NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

112 N° 1 1990

Quelques aspects de la sotériologie de Hans Urs von Balthasar

Alberto ESPEZEL

p. 80 - 92

https://www.nrt.be/en/articles/quelques-aspects-de-la-soteriologie-de-hans-urs-von-balthasar-145

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Quelques aspects de la sotériologie de Hans Urs von Balthasar

I. - Coup d'œil sur la pensée balthasarienne

La figure

Répondant un jour à un journaliste qui l'interrogeait sur la théologie de Karl Rahner et son rapport à la sienne, Balthasar[1] comparait leurs visions respectives à celles de deux personnalités de la pensée et de la culture: Kant, ou Fichte si l'on préfère, qu'aurait élu Rahner, et Goethe d'autre part, auquel lui-même en tant que germaniste aurait donné la préférence, parce qu'avec lui il avait choisi le thème de la figure.

Il nous paraît utile de rappeler cette confidence de Balthasar sur le point de départ formel de sa théologie. Toute *La gloire et la croix*[2] est bien sûr développée dans la perspective de la figure, mais c'est aussi le cas de *La dramatique divine*[3], toute centrée sur l'action théodramatique du Christ dans le Mystère pascal.

Ce caractère central de la figure objective se manifeste aussi dans le style de l'auteur. En effet celui-ci manie admirablement sa langue; cela confère à sa pensée théologique une expressivité et un lyrisme remarquables. De ce point de vue on dirait qu'il appartient à la famille d'Augustin. On pourrait néanmoins se demander si le torrent de l'inspiration n'emporte pas quelquefois le poète au point de nuire à la précision du théologien.

Il nous semble percevoir en Balthasar, en même temps que le poète, le musicien. On sait que l'auteur était pianiste. Son imagination, son exposé de la figure, la modulation de son discours, la présentation puis la reprise, une ou plusieurs fois, d'un même thème ou d'un même motif sous des modalités diverses, son idée de la totalité, comme sa vision symphonique de la vérité, renvoient à

1. Cf. *Herderkorrespondenz* 30 (1976) 75-76.
2. Trad. dans la coll. Théologie, Paris, Aubier, 1965 ss.
3. Trad. en cours de parution dans la coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux; Namur, Culture et Vérité.

un aspect musical de sa pensée[4], pas toujours explicite mais souvent sous-jacent.

On connaît par ailleurs son activité de traducteur en allemand d'œuvres d'auteurs français (Claudel, Péguy, Bernanos), ainsi que ses différents travaux de critique littéraire et religieuse.

Ce n'est pas ici le lieu de s'attarder sur sa production philosophique. Rappelons seulement la préoccupation métaphysique, toujours présente chez lui, qui se reflète dans plusieurs de ses ouvrages, à commencer par «L'Apocalypse de l'âme allemande» (*Die Apocalypse der deutschen Seele,* 1937/1939) et qui fut alimentée par ses rencontres avec E. Przywara, G. Siewerth et F. Ulrich.

Si l'on ajoute à tout cela sa familiarité avec l'expérience mystique, tant par le contact avec Adrienne von Speyr qu'à travers son travail consciencieux de lecture dogmatique des mystiques, on découvre l'horizon philosophique, littéraire et spirituel en même temps que théologique qui permet et soutient une telle faculté d'expression.

L'érudition balthasarienne

Quand on parcourt l'œuvre de ce théologien, on perçoit immédiatement son érudition et sa mémoire extraordinaires. La pensée théologique et philosophique comme la création littéraire et artistique de l'Occident se reflètent constamment dans ses pages. D'autre part, il n'écrit pas de façon synthétique et ne craint pas de citer et de faire siens de longs développements d'autres auteurs. Cette manière marque tant la forme que le contenu de ses écrits. C'est la raison pour laquelle il est difficile d'évaluer la profondeur des influences qu'il a subies; cela exigerait une vision synoptique précise de tel ou tel thème, où les apports reçus et assumés pourraient apparaître réellement en toute leur variété. L'universalité de son champ stylistique et sa capacité d'intégration font de ce penseur un cas à part, qui requiert de la prudence, si l'on veut juger de sa filiation théologique en évitant de fausses simplifications.

L'empreinte monastique

Du fait des circonstances, mais surtout depuis la rencontre à Bâle d'Adrienne von Speyr, en 1940, son travail théologique se déroula

4. Voir «Das Abschiedterzett», à propos de *La Flûte enchantée,* dans *Spiritus Creator,* Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1967, p. 462 ss; *Bekenntnis zu Mozart,* dans *Neue Züricher Zeitung,* 176, du 13.2.1955; *La gloire et la croix,* cité n. 2, t. II/1, 1968, p. 28.

dans le cadre, qu'on pourrait appeler monastique, du «Ora et labora». Balthasar dédia son temps à la Communauté Saint-Jean et travailla en collaboration avec Adrienne von Speyr jusqu'à la mort de celle-ci, en 1967. Il dirigea les éditions Johannes-Verlag et se consacra à son travail d'écrivain, ce qu'en ordre d'importance il considérait personnellement comme le troisième aspect de sa vie[5], publiant nombre d'articles dans plusieurs revues, notamment à partir de 1972 dans *Communio,* qu'il avait lui-même fondée. Bien qu'on lui ait toujours demandé des conférences, il ne mena pas une vie proprement académique. Il se tint, on le sait, à l'écart du milieu universitaire; Guardini cependant lui avait offert sa succession dans la chaire de «katholische Weltanschauung», à la Faculté de théologie de l'Université de Munich[6]. Il est vrai qu'à partir de 1969 il fut nommé à la Commission théologique internationale, et son mandat sera renouvelé jusqu'à sa mort. Néanmoins son travail théologique s'accomplit en fait dans le silence d'une vie retirée.

Le fait qu'il n'ait pas occupé de chaire universitaire explique en partie, pensons-nous, le caractère souvent obscur et difficile de ses exposés théologiques, comme il arrive à celui qui n'est pas familiarisé avec les auditoires et n'a pas été obligé d'expliquer et de clarifier sa pensée devant d'autres personnes.

Théologie et spiritualité

À tout cela ajoutons la mention explicite du programme qu'indique l'article publié sous le titre «Théologie et sainteté» dans *Verbum Caro*[7]: redonner à la dogmatique l'élan spirituel propre à la Révélation et qu'une certaine scolastique décadente avait perdu au bénéfice d'une spiritualité plus ou moins inconsistante.

La place que l'Écriture et l'exégèse occupent dans sa théologie, comme aussi sa profonde connaissance des Pères (Origène, Grégoire de Nysse, le Pseudo-Denys, Maxime, Jean de Scytopolis, etc.), ouvrent également la voie à une lecture dogmatique des mystiques (Thérèse de Lisieux, Élisabeth de la Trinité, introductions et conclusions aux œuvres d'Adrienne von Speyr, Mechtilde de Magdebourg, Mechtilde de Hackeborn, Catherine de Sienne, Madeleine Delbrêl, etc.).

5. Voir à ce sujet son discours de réception du Prix Paul VI, dans *l'Osservatore Romano* du 24.6.1984, p.4.

6. Ce fait connu est mentionné par N. LOBKOWICZ, *Was brachte uns das Konzil?*, Würzburg, Neumann Verlag, 1986, p. 17, n. 6.

7. Cf. *Verbum Caro*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1960, p. 195 ss; voir aussi *La Dramatique divine*, cité n. 3, t. II/1, 1976, p. 45 ss.

L'auteur souhaitait raser les bastions d'une dogmatique d'école fermée à l'Écriture et à la vie des saints. Ainsi, spécialement pendant les vingt-sept années de sa collaboration avec Adrienne von Speyr, le sceau de l'expérience vécue des saints marque-t-il sa réflexion qui, délibérément, cherche à intégrer des apports restés dissociés pendant des siècles.

L'aspect asystématique

H.U. von Balthasar évite de s'enfermer dans un système théologique déterminé. Son sens du mystère de Dieu, le caractère inépuisable et transcendant de sa Parole, l'empêchent de verser dans le fixisme. C'est justement son sens symphonique de la vérité, sa remarquable connaissance de toute la Tradition de l'Église, qui assurent son indépendance à l'égard de tout système. Son style asystématique comme son pathos artistique peuvent être, il est vrai, facteurs de dispersion et de fragmentation de sa pensée. Celle-ci néanmoins a trouvé sa cristallisation dans l'immense trilogie: *La gloire et la croix*, *La dramatique divine* et «La logique divine» (*Theologik*)[8].

Finalement, il faut se rappeler que l'auteur a toujours envisagé sa théologie comme un humble service ecclésial, une mission théologique à laquelle il se sentait appelé et en fonction de laquelle il concevait son propre travail.

II. - Les cinq motifs principaux de la réconciliation dans le Nouveau Testament

L'auteur aborde la sotériologie néo-testamentaire dans la perspective paulinienne de la réconciliation de Dieu avec le monde et avec l'homme (*2 Co 5*, 18-21; *Col 1*, 9). Le texte clé de *2 Co 5* semble soutenir l'ensemble de sa réflexion sur les cinq motifs principaux de la réconciliation qu'il relève en particulier. Balthasar ramène ainsi l'œuvre salvifique à sa source originelle (premier motif): le Père livrant son Fils «pour nous» (*Rm 8*, 31), tandis que le Fils, d'ailleurs, se livre simultanément lui-même (*He 9*, 14), en un geste dans lequel l'auteur voit, en relation avec les paroles de l'institution, une autodonation eucharistique[9].

8. Trad. à paraître aux éditions Culture et Vérité, Namur.
9. Cf. *Theodramatik*, t. III, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1980, p. 221.

Dans *La dramatique divine*, ce que l'auteur marque fortement, c'est cette dimension eucharistique du sacrifice de la Croix. Le thème du Christ livré par les hommes, qui était traité au long et au large dans *Le Mystère pascal*[10], y est repris dans un passage qui souligne la primauté de l'abandon qu'il fait de lui-même[11]. On peut percevoir ici une certaine dévalorisation de la causalité intrahistorique concrète qui l'a mené à la mort[12].

Ce premier motif trouve son complément naturel dans le cinquième, qui fonde toute l'œuvre de la réconciliation sur l'amour fontal du Dieu Trinité: le Père livre son Fils par amour pour les hommes (*Rm 8*, 3; *Jn 3*, 14) et le Fils y acquiesce spontanément. Nonobstant les exigences de justice que comporte l'Alliance, c'est dans l'amour de Dieu que l'abandon du Fils trouve sa source originaire: le Père livre le Fils et celui-ci, guidé par l'Esprit, donne son assentiment par amour.

Parallèlement, Balthasar expose le motif de ce qu'il nomme l'«échange» (*Platztausch*[13]) et de la «libération de l'homme» (deuxième et troisième motifs). L'échange, développé à la suite de saint Paul, en particulier à partir de *2 Co 5*, exprime l'assomption substitutive par le Christ du péché et de l'inimitié jusqu'à être «maudit» (*Ga 3*, 13) et fait «péché» (*2 Co 5*, 21) pour que nous puissions parvenir à la justice de Dieu. L'Agneau de Dieu, qui porte le péché du monde (*Jn 1, 29*; *1 Jn 3*, 5), assume celui-ci afin de pouvoir l'ôter[14]. Il y aurait ici, soutient avec raison l'auteur, une référence au Serviteur souffrant d'*Is 53*, 4 comme aussi à l'agneau pascal. L'Agneau de Dieu assume le lieu même du péché; ainsi celui qui meurt et ressuscite avec le Christ dans sa pâque (*Rm 6*, 3 s.; *Col 3*, 3; *Ep 2*, 5) est libéré de son propre lieu (*1 Co 6*, 19; *2 Co 5*, 15) pour être réconcilié avec Dieu et participer aussi à sa manière, dans le lieu et la mission reçus, à la fécondité du Mystère pascal (*Col 1*, 24; *Ph 2*, 17).

10. Trad. dans *Mysterium salutis*, t. XII, *Dogmatique de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, 1972; réédité sous le titre *Pâques, le Mystère*, Paris, Cerf, 1981.

11. Cf. *Theodramatik*, t. III, p. 221.

12. À cet égard, il convient de tenir compte du titre que l'auteur a donné au chapitre traitant ces cinq motifs: «Aspects principaux de la réconciliation dans le corpus néo-testamentaire»; cela lui laissait toute liberté de choisir et de souligner de préférence un thème plutôt qu'un autre; cf. THOMAS D'AQUIN, *S.Th.* III, q.47, a.3 *in fine*, où l'action du Père livrant son Fils est conçue comme une non-protection du Fils livré par les hommes.

13. Cf. *Theodramatik*, t. III, p. 221.

14. *Ibid.*, p. 222.

Balthasar décrit le troisième motif comme «mise en liberté» (*Freisetzung*[15]) ou «libération» de l'esclavage du péché, du Démon, des Puissances du monde, de la loi et de la colère de Dieu. Cette libération est le prix d'un rachat onéreux (*1 Co 6,* 20; *1 Co 7,* 23; *1 P 1,* 18; *Mc 10,* 45 par.), exprimé dans le langage cultuel comme l'«instrument de réconciliation» (*Rm 3,* 15) pour une rédemption éternelle (*He 9,* 12).

Une fois «mis en liberté», l'homme est introduit par le don de l'Esprit à la vie trinitaire de Dieu (*Ga 4,* 6.7) (quatrième motif)[16]. Ainsi la rédemption par le sang du Christ est un moment qui achemine vers la participation à la filiation du Fils par la grâce du Saint-Esprit (*Ep 1,* 5 s.). Le but de la rédemption est justement la participation à la vie trinitaire de Dieu par l'Esprit de filiation.

Il importe de souligner ici la manière convaincante dont Balthasar conçoit la réconciliation et, par suite, la sotériologie même, où il inclut comme un moment nécessaire le don de l'Esprit[17]. Ainsi se trouvent intégrées de façon unitaire la perspective orientale de la divinisation de l'homme *(theiôsis)* et la perspective occidentale de la rédemption. D'autre part, de même que le don objectif de l'Esprit renvoie à la vision balthasarienne du Dimanche de Pâques, d'une manière semblable et parallèle l'auteur situe avec raison ce moment où l'Esprit ouvre l'accès à la vie trinitaire dans l'ensemble des cinq aspects principaux de la réconciliation, tels qu'il les met en lumière dans le Nouveau Testament.

À proprement parler, il n'y a de réconciliation que par l'effusion de l'Esprit du Christ ressuscité, qui donne la possibilité objective et actuelle d'accéder à la co-filiation du Fils. L'introduction à la vie trinitaire de Dieu est l'aspect intérieur de la réalité de la réconciliation. Comme telle elle se trouve en tension avec les motifs de la substitution et du rachat. Tous ces motifs, y compris celui du Père livrant son Fils par amour, doivent être maintenus simultanément, ce dont l'auteur avertit expressément.

Mise ainsi en relation avec la théologie de la Croix et celle de la Descente en enfer, la théologie de la Résurrection acquiert un relief particulier. Le premier motif place l'accent sur le rôle du Père qui livre son Fils et du Fils qui se laisse livrer. Le deuxième et le troisième motifs sont centrés sur l'échange substitutif et sur le

15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, p. 223.
17. Ceci à l'encontre de saint Anselme; *ibid.* p. 236.

rachat libérateur payé par le Fils incarné. Le quatrième motif exprime l'action de l'Esprit répandu par le Ressuscité sur son Église. Finalement, le cinquième motif ramène toute la réconciliation à l'amour fontal du Dieu Trinité qui sauve l'homme.

La perspective sacrificielle de la rédemption est présente dans le deuxième motif avec les références à l'Agneau de Dieu johannique, et dans le troisième avec l'allusion au rachat par le sang qui obtient une rédemption éternelle (*He 9,* 12); elle apparaît aussi dans le premier motif de l'autodonation eucharistique du Fils. On pourrait cependant se demander si les deuxième et troisième motifs (l'échange substitutif et la libération par rachat) ne constituent pas en réalité un thème unique, divisé artificiellement. En effet, l'«échange» a lieu précisément pour que l'homme soit libéré de son esclavage et racheté par le Christ[18].

Si l'on voulait ordonner cette profusion d'images bibliques éparses, et en même temps considérer ces motifs dans une certaine unité tout en respectant leur diversité et leur tension réciproques, on pourrait attribuer l'œuvre de réconciliation au Dieu Trinité, qui décide par amour (cinquième motif) le plan salvifique. L'histoire du salut atteint son point culminant là où le Père livre son Fils et où le Fils, guidé par l'Esprit Saint, donne spontanément son assentiment en s'offrant lui-même pour nous (premier motif).

Le moyen nécessaire (au sens de la *necessitas sequendi* anselmienne) choisi pour accomplir la réconciliation est précisément le sacrifice eucharistique substitutif du Fils au Père pour les hommes: le Christ est livré «pro nobis»[19]. Finalement, s'il est livré à notre place en sacrifice, c'est pour un double but: d'une part la libération rédemptrice du péché, du mal, du Diable, obtenue grâce au rachat de l'homme par le sang du Christ et, d'autre part, la participation à la vie trinitaire de Dieu grâce à l'effusion de l'Esprit du Ressuscité sur son Église.

Il est intéressant de noter cette formulation «eucharistique» du mystère rédempteur, qui figure spécialement dans les ouvrages plus tardifs de l'auteur[20]. Cette formulation met en relief le caractère sacrificiel de la Croix-Résurrection (perspective ascendante), en même temps qu'elle souligne fortement la donation du Fils par le Père

18. *Ibid.*, p. 222.

19. Voir dans un sens analogue K. LEHMANN, *Er würde für uns gekreuzigt,* dans *Theologische Quartalschrift* 162 (1982) 304-305.

20. Cf. *Theodramatik,* t. III, p. 325; «Le mystère de l'Eucharistie», dans *Nouveaux points de repère,* coll. Communio, Paris, Fayard, 1980, p. 322-326.

(perspective descendante) comme aussi l'autodonation du Fils lui-même. Mais si l'on considère la sotériologie balthasarienne dans son ensemble, il nous semble que cette vision eucharistique de la Croix-Résurrection met particulièrement l'accent sur le premier motif, le Père qui livre son Fils sans réserve, ainsi que sur le quatrième, l'homme qui accède pour toujours à la vie intratrinitaire de Dieu[21].

Par ailleurs, la lecture que propose Balthasar ouvre à une vue unitaire de l'histoire du salut. L'Incarnation, le Mystère pascal et l'Eucharistie sont envisagés dans leur continuité. D'autre part, la dernière Cène y apparaît comme l'anticipation sacramentelle à la fois du Corps et du Sang livrés (vendredi saint) et de la Résurrection (Dimanche de Pâques).

III. - La substitution rédemptrice

Dans une conférence où il ébauchait sa vision sotériologique[22], l'auteur affirma que le concept central faisant accéder au mystère rédempteur n'était pas en premier lieu celui du sacrifice, mais celui de la substitution (non pénale) ou du «pro nobis». Par cette substitution volontaire s'opère une concentration du péché en Jésus qui, dans sa souffrance et sa déréliction de la part du Père, présente ainsi le péché à la justice de Dieu et au feu de sa sainteté.

Malgré les circonstances dans lesquelles fut émise cette déclaration, il nous semble qu'elle fait apparaître clairement la hiérarchie selon laquelle Balthasar ordonne de préférence les motifs bibliques et théologiques. On pourrait toutefois s'interroger sur la pertinence d'une telle hiérarchie, car le concept de substitution n'exclut pas celui de sacrifice, mais le complète. En réalité, la vision balthasarienne de la substitution comporte divers éléments essentiels, qu'il faut envisager simultanément si l'on veut pouvoir donner à ses affirmations leur valeur adéquate.

Selon l'auteur, le Christ prend sur lui tout le péché, tous les péchés du monde. Cette assomption est réelle, intérieure, et ne se réduit pas à une simple imputation extérieure[23]. Le péché est concentré et exposé en Jésus[24]. L'Heure et la Coupe de Gethsémani

21. *Ibid.*, p. 324.
22. Voir *Au cœur du mystère rédempteur*, Chambray, C.L.D., 1980, p. 35-36.
23. Cf. *Theodramatik*, t. III, p. 311.
24. Cf. *Le mystère pascal*, cité n. 10, p. 313; *Au cœur du mystère rédempteur*, p. 213; *Theodramatik*, t. IV, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1983, p. 236; *Le Verbe se condense*, dans *Communio* (Paris) II/5 (1977) 35-36.

signifient l'entrée du péché du monde dans l'existence personnelle, physique et spirituelle, du Christ. Celui-ci incarne ainsi «corporellement» le péché et l'inimitié (*2 Co 5*, 21; *Ep 2*, 14)[25]. Le péché devient en lui de la sorte une réalité intérieure[26].

Dans une autre contribution importante qui éclaire sa pensée, Balthasar s'interroge sur la limite de l'assomption substitutive du péché, car celui qui réalise celle-ci est innocent et ne donne pas son assentiment au «non» qui est le propre du péché. À cette question, l'auteur répond que le Seigneur va jusqu'à assumer l'état qui résulte du «non», c'est-à-dire la distance qui éloigne Dieu du pécheur. Le fait de porter intérieurement le péché sous forme substitutive implique ainsi d'après lui l'assomption de la condition de pécheur face à Dieu. Cette expérience n'est toutefois pas identique à celle du pécheur qui hait Dieu: à juste titre, Balthasar insiste sur la parfaite innocence de Jésus[27]. Par contre, elle est plus profonde, plus obscure que l'expérience de la culpabilité chez le pécheur, car elle est vécue chez lui dans la radicalité incomparable de sa relation filiale au Père[28].

Ceci met en évidence un élément essentiel de la pensée de Balthasar: c'est précisément l'innocence filiale de Jésus qui est à la base de l'intensité de la souffrance[29]. Cette expérience, proprement hypostatique, n'a en ce sens d'analogie ni dans la Passion, ni à la Croix, ni dans la Descente aux enfers. Ce qui lui donne sa radicalité, c'est l'assomption substitutive du péché et de l'état de pécheur, mais en tant qu'une telle mission ne peut être réalisée que par le Fils incarné du Père, sous la conduite de l'Esprit[30]. Lui seul, souligne l'auteur, était apte à accomplir cette tâche dont le Père l'avait chargé. Aussi n'est-il possible d'en saisir le caractère propre qu'à la lumière de la relation filiale unique de Jésus avec le Père[31].

25. Cf. *Le Mystère pascal*, p. 116.
26. Cf. *«Crucifixus etiam pro nobis». Le mystère de la «substitution»*, dans *Communio* (Paris) V/1 (1980) 56-57.
27. Cf. *Theodramatik*, t. III, p. 313.
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*, p. 212; voir aussi «Bruch und Bruck zwischen Wirken und Leiden Jesu», dans *Christusglaube und Christusverehrung*, édit. L. SCHEFFCZYK, Aschaffenburg, Pattloch, 1982, p. 29.
30. Cf. *Le Mystère pascal*, p. 134.
31. Cf. *La gloire et la croix*, t. III/2, 1975, p. 187.

Remarquons aussi un paradoxe: l'affirmation de l'innocence parfaite du Christ va de pair avec celle de la singularité absolue de sa souffrance substitutive, dont le caractère unique découle de cette innocence filiale. En termes lapidaires: plus grande est l'innocence, plus intense aussi la souffrance. Par ailleurs, cette innocence suppose que l'expérience du vendredi et du samedi saints ne revêt aucun caractère pénal.

L'expérience de la substitution devait signifier pour le Christ l'obscurcissement de sa filiation, au sens où le Fils se reçoit du Père. Lui, qui est relation subsistante au Père, expérimente de manière substitutive, à l'intérieur de son être filial, la non-relation (l'abandon): expérience proprement trinitaire et sans analogie. Il nous semble pouvoir distinguer dans la pensée de Balthasar comme deux versants: d'une part l'expérience du Fils innocent, qui entre en contact immédiat avec une réalité exactement contraire[32] et, d'autre part, en continuité et unité avec l'aspect antérieur, le fait que cette expérience imposée par le Père le met, de manière substitutive, dans un état d'aliénation par rapport à Celui de qui il vit et reçoit eucharistiquement tout[33].

Pour Balthasar, le mystère de la substitution signifie donc une sorte d'appropriation réelle, et non extérieure, du péché du monde, qui le conduit le Christ à l'assomption de l'état du pécheur devant Dieu (*2 Co 5*, 21; *Ga 3*, 13). Innocent et pur, le Fils prend sur lui la condition de pécheur (le résultat de son «non») dans son éloignement actuel de Dieu[34]. À notre avis, on perçoit ainsi dans la pensée de l'auteur un mouvement qui va d'une affirmation de l'assomption du péché à l'affirmation de l'assomption de l'état de pécheur devant Dieu.

Il convient ici de préciser que l'expression «l'état de pécheur devant Dieu» signifie le résultat ou la situation créée par celui qui a commis le péché: l'éloignement de Dieu. Selon l'auteur, la substitution rédemptrice mène Jésus jusqu'aux conséquences du péché chez celui qui l'a commis: l'aliénation à l'égard du Père. D'où les paroles de dérélicion sur la Croix, à la lumière desquelles il faut lire l'interprétation balthasarienne. D'où aussi l'expression scripturaire selon

32. Cf. *Theodramatik*, t. III, p. 275, notes 53 et 55.

33. Pour l'auteur, l'angoisse du Seigneur trouve en effet son motif non seulement dans cet état d'aliénation par rapport au Père, mais dans le fait que cette expérience lui est imposée par le Père; voir dans ce sens *La gloire et la croix*, t. III/2, p. 180.

34. Cf. *Theodramatik*, t. III, p. 313, 331.

laquelle Jésus a été fait péché (*2 Co 5*, 21) au sens générique du terme: non point pécheur à proprement parler[35], mais maudit (*Ga 3*, 13), lorsque, pendu à la Croix, il a vécu la conséquence de l'état de pécheur où se trouve l'homme devant Dieu.

Le relief dans lequel Balthasar met l'assomption de l'état de pécheur dans «*Cruxifixus etiam pro nobis*» et dans *Theodramatik* III aide à clarifier et préciser sa notion de substitution. Par là est atténué l'aspect de réification que marquait si fortement la description de la Descente en enfer dans le *Mystère pascal* et dans *La gloire et la croix* et que nous trouvons discutable et obscur[36]. Le profil de la substitution est ainsi mieux dessiné; l'importance donnée à l'innocence de celui qui opère la substitution, l'insistance sur le caractère trinitaire de son expérience, sur l'amour qui le détermine, ainsi que le rejet de l'idée de justice vindicative, fournissent à la vision de Balthasar sa marque propre, qui le place à une distance considérable de la tradition luthérienne ou calviniste, mais le situe dans un rapport assez proche avec Boulgakov et avec ce qu'on pourrait appeller la spiritualité du Sacré-Cœur[37].

Il semble important de rappeler une observation herméneutique de l'auteur à propos des récits évangéliques de la Passion et de l'interprétation paulinienne à la lumière de laquelle ils doivent être lus[38]. On pourrait dire en ce sens (par une simplification dont nous reconnaissons le caractère toujours un peu arbitraire) que, chez Balthasar, la théologie du vendredi saint est fondamentalement paulinienne tandis que sa théologie de la Résurrection est fondamentalement johannique[39].

---

35. Cf. *Au cœur du mystère rédempteur*, cité n. 22, p. 23.

36. Dans ces ouvrages en effet, décrivant le contenu de la Descente en enfer, l'auteur parle d'une «expérience du péché comme tel»: cette expression renvoie à la conception d'un péché ayant une consistance ontologique propre, dégagé des hommes qui l'ont commis. Pareille «réification» ou «chosification» du péché en tant que réalité propre, indépendante de l'agir de l'homme, nous semble théologiquement et philosophiquement obscure et peu satisfaisante. Voir néanmoins à ce propos *Espérer pour tous*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987, p. 23 ss.

37. Cf. *Le Mystère pascal*, p. 125-126; *Au cœur du mystère rédempteur*, p. 72; *Theodramatik*, t. III, p. 124 et 338; «*Crucifixus etiam pro nobis*», cité n. 26, p. 62.

38. Cf. *La gloire et la croix*, t. III/2, p. 192.

39. Voir, dans un sens analogue, M. JOHRI, *Descensus Dei. Teologia della Croce nell'opera di H.U. von Balthasar*, Roma, Pont. Univ. Lateran., 1981, p. 398. Il est intéressant de noter comment l'auteur parle du moment de la Résurrection comme d'une inversion substitutive où le Ressuscité, premier-né d'entre les morts (*Col 1*, 18), devient le «lieu» des ressuscités (*Jn 2*, 21; *1 Co 12*, 12), source de l'Esprit qui introduit à l'intérieur de la vie trinitaire et filiale (cf. *Le Verbe se condense*, p. 35-36). Il faut donc distinguer le moment de la substitution qui

En ce qui concerne le vendredi saint, cette option paulinienne unilatérale porte parfois à durcir le mystère rédempteur, en le présentant à partir des paradoxes dont use saint Paul dans ses lettres, par exemple quand il invoque la catégorie du jugement (*Rm 8*, 3). Sans prétendre nier la valeur permanente de cette terminologie juridique qui, à sa manière, fait entrer dans le mystère de la rédemption, on peut toutefois déceler chez l'auteur une certaine accentuation unilatérale qui risque de gauchir quelque peu la vision globale du mystère tel qu'il ressort de l'ensemble du Nouveau Testament. On note en tout cas que dans ses dernières œuvres (*«Cruxifixus etiam pro nobis», La dramatique divine*, etc.) cette perspective paulinienne est reprise avec plus de nuance qu'auparavant (par exemple dans *Le Mystère pascal* et dans *La gloire et la croix*). La catégorie sacrificielle et eucharistique y est aussi beaucoup plus présente, et la façon plus claire dont est marqué l'amour trinitaire permet de mieux harmoniser l'ensemble des motifs néo-testamentaires.

Enfin Balthasar se penche sur la situation de l'homme pécheur qui retourne à Dieu. Il ne serait pas digne de Dieu ni de son *ordo salutis* de pardonner sans la collaboration de la liberté de l'homme. Il faut qu'un homme, incarnant à la fois devant Dieu le poids du péché et l'innocence de l'amour, puisse intervenir en sa faveur[40]. Mais la médiation substitutive du Christ ne prive pas l'homme de son immédiateté avec Dieu, ni ne le dispense de donner son assentiment ou son refus au «oui» que le Christ a prononcé à sa place[41]. L'auteur entend ainsi répondre à ceux qui soutiennent qu'une substitution rédemptrice annule la liberté de l'homme pécheur au bénéfice d'une réconciliation universelle ou d'une apocatastase. La réconciliation objective opérée par le Christ ne supprime pas la liberté de l'homme pécheur, qui a la possibilité de recevoir ou de refuser la libération offerte de sa propre liberté enchaînée. L'inclusion du Christ laisse ainsi intacte la capacité que possède l'homme de répondre à Dieu de plein gré.

Pour conclure cette description critique de quelques aspects de la sotériologie balthasarienne, on dira que l'auteur a exprimé dans

est présent à la Croix et dans la descente en enfer et celui qui est présent à la Résurrection. L'inversion substitutive montre que le Christ ressuscité, qui s'était substitué aux pécheurs, devient maintenant le substituant originaire, inclusif et fontal de cette condition nouvelle à laquelle il nous fait participer par l'effusion de son Esprit sur l'Église.

40. Cf. *«Crucifixus etiam pro nobis»*, cité n. 26, p. 61-62.

41. *Ibid.*, p. 62; *Theodramatik*, t. III, p. 326.

La dramatique divine une vision sotériologique d'ensemble plus mûre que celle que présentaient des ouvrages plus anciens, tels le *Le Mystère pascal* et *La gloire et la croix.* Il ne s'agit certainement pas là d'un changement réel dans sa pensée, mais les affirmations antérieures un peu abruptes (notamment sur l'expérience de l'enfer que fait le Christ, ou sur la *poena damni*) y font place à un exposé serein et magistral, qui nuance de telles affirmations. Il en ressort une description plus précise, où le caractère trinitaire unique de l'expérience substitutive du Christ est souligné avec vigueur.

Argentine - 1642 San Isidro Alberto ESPEZEL
Libertador 17115

Sommaire. — Après une brève évocation de la pensée et de la personnalité de Balthasar, l'article présente les cinq motifs principaux de la réconciliation que ce théologien repère dans le Nouveau Testament, puis il développe sa vision de la substitution rédemptrice, l'action théodramatique du Fils incarné, culminant dans les différentes phases du mystère pascal. Ce faisant, il met en relief l'originalité de cette sotériologie, fondée dans la libre décision du Dieu trinitaire d'associer l'homme à une œuvre d'amour, dont la kénose de la Croix est l'ultime expression.