[8]. «Il appartient à Dieu de se distinguer de lui-même, c'est-à-dire d'être Dieu, en soi d'une façon totalement cachée (le Père *révélateur*) et en même temps d'être encore une fois Dieu tout à fait autrement, à savoir de manière visible, sous la forme de ce qu'il n'est pas lui-même (la *révélation* du Fils incarné)»[9]… et de prendre la forme du *révélé*, en se communiquant effectivement lui-même à l'homme, qui ne peut accéder personnellement à la connaissance et à la vie de Dieu même qu'en l'Esprit issu du Père et du Fils.

---

7. C'est d'ailleurs, remarque Thomas, *ce sens* qui est confessé implicitement par l'Ancien et le Nouveau Testament (*S. Th. Ia 29, ad 1*).
8. BARTH K., *Dogmatique ecclésiastique* (cité *supra*, n. 5), p. 20.
9. *Ibid*., p. 22.

De cette compréhension trinitaire des «formes» de la révélation, retenons d'abord que Barth établit *historiquement* la consubstantialité des «personnes» divines en recourant à l'adage d'Anselme selon lequel la manifestation de la «Seigneurie de Dieu» est une *repetitio aeternitatis in aeternitate*, «non pas d'une triplicité de l'éternité *extra se*, mais d'une triplicité de l'éternité *in se*»[10]. Les *événements* distincts de la Croix, de la Résurrection et de la Pentecôte manifestent donc une triple venue répétitive de Dieu lui-même, selon les formes différentes de ses propres «manières d'être». L'heure de la Croix atteste la venue de Dieu le Père Créateur; comme Seigneur de nos existences, il *se cache* en dénonçant le péché d'autosuffisance de l'homme. Lors de la Résurrection, le même Dieu caché *se dévoile* comme Dieu le Fils en son œuvre de rédemption des péchés. Depuis la Pentecôte, le même Dieu vient encore par l'envoi de son Esprit, comme Celui qui se communique à l'homme en son œuvre de libération. Retenons aussi que dans tous ses développements qui constituent la genèse de son interprétation trinitaire de l'Écriture, Barth maintient toujours *l'unicité du sujet divin* qui se révèle. Une thèse centrale clairement exposée en exergue du chapitre IX, intitulé *la Trinité de Dieu.*

> Le Dieu qui se révèle selon l'Écriture sainte est un en trois manières d'être distinctes, qui consistent en rapports réciproques: le Père, le Fils et le Saint-Esprit. C'est ainsi qu'il est le Seigneur, c'est-à-dire le «tu» divin qui rencontre le «je» humain, l'inaltérable sujet qui se tourne vers l'homme pour se lier et se révéler à lui précisément comme son Dieu[11].

Cet énoncé ne met en évidence que la seule relation interpersonnelle (Je – Tu) qui s'établit entre le Dieu Unique et l'homme, sans prendre en considération le fait que les rapports de réciprocité entre le Père et le Fils puissent être compris comme une forme d'intersubjectivité intra-divine. Par ailleurs, pour reconnaître le sujet divin «selon sa pleine subsistance en soi et par soi, doué d'une intelligence et d'une volonté propre», Barth n'a pas besoin de recourir à la démarche philosophique de l'analogie établie par Thomas[12]. Il lui suffit de traduire le langage scripturaire de la «Seigneurie» du Dieu unique[13].

---

10. *Ibid*., p. 53.
11. *Ibid*., p. 51.
12. THOMAS D'AQUIN, *S. Th. Ia 29, 1 à 3*, analysé par Barth en ce volume I de sa *Dogmatique ecclésiastique* (cf. *supra*, n. 5), p. 59.
13. BARTH K., *Dogmatique ecclésiastique* (cité *supra*, n. 5), p. 61.

3. L'interprétation de la théologie des «personnes divines»

C'est en regard de cette vision inspirée par sa méditation de l'Écriture que Barth se fraie un chemin à travers les prises de positions dogmatiques enregistrées par la tradition latine et moderne, protestante et catholique, et y trouve la confirmation de sa propre compréhension du mystère trinitaire. Concernant saint Thomas, il relève que, pour répondre à l'objection selon laquelle une pluralité de personnes impliquerait une pluralité d'essences, celui-ci «a dû préciser — et c'était dogmatiquement correct mais très dangereux pour le concept de 'personne' — que les Personnes de la Trinité sont des *res subsistentes in natura divina*, n'étant cependant d'après lui que des *relationes*, des rapports à l'intérieur de la divinité»[14].

Pour Barth, ce qui est «correct mais très dangereux» n'est pas l'affirmation selon laquelle ces relations sont déclarées «subsistantes», puisque «le concept de *subsistere* est l'un des éléments constitutifs de l'ancienne notion de personne» exprimée déjà par les Pères grecs en terme de *tropos huparxeôs* (mode de subsistance). Mais c'est l'expression *in natura divina*, car *res in natura* est «ambigu»[15]. On pourrait en effet en déduire que l'immanence ou la «résidence» (Calvin) des personnes *en la nature divine* reviendrait à poser trois sujets distincts au même titre que le Sujet propre à l'unique Dieu. «Le dédoublement, pour ne pas dire la multiplication par quatre du sujet divin qu'impliquent les concepts de *res* et de *natura*, oblige à abandonner cette définition qui prête à toutes sortes de malentendus»[16].

S'appuyant sur l'autorité de théologiens réformés et catholiques (dont Scheeben et Barthmann), Barth retient que le sujet du *proprie subsistit* appliqué de manière trinitaire (cf. *Conf. Augsbourg*, a. 1) «n'est pas la personne en tant que telle, mais bien Dieu dans ces trois personnes, soit Dieu triplement *proprie subsistens*, ou selon cette définition complète proposée par Calvin: *personam voco subsistentiam in Dei essentia, quae ad alios relata, proprietate incommunicabili distinguitur*»[17]. Le lecteur catholique de Barth sera aussi impressionné de lire cette citation de Barthmann, théologien thomiste et «prélat de la maison du Pape»: «les personnes

14. THOMAS D'AQUIN, *S. Th. Ia 29, 4*; *30, 1*.
15. BARTH K., *Dogmatique ecclésiastique* (cité *supra*, n. 5), p. 62.
16. *Ibid*., p. 68.
17. CALVIN J., *Inst*. 1, 13, 6°, cité par BARTH K., *ibid.*, p. 63.

trinitaires ne possèdent pas de sujet propre, elles existent en tant que *relationes subsistentes*»[18]!

La question semble ainsi tranchée sans appel, de sorte que Barth peut conclure qu'il est plus prudent «d'abréger»[19] la définition des personnes divines, en retournant humblement à celle des grecs: «*Seinsweise*» (manière d'être), ou plus précisément: «trois manières d'être du Dieu unique, dans la particularité et dans la réciprocité de leurs relations»[20]. La notion même de «personne» doit donc être abandonnée, d'autant que la philosophie moderne a transposé le sens métaphysique d'*hypostase* en centre de conscience[21].

4. Une brève évaluation de la position barthienne

C'est d'abord en référence à l'Écriture, contenant le concept de révélation comme «racine de la doctrine trinitaire», qu'il convient d'apprécier critiquement la thèse du seul Sujet divin révélateur, à l'exclusion des trois sujets personnels. N'est-il pas vrai que l'Évangile selon Jean attribue au Père et au Fils une connaissance et un amour mutuels, dont ils sont décidément les sujets distincts? Dans la prière pour l'unité (Jn 17), Jésus ne s'adresse-t-il pas comme Fils au Père à l'intérieur d'une relation de «Je» à «Tu», qui ne peut être réduite au dialogue de l'homme avec Dieu? Au fil des 26 volumes de sa *Dogmatique ecclésiastique*, l'auteur commente abondamment ces textes johanniques. Parfois, son exégèse laisse entendre que l'amour mutuel du Père et du Fils implique la réciprocité de sujets dotés de liberté. «Leur communion, leur unité se trouve décrite ainsi que leur action et leur être dans la réciprocité d'une *approbation* et d'une consécration *consenties*»[22]. Mais habituellement Barth ramène toujours l'activité propre à une «personne» divine à l'unicité de Dieu[23].

---

18. BARTHMANN B., *Lehrb. d. Dogmatik*, 7° éd., I, 1928, p. 211.
19. BARTH K., *Dogmatique ecclésiastique* (cité *supra*, n. 5), p. 61.
20. *Ibid*., p. 68.
21. *Ibid*., p. 60-61.
22. BARTH K., *Dogmatique ecclésiastique*, II: *La doctrine de Dieu*, tome 2*, Genève, Labor et Fides, 1957-58, p. 257.
23. Traitant par exemple de la prédestination ou de l'élection du Fils incarné, Barth prétend dépasser l'interprétation de Thomas (*S. Th. IIIa 24, 1 c*) dans la mesure où, à la lumière de l'Évangile johannique, «le Fils est également *le sujet actif* de l'*aeterna Dei praedestinatio* dont l'objet est le Fils de l'homme, *c'est-à-dire qu'il est lui-même le Dieu qui élit...*» (cf. BARTH K., *Dogmatique ecclésiastique*, II: *La doctrine de Dieu*, tome 2*: *La prédestination du Fils* [cité *supra*, n. 22], p. 110).

Par ailleurs, on est en droit de se demander si Barth a correctement interprété le *de Trinitate* de Thomas d'Aquin. Ce qui suscite la méfiance du théologien réformé, ce n'est pas tant que la scolastique reprenne à son compte le langage méta-physique des Pères grecs[24]; ce n'est pas que les personnes divines soient qualifiées comme autant de *res*, soit comme des réalités substantiellement distinctes selon leur mode relationnel, mais le rapport qu'elles entretiennent avec la nature divine: «res... *in natura*». Dans son maître-livre *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*[25], André Malet nous paraît avoir résolu de manière indépassable cette question de l'attribution du sujet (*suppositum*) aux Personnes trinitaires, en montrant que cette triplicité n'entre pas chez Thomas en concurrence avec «la personnalité» unique de Dieu. Nous y reviendrons à propos de Balthasar. Retenons pour l'instant qu'en la définition thomasienne «*la personne divine est la relation en tant que subsistante en la nature divine*», l'expression «en la nature divine» ne signifie pas que la subsistance de chaque personne serait absorbée par celle de l'unique Dieu, mais au contraire que chacune *possède* personnellement cette «nature», comme capacité divine d'agir *par soi*, selon la relation *extatique* qui détermine sa singularité. Thomas cerne ainsi en deux mots le mystère propre à chaque personne divine, en tant qu'elle *subsiste en elle-même* (*enstase*) *comme étant tournée vers l'Autre* (*extase*). Ce n'est pas en effet l'essence du Dieu unique qui est le sujet (*suppositum*) engendrant, ni le sujet engendré, mais distinctement, inaltérablement et exclusivement le Père et le Fils, de sorte que chacun subsiste personnellement, comme existant par soi selon sa forme de relation extatique.

5. Perfection et limite du de Trinitate *de Thomas*

L'appareil conceptuel de Thomas est tel qu'il ne se contente pas de juxtaposer ou d'opposer «la subsistance absolue de l'essence à la subsistance relative des trois personnes» (Barthmann), mais qu'il parvient à montrer l'intériorité réciproque de l'essence unique avec la révélation des trois personnes. D'une part, la compréhension de l'essence divine, comme vie de Dieu qui est esprit,

---

24. En qualifiant les personnes de *res* in natura, Thomas n'entend pas «chosifier» les personnes, mais simplement signifier qu'elles sont des réalités concrètes qui se distinguent réellement l'une de l'autre selon leurs relations d'opposition.
25. Paris, Vrin, 1956.

permet d'*ouvrir* la distinction des personnes reconnue en la révélation grâce à l'interprétation des processions du Verbe et de l'Amour. De l'autre, chaque personne divine possède elle-même cette essence dans la communication de l'une à l'autre personne, selon ce qu'elles sont comme «relations d'opposition».

Dégagé de toute imperfection liée au devenir historique et pensé en termes de puissance-acte, matière-forme, substance-accident[26], ce discours trinitaire désigne, à travers «un mode de signification» toujours limité, le mystère de Dieu lui-même, comme transcendant sa révélation proprement historique. Dès lors, on ne sera pas étonné de constater que cette théologie trinitaire soit particulièrement apte à penser l'habitation des personnes divines en la vie spirituelle de l'esprit humain connaissant et aimant Dieu par grâce, comme autant de «missions *invisibles*» du Fils ou de l'Esprit, telles qu'elles transcendent précisément la contingence de l'histoire et la condition charnelle de l'homme. Mais cette théologie est moins apte à mettre en évidence les traits historiques de la révélation trinitaire en la Pâque du Seigneur comme, par exemple, la livraison de l'Esprit Saint lui-même par Jésus mourant (cf. Jn 19,30)[27].

II. – H. Urs von Balthasar: la kénose du Fils crucifié manifeste l'Amour kénotique des personnes divines elles-mêmes.

Articuler l'unité dans la triplicité et la triplicité dans l'unité est propre à toute théologie chrétienne. Mais celles-ci peuvent se différencier du fait qu'elles accordent une sorte de priorité logique, soit à l'essence divine sur les personnes, soit aux personnes sur l'essence. La théologie barthienne s'apparente davantage au premier type de théologie plus «essentialiste», dans la mesure où elle subordonne les «personnes» divines, comme autant de «formes» révélées de la Seigneurie de Dieu, à l'unique essence selon ses trois modes d'être. À l'inverse, la vision de Balthasar est dès le départ immédiatement perçue comme la glorification de l'Amour mutuel des personnes divines. Et du point de vue du salut, ces

26. Cf. DUBARLE D., «Cosmologie thomiste et philosophie naturelle contemporaine», dans *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui,* coll. Recherches de philosophie, VI, Paris, DDB, 1963, p. 137-169.

27. Dans son commentaire de l'Évangile selon saint Jean, Thomas d'Aquin interprète le «*tradidit spiritum*» au sens de la reddition de l'âme de Jésus à son Père (*Lect. in Ioan. Evang*., chap. 19, lectio 5,3, Marietti n° 2452-2453).

relations personnelles englobent en leur différence le destin tragique de l'humanité, comme le montre le premier point de la synthèse proposée par l'auteur dans *Retour au centre*: écrasé par les forces aveugles du cosmos, l'homme ne peut être libéré du destin tragique qui l'accable sans l'initiative aimante et distincte de chaque personne divine.

> C'est seulement *si le même sujet* qui a sur la conscience ce monde monstrueux, qui possédait la puissance inconcevable et le terrible courage de le laisser se déchaîner, c'est seulement si ce même sujet non seulement participe à l'affreuse souffrance, mais aussi la dépasse du dedans (car Dieu seul peut savoir ce que cela signifie que d'être réellement abandonné par Dieu), c'est seulement si ce maximum coïncide avec ce minimum (les deux étant pour nous inaccessibles) — non pas dans l'indifférence, mais en sorte que la puissance absolue coïncide avec l'impuissance absolue au sein d'une compassion embrassante,
>
> … c'est donc seulement *si Dieu est trinitaire:* c'est-à-dire si le même Dieu est le Père et le Créateur du cosmos et de l'homme, et le Fils qui rassemble en soi tous les abandons de Dieu sur la Croix, et l'amour des deux écartelé à l'extrême, un unique Esprit: l'Esprit du Père et du Fils, l'Esprit de la force et de la faiblesse, l'Esprit du même amour…[28].

Balthasar concentre ainsi toute la révélation trinitaire de Dieu sur l'événement de l'abandon du Fils par son Père, au point d'y discerner la glorification divine de l'Amour kénotique propre aux relations intra-divines de chacune des *trois personnes*. Cette vision proprement trinitaire lui permet ensuite d'identifier l'essence divine comme «Don de soi» sans réserve (*restlos*): Dieu est Amour.

1. Penser la paternité comme relation extatique

Balthasar est un des rares théologiens contemporains à adopter sans réticence le terme de «personne» au sens trinitaire. Mais qu'entend-il donc par «personne»? Dans le dernier ensemble de sa trilogie, *La Théologique*, Balthasar se confronte à la doctrine trinitaire d'Augustin, d'Anselme et surtout de Thomas, ce qui lui permettra de préciser formellement et ontologiquement sa définition de la personne, en commençant par la personne du Père[29].

28. VON BALTHASAR H.U., *Retour au centre,* ch. V*:* «La condition indispensable», Paris, DDB, 1971, p. 133-135.

29. VON BALTHASAR H.U., *La Théologique.* II. *Vérité de Dieu*, ch. III: «Logos et logique en Dieu», tr. B. DÉCHELOTTE et C. DUMONT, S.J., Bruxelles, Culture et Vérité, 1995, éd. Lessius, p. 135-201.

L'auteur marque d'abord ses distances par rapport à l'essentialisme du théologien de Cantorbéry. Sans doute peut-on dire avec lui: «Dieu se connaît lui-même et en cela réside la procession du Verbe; Dieu s'aime lui-même, et c'est de là que procède l'Esprit»[30]. Mais alors «sa connaissance de lui-même semble *précéder* la génération du Fils» et la rendre surérogatoire. Ce type de questionnement montre déjà comment l'auteur de la *Théologique* entend s'affranchir, tout comme Barth, d'une compréhension philosophique de Dieu comme *esprit*, afin de penser, pour sa part, immédiatement la trinité de personnes à partir de la plénitude de la Révélation contenue dans l'Écriture et en particulier en l'Évangile johannique. Ainsi en vient-il à poser ce nouveau point de départ herméneutique: «une hypostase se laisse-t-elle vraiment définir comme *pure* relation? N'est-ce pas plutôt toujours ce qui est posé 'terminativement' par la relation?». La portée de ces interrogations est déjà décisive de sa compréhension de la «personne» divine. Au lieu de recourir à l'identité de chaque personne avec l'essence propre au Dieu unique, Balthasar entend explorer les conditions qui rendent pensable la personne comme «pure relation». Le Père n'est Père *qu'en* sa relation au Fils; relation qui *suppose* l'acte d'engendrement du Fils comme résultat de cette procession[31].

2. La confrontation avec la doctrine de Thomas concernant le Père

Balthasar confronte l'intuition qui soutient toute sa théologie trinitaire à la pensée de Thomas: «Il y a deux manières de penser la relation, soit en tant qu'elle *constitue une personne divine*, soit comme relation prise simplement *comme telle*»[32]. Mais alors que Thomas conjoint ce double regard jeté par l'esprit humain sur la personne divine, selon sa définition de la personne comme relation en tant que subsistante, Balthasar y perçoit un dilemme qui, selon lui, doit être tranché dans le sens où «le Père engendre le

30. *Ibid*., p. 139.

31. Afin de bien saisir la portée du 'terminativement', on peut se référer à *La Dramatique divine*, IV, tr. R. GIVORD et C. DUMONT, S.J., Bruxelles, Culture et Vérité, 1993, p. 223: «Ce n'est pas seulement le Fils qui se reçoit du Père, ni l'Esprit qui se reçoit de l'un et de l'autre: … c'est aussi le Père qui doit sa paternité au *consentement* du Fils, et avec le Fils sa puissance de spiration à *l'acquiescement* de l'Esprit». Ainsi, l'ordre d'origine des personnes divines se trouve réinterprété en fonction du terme des processions et en référence à l'analogie de la liberté.

32. THOMAS D'AQUIN, *De Pot. 10, 3.*

Fils… justement comme Père et *non comme substance*; celle-ci, abstraction faite des personnes, ne pourrait absolument pas être qualifiée comme un sujet (par exemple comme le Dieu unique)»[33]. C'est dire qu'à l'inverse de Barth, Balthasar applique directement le terme de personne à chaque relation, mais tout comme Barth, en disloquant la définition thomasienne de la personne, soit, dans le cas présent, en privilégiant exclusivement *la relation comme telle*. Car, selon Balthasar, la définition philosophique de Boèce remaniée par Thomas ne peut s'appliquer qu'à *l'Esse subsistens* propre au Dieu Unique. Il ne faut donc retenir de l'approche de Thomas que l'idée de relation *comme telle,* si l'on veut rejoindre le sens trinitaire de la «personne». En effet,

> On explique: dans la «relation», il y a un caractère unique de chaque personne; dans «le subsistant», il y a *l'identité de chacune avec l'essence divine qui est une* … il reste que, si «la relation» ne signifie que le lien entre deux termes, on ne voit pas comment l'idée de relation peut servir de substrat à l'hypostase comme telle[34].

À notre sens, s'il est vrai que la relation ne peut à elle seule répondre de la définition commune aux créatures spirituelles comme sujet subsistant *par soi* (cf. *S. Th. Ia 29, 3*), il n'est pas exact qu'en théologie trinitaire, Thomas réduise «la subsistance de chaque personne divine à l'unique '*Esse subsistens*' de l'essence divine»[35]. Traitant du rapport formel entre la personne et l'essence divine, Thomas a toujours considéré que l'ultime sujet d'attribution de la subsistance ne peut être que la personne (id *quod* subsistit), tandis que l'essence n'est que «id *quo* subsistit persona»: «La personne signifie la relation par mode de substance (ou de subsistance), *celle-ci n'étant pas l'essence mais le suppôt possédant l'essence*»[36]. À ce titre, Thomas ne dira jamais que l'essence divine possède la personne, mais l'inverse. La personne divine est donc bien un sujet (*suppositum*) subsistant distinct

---

33. VON BALTHASAR H.U., *La Théologique* II (cité *supra*, n. 29), p. 141-142.
34. *Ibid*., p. 144.
35. *Ibid*., p. 143; Balthasar cite d'ailleurs lui-même en note une affirmation de Thomas en ce sens: «La notion de personne ne convient pas à la déité elle-même, si par là on indique la nature. Et cela pour deux raisons: parce qu'elle n'est pas signifiée comme un subsistant par soi et parce qu'il s'agit de quelque chose de commun à plusieurs, alors que le terme de personne signifie quelque chose de distinct».
36. THOMAS D'AQUIN, *I Sent*., *dist. 23, a. 3*, c: «*persona significat relationem per modum substantiae, non quae est sed quae est suppositum habens essentiam*». Cité par MALET A., *Personne et amour*… (cité *supra*, n. 25), p. 92; voir aussi p. 90 à 98.

d'une autre selon une relation d'origine, tandis que l'identité réelle de chaque personne avec l'essence (ou la nature) divine est à interpréter comme le sujet possédant la nature spirituelle et donc la toute-puissance divine d'engendrer ou d'être engendré[37]. Délaissant donc ce rapport subtil entre la personne et l'essence[38], Balthasar ne peut que relativiser l'analogie psychologique entretenue par l'école augustinienne.

> Ce qui précède montre qu'il n'est pas concevable de considérer que l'unique essence comme telle soit active dans les processions et les relations personnelles[39]. Par ailleurs, il est évident que, dans ces relations et processions, il s'agit toujours de l'identité divine de chaque hypostase. Ce que le Père donne au Fils en l'engendrant, c'est sa divinité parfaite et indivisible. Mais il ne la possède *que comme un donné*, autrement dit*: on ne peut penser le Père comme Personne préalablement à l'acte de génération*[40].

Cette affirmation en forme d'exclusive montre clairement que l'auteur identifie la personne divine à la pure relation extatique. Les docteurs médiévaux furent hantés par cette question de l'antériorité logique de la génération par rapport au Père ou de l'antériorité inverse du Père en regard de l'acte d'engendrer. Il faut être père pour engendrer, mais on ne devient père qu'en engendrant. Un dilemme résolu formellement par Thomas en ces termes: «Si l'on considère le Père *comme Personne subsistante* on dira: *quia Pater, generat*; si par ailleurs on considère la paternité seulement *comme relation*, on doit dire: *quia generat, Pater*»[41]. Balthasar s'écarte ainsi de ce que Thomas appelle «la relation comme constitutive de la personne divine» (*de Potentia 10, 3*) et choisit de traiter la personne comme pure relation. Ce qui ne l'empêche évidemment pas de reconnaître que le Père soit Dieu, mais en soulignant le fait qu'il ne *possède* la divinité qu'en la relation extatique qu'il est personnellement, soit comme *donnée* sans reste (*restlos*).

---

37. Cf. *S. Th. Ia 42, 6 c. et ad 3*.
38. Cf. *S. Th. Ia 39 à 42*.
39. Balthasar s'oppose ici formellement à l'affirmation de Thomas selon laquelle le Père est le sujet «donnant» la divinité au Fils qui la «reçoit», du fait que l'un comme l'autre exerce la toute-puissance divine (essentielle) tant en donnant qu'en recevant (*S. Th. Ia 42, 6, ad 3m*).
40. VON BALTHASAR H.U., *La Théologique* II (cité *supra*, n. 29), p. 147.
41. THOMAS D'AQUIN, *Compendium Theologiae*, c. 63.

3. La logique de la kénose intra-divine

En raison de sa compréhension de la génération comme Don d'amour désintéressé et sans retour, mais aussi parce qu'il se doit de résoudre au niveau même de la relation le dilemme d'un subsister par soi déterminé exclusivement par un subsister dépendant d'Autrui, Balthasar se devra de comprendre la paternité de Dieu strictement comme Don désappropriant la personne du Père de sa divinité. Telle est la logique de «la kénose intra-divine». Cette forme d'altération divine du Père est donc posée comme la condition même de la subsistance divine du Fils qui ne peut être Dieu qu'en recevant ce don du Père pour le lui rendre en eucharistie. La divinité n'est certes pas annihilée par la désappropriation divine du Père, mais elle confirme son identité d'être elle-même «Don de soi» dans le mouvement de «sa circulation vitale» et de son «épanchement»[42].

> Si le don de soi du Père au Fils, et des deux à l'Esprit ne répond ni à un pur arbitraire ni à une contrainte, mais au contraire à l'essence divine la plus intime de Dieu, celle-ci alors, quelle que soit la façon de distinguer les processions les unes des autres, ne peut être finalement que l'Amour. L'essence du divin est le «don de soi», un don qui ne peut aboutir que sur le mode d'une restitution au Père…[43].
>
> Et l'amour intra-divin, chez le Fils engendré, n'est rien d'autre que ce même amour qui se fait reconnaissance infinie, disponibilité infinie à être et à faire ce que lui dicte la volonté aimante du Père et même à souffrir pour cela. Dans les abîmes de cet amour réside et se cache, de toujours, ce qui peut être conçu par l'amour divin dans la dramatique de l'histoire du salut. Cette réciprocité de l'amour (cf. la thèse de «l'opposition des relations») est si inimaginable que, dans sa fécondité, surgit l'Esprit Saint. Et pour désigner cette hypostase, nous ne trouvons aucune expression adéquate que celle, encore une fois, de l'amour. Car l'Esprit Saint est simultanément fruit tout à fait objectif et intimité de feu la plus étroite, objectivité suprême et subjectivité[44] de la gratuité de l'amour trinitaire identique à l'essence divine[45].

---

42. Voir aussi *La Dramatique divine.* IV. *Le dénouement* (cité *supra*, n. 31), p. 223.

43. VON BALTHASAR H.U., *La Théologique* II (cité *supra*, n. 29), p. 149.

44. C'est sans doute ainsi que Balthasar traduit la doctrine thomiste selon laquelle la personne de l'Esprit spirée par le Père et le Fils est la Troisième Personne, tandis qu'en tant qu'elle-même procède d'eux, elle s'efface pour ainsi dire en étant le Lien intersubjectif de l'Amour qui unit le Père et le Fils (cf. *S. Th. Ia 37*).

45. VON BALTHASAR H.U., *La Théologique* II (cité *supra*, n. 29), p. 152-153.

Cette compréhension architectonique et englobante de la Trinité autorise le renouvellement de l'intelligence de la kénose du Fils selon Ph 2,6s. Balthasar montre comment les propriétés de l'amour divin, telles qu'elles sont attestées par l'économie du salut, trouvent leur fondement et dévoilent la Trinité éternelle des personnes. Ainsi, la toute-puissance et la justice de l'amour s'allient paradoxalement à la pauvreté extrême du Père, «qui n'a pas épargné son Fils», tandis que le Fils «par libéralité, de riche s'est fait pauvre, afin de nous enrichir de sa pauvreté» (2 Co 8,9); faiblesse de Dieu, «plus forte que les hommes» (1 Co 1,25)[46]. Ces références à l'économie du salut énoncées dans ce contexte sont plus que l'illustration de la théologie trinitaire de l'auteur. Elles entendent démontrer que la kénose de Jésus, le Fils, obéissant jusqu'à la mort, est fondée et révèle la kénose éternelle du Père et du Fils, dès lors que Celui qui a pris la forme de l'esclave en s'incarnant ne se serait pas seulement vidé de ses prérogatives divines en assumant la condition de l'esclave propre à son incarnation, mais qu'il a ainsi révélé le fond de son être filial éternel en lequel il rend extatiquement au Père tout ce qu'il a reçu de Lui, à savoir l'intégralité de son être divin. La Pâque humaine de Jésus le Fils est ainsi comprise à l'intérieur même de la circulation éternelle d'amour de la divinité entre les personnes divines, qui est perpétuellement don paternel comme désappropriation radicalement divine et réception filiale du don, rendu en une nouvelle désappropriation.

4. Une certaine occultation des approches analogiques du mystère

On observera que cette mise en évidence de la *Théodramatique divine* dans l'histoire du salut s'opère au prix d'une certaine obnubilation du travail réalisé par la réflexion chrétienne traditionnelle lorsqu'elle pensait la Trinité selon les analogies offertes par la création et au premier chef en référence à l'engendrement parfait du Fils en regard des engendrements humains. Un père se désapproprie-t-il de lui-même lorsqu'il engendre un fils, alors qu'il se réjouit d'y retrouver sa ressemblance? Le don de la création à laquelle participe l'homme est-il englouti par l'angoisse tragique?

Balthasar contemple toujours l'engendrement du Fils par le Père, comme procédant *originellement* «d'une gratuité d'amour insondable et *sans pourquoi*, qui demeure en tant que telle, le

46. *Ibid*., p. 154.

fond du mystère divin»[47], avant même de prendre en compte «cette génération par mode d'intelligence». Cette antériorité logique de l'amour qui livre sans reste sa divinité lui permet d'introduire la notion de «risque (*Wagnis*) absolu»[48] encouru par le Père, comme si la reconnaissance du résultat de son engendrement, à savoir «l'Expression» de *sa propre* Pensée en l'altérité de son Verbe, ne pouvait pas être prise en compte dès l'origine, car elle mettrait en cause cette forme de gratuité «sans pourquoi». En termes symboliques, la nuit de cette gratuité désappropriante précède le jour de la reconnaissance du Fils comme Verbe, Lumière et Splendeur de l'Art paternel (Hilaire). Balthasar creuse ainsi la différenciation des Personnes divines en leur altérité tandis que, pour Thomas d'Aquin, la distinction entre ces Personnes se trouve toujours déjà confirmée et intégrée dans la procession du Fils «par mode de *ressemblance* essentielle».

Mais puisque ces pages de Balthasar nous centrent avant tout sur le mystère du Père, il convient d'ajouter une observation capitale. La patristique et la théologie scolastique ont toujours reconnu au Père la propriété d'innascibilité. Il est l'origine sans origine de la divinité. Une propriété qui lui est réservée exclusivement et qui, selon notre manière de signifier les réalités absolument premières, est conçue par notre esprit fini négativement, tout en désignant une plénitude originelle sans fond: «*plenitudo fontalis*» (Bonaventure). Comme principe sans principe de la divinité[49], le Père échappe à la circulation du Don de l'essence divine car, à ce titre, il n'a rien à recevoir ni du Fils, ni de l'Esprit, qui procèdent de Lui. À notre sens, il n'est pas possible que cette propriété du Père ne qualifie pas sa paternité. De plus, le terme de gratuité ne suffit pas à la désigner. Mais il convient de la qualifier comme la plénitude qui précisément *ne s'épuise pas* dans le don intégral et sans réserve d'elle-même. Ce Don aurait-il dès lors besoin d'être confirmé par la désappropriation sans reste de Celui

47. *Ibid*., p. 179-184.

48. VON BALTHASAR H.U., *La Dramatique divine.* IV. *Le dénouement* (cité *supra*, n. 31), p. 223.

49. Inspiré par la tradition orthodoxe de la «monarchie du Père», Serge Boulgakov n'applique la notion de «kénose divine» qu'au Fils, jamais au Père lui-même, sinon dans le contexte de la création. Celui-ci est reconnu «plus grand que le Fils» selon l'ordre d'origine des Personnes, puisque l'équidivinité des deux autres Personnes procède de Lui hiérarchiquement, en tant qu'il est la seule Personne divine à être «*theos autotheos*» (cf. *Le Verbe incarné*, *Agnus Dei*, Paris, Aubier, 1943, p. 236-242).

qui donne[50]? Ou bien s'agit-il de fonder en cette kénose intradivine la mort du Fils de Dieu lui-même?

Interprète reconnu des Pères grecs et latins, notre auteur n'ignore évidemment pas cette donnée de la tradition dogmatique. Pourquoi ne l'intègre-t-il pas dans sa compréhension du Père, cette surabondance *intarissable*? La réponse à cette question tient sans doute au fait que Balthasar était persuadé que sa compréhension constituait la seule réponse valable à l'athéisme contemporain. Ainsi semble-t-il retarder l'aube de la résurrection, mystère qui manifeste au plus haut point la surprenante surabondance de vie qu'est le Père comme «plénitude fontale». Demeure la question de savoir si cette théologie trinitaire de l'Amour kénotique nous apprête à *justifier notre espérance* (cf. 1 P 3,15), dès lors que, selon sa dynamique propre, il n'y a pas de *plus grand* amour qui se profile à l'horizon de l'espérance que d'être associé à la kénose mortelle de l'«Agneau immolé» (Ap 5,12).

Mais revenons encore un instant à la confrontation de cette pensée avec celle de Thomas. On peut comparer «la distinction» thomasienne des Personnes divines avec leur «différence» balthasarienne. Chez Thomas, la distinction des personnes se réalise directement en l'incommunicabilité des propriétés personnelles: paternité et filiation. Sa compréhension métaphysique et théologique de la paternité[51] offre la garantie que cette incommunicabilité personnelle fonde la communication de l'essence divine par mode de similitude selon la loi propre à tout engendrement.

---

50. À ce propos, on observera que Thomas d'Aquin, toujours soucieux de préserver la perfection de Dieu, n'exprime pas l'actualité éternelle de l'engendrement comme celle de la donation. Il préfère dire que le Père a engendré son Fils (cf. Ps 2,6), plutôt qu'il l'engendre (Origène), parce que la perfection de l'engendrement se vérifie dans le terme engendré (*S. Th. Ia 42, 2, ad 4*). Par ailleurs, il désigne toujours le Don de la divinité procédant en cette génération au présent (éternel), parce que cet acte de donation atteste la mise en œuvre de la toute-puissance divine. Une toute-puissance de donner, qui se signifie précisément dans l'actualité vive du Présent éternel, impliquant donc cet intarissable jaillissement d'une pure plénitude en communication de soi. «Le Fils reçoit du Père de quoi lui être égal, et non l'inverse» (qu. 42, 1, ad 3). «Le Père et le Fils ont bien la même et unique essence ou dignité, mais dans le Père selon la relation de donnant (*dantis*) et dans le Fils selon la relation d'accueillant (*accipientis*)» (qu. 42, 4, ad 3). «Le Père détient la toute-puissance comme donnant; il peut engendrer. Et le Fils la détient comme la recevant; il peut être engendré» (qu. 42, 6, ad 3). Les relations intra-trinitaires sont saisies comme constituant chaque personne.

51. *S. Th. Ia 33*.

L'altérité des Personnes est ici comme par avance surmontée dans la communication de l'inépuisable essence divine. Chez Balthasar, la distinction des personnes résulte d'une différenciation, opérée dans l'amour *par chaque personne en elle-même.* En chacune d'elles, le don gratuit de soi se paie au prix d'un effacement quasi mortel. La distinction entre les personnes, conçues comme pure relation extatique, est endossée par chacune d'elles comme si l'une et l'autre, selon leur altérité insondable, étaient engagées dans un duel de liberté tel que l'une ne peut subsister en soi-même comme Dieu sans céder la place à l'autre; comme si, pour l'exprimer autrement, chaque personne devait surmonter la jalousie de l'Amour possessif en le sacrifiant au profit de l'Autre personne. Thomas, quant à lui, réfléchit toujours le paradigme de l'amour en référence première à une doctrine de la création et à une éthique déjà réconciliée dans l'amitié du Christ ressuscité. L'amitié est amour de bienveillance au service du bien de l'aimé, l'aimant étant toujours déjà séduit par la complaisance en ce bien qu'est autrui, un bien connaturel au bien que l'on veut pour soi-même. Aimer son prochain *comme* soi-même. Une lecture anthropologique et spirituelle de l'amitié, qui inspire l'interprétation du dogme trinitaire: ne savez-vous pas que Je suis *dans* le Père et que le Père est *en* moi?

III. – Conclusion

De cette enquête menée auprès de ces trois théologiens, retenons les points suivants. Barth et Balthasar s'accordent avec la définition thomasienne des personnes divines dans la mesure où celle-ci conjoint la relation avec la subsistance divine. Mais cette conjonction n'est plus réfléchie selon l'appareil conceptuel médiéval qui, affranchi des limites de la condition créée et historique par l'analogie de l'être, pouvait traiter de Dieu lui-même tout ensemble Un et Trine. L'exigence nouvelle de fonder en Dieu même la Pâque du Fils et de son Esprit, telle qu'elle se dit dans l'Écriture, leur impose de montrer comment Dieu s'est fait histoire de salut en son Fils et son Esprit, de telle sorte que l'entrée de Dieu dans la temporalité révèle et confirme l'être éternel de Dieu un et trine en la dynamique de son devenir extatique. Pour Barth, c'est le concept de *repetitio aeternitatis in aeternitate* qui permet d'éclairer événementiellement la consubstantialité divine des différents «modes d'être» du Dieu Unique, qui demeure le seul sujet interpellant l'homme par sa Parole de jugement, de

rédemption et de libération. Sans être modaliste, sa définition des différents «modes de subsistance» propres au Père, au Fils et à l'Esprit, atteste un certain effacement des «personnes» devant la «Seigneurie du Dieu Unique». Balthasar, quant à lui, réfléchit «la structure trinitaire de l'histoire»[52] en s'inspirant d'une Parole qui atteste le pâtir dramatique de l'Amour kénotique propre à chaque personne divine, leur amour du monde étant embrassé en leurs relations mutuelles. Inspirée par la dialectique de la liberté, sa définition de la «personne» divine ne retient du concept thomiste que la relation proprement extatique, la subsistance divine de chacune d'elles étant attestée par le Don sans réserve de la divinité. Une vision décidément personnaliste qui détermine la compréhension du fond de l'essence divine circulant comme «Don de soi».

Si la synthèse thomiste parvenait à montrer la transcendante harmonie rationnelle de Dieu Un et Trine à partir de l'analogie de la création, éclairée par la révélation, les théologies différentes de Barth et de Balthasar nous apprennent à repenser ce mystère au creuset de l'histoire pascale de sorte qu'en habitant l'histoire, la Trinité de Dieu confirme la sentence du IV^e^ Concile de Latran: «si grande que soit la ressemblance entre le Créateur et la créature, on doit encore noter une plus grande dissimilitude entre eux» (Dz 806).

B-1150 Bruxelles René LAFONTAINE, S.J.
Rue M. Liétart, 31 Institut d'Études Théologiques

Sommaire. — Réformé ou catholique, Karl Barth et Hans Urs von Balthasar ont chacun centré leur œuvre théologique sur le mystère trinitaire de Dieu révélé en la Pâque de Jésus-Christ. Pour le premier, la Seigneurie de Dieu atteste historiquement la consubstantialité de ses trois «modes d'être» en l'économie de la «révélation». Aux yeux du second, la kénose pascale de Jésus manifeste la glorieuse et dramatique kénose des personnes divines qui se donnent sans réserve l'une à l'autre. Leur confrontation avec la définition thomiste de la personne divine permet de mesurer la distance herméneutique qui les sépare de la *Somme théologique*. Elle leur offre aussi l'occasion de préciser la portée métaphysique de leur compréhension différente de la «personne» divine.

52. Cf. VON BALTHASAR H.U., *La Théologique* II (cité *supra*, n. 29), p. 219-238.

Summary. — Reformed or Catholic, Karl Barth and Hans Urs von Balthasar have both centered their theology on the trinitarian mystery of God as revealed in the Passover of Jesus Christ. For Barth, the Lordship of God historically attests the consubstantiality of his three «ways of being» in the economy of the «revelation». In the eyes of Balthasar, the pascal kenosis of Jesus manifests the glorious and dramatic kenosis of the divine persons who unreservedly give themselves to one another. Their confrontation with the thomist definition of the divine persons manifests their hermeneutic distance which keeps them far from the *Summa Theologica*. It also offers them the opportunity of clarifying the metaphysic import of their divergent comprehension of the divine «person».