NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

115 N° 5 1993

Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irénée ou «La chair retrouvée»

Emmanuel FALQUE

p. 683 - 698

https://www.nrt.be/it/articoli/hans-urs-von-balthasar-lecteur-d-irenee-ou-la-chair-retrouvee-153

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irénée ou « La chair retrouvée »

Introduction

La perte du commencement

C'est véritablement faire et laisser se rejoindre les deux bouts d'une même chaîne, à presque vingt siècles d'intervalle, que de rapporter H.U. von Balthasar à Irénée comme à sa source et à son fondement. Peut-être en effet faut-il « regretter que la suite des temps n'ait pas prêté plus d'attention à ce commencement », à celui qui imprima à la pensée chrétienne un « esprit favorable »[1]. Le « commencement », problème « non pas seulement pour l'homme qui pense », mais aussi « pour l'homme qui répond et qui se décide »[2], fait d'Irénée « commençant » celui qui peut-être aussi « décide ». Et pourtant, comble du paradoxe, il faut « regretter » l'oubli de cette décision.

Prêter à nouveaux frais « attention à ce commencement », ou retourner à ce temps de « fondation » (*Begründung*) comme aussi à un temps d'« approfondissement » (*Ergründung*) du mystère chrétien, telle est bien la tâche qui nous incombe ici dans ce face à face Irénée/Balthasar[3].

---

1. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit, Fächer der Stile*, t. II, *Klerikale Stile* I, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962, p. 15 ; trad. franç. *La Gloire et la Croix*, t. II, *Styles*, coll. Théologie, Paris, Aubier, 1968, p. 15. Nous citons les références à Irénée et à H.U. von Balthasar par les sigles suivants : *Herrlichkeit, Schau der Gestalt*, t. 1, 1961 : HK1 ; *Herrlichkeit, Fächer der Stile*, t. II, 1962 : HK2, suivis de la page. Pour la traduction française (que nous nous sommes permis parfois de modifier ou de préciser), *La Gloire et la Croix, Apparitions*, trad. R. GIVORD, t. 1 : GC1 ; *La Gloire et la Croix, Styles* 1, trad. R. GIVORD et H. BOURBOULON, t. 2 : GC2 ; ici nous obtenons donc la référence suivante : HK2, 15 ; GC2, 15.

Pour IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haereses, Contre les hérésies*, coll. *SC* 264 (L. I), 294 (L. II), 211 (L. III), 100-102 (L. IV) ; 153 (L. V), trad. A. ROUSSEAU, Paris, Cerf, 1969-1982 : cité AH suivi du livre et de la page. On trouvera aussi une traduction intégrale « revue et rendue définitive » en un volume : *Contre les hérésies*, trad. A. ROUSSEAU, Paris, Cerf, 1984.

2. HK1, 15 ; GC1, 17.

3. Sur cette distinction et cette unité entre « fonder » (*[be]gründen*) et « sonder » (*ergründen*), voir M. HEIDEGGER, *Identité et Différence, Question I*, Paris, Gallimard, 1957, p. 292.

De l'oubli de l'origine à l'origine de l'oubli

Le commencement oublié se marque ici pour Balthasar par «l'attitude nettement antignostique, préalexandrine, c'est-à-dire pas encore platonisante», qui fait de l'évêque de Lyon «le fondateur de la théologie ecclésiale»[4] (et non d'une nouvelle école philosophique). L'original et l'originel d'une telle attitude fut ainsi certainement de se situer en deçà de «la fatale option préalable» *(die verhängnisvolle Vorentscheidung)* ou de «la décision» *(der Vorentscheid)* qui, «depuis l'époque des Pères (en réaction contre le montanisme) et surtout depuis Augustin, frappe d'une suspicion foncière tout ce qui est sensible et imaginaire dans les expériences mystiques»[5].

À l'origine de cette suspicion se lit «le postulat platonicien d'après lequel le monde divin serait purement spirituel, donc ne pourrait s'exprimer en images sensibles que d'une manière inadéquate et, pour nous hommes, trompeuse»[6]: «on prend donc parti contre les charismes pour la mystique seule, et contre tout ce qui est sensible dans l'ascension vers Dieu, pour l'unique expérience de Dieu dans l'immédiateté de la foi nue[7].»

En dépit du tranchant du verdict balthasarien et sans tomber dans « la charismatique naïve » — où « sans critique et d'une manière presque matérialiste » tout phénomène (vision, audition, stigmates...) est « accepté et divulgué comme argent comptant »[8] —, le jugement porté ici nous met sur la voie d'un « pré-jugé » non encore interrogé et dont dépendrait la théologie entière (au moins jusque dans la première moitié du XX[e] siècle) : avec Irénée, « même pour l'homme spirituel l'expérience existentielle est proche de la terre et de la sensibilité... Il faudra attendre Claudel pour que surgisse de nouveau, dans le christianisme, un semblable langage »[9].

Qu'avait donc de si remarquable et de si peu remarqué ce langage ? Pour le dire en un mot, en des termes empruntés à Paul Claudel et repris par Balthasar, « ce n'est pas l'esprit seul qui parle à l'esprit, c'est

4. HK2, 15 ; GC2, 15.
5. HK1, 396 ; GC1, 348.
6. HK1, 401 ; GC1, 352.
7. HK1, 396 ; GC1, 348.
8. HK1, 397 ; GC1, 349.
9. HK2, 79 ; GC2, 71. Cette référence à P. Claudel est le seul renvoi explicite de la monographie sur Irénée au vol. 1 de *La Gloire et la Croix*, t. 1, p. 385-391. C'est dire l'extrême importance de cette lecture d'Irénée par Balthasar en tant qu'elle vient informer toute sa théologie, au moins dans sa doctrine centrale des « sens spirituels » (HK1, 352-412).

la chair qui parle à la chair[10]. » Notre chair, en ce sens, « a cessé d'être un obstacle, elle devient un moyen et un véhicule, elle a cessé d'être un voile, elle devient une appréhension »[11].

Or, s'il est une chose que Balthasar tient comme « le gage d'une vision de tout l'homme » en matière de christianisme, c'est bien cette idée d'une « intégration » (*Integration*) des sens dans l'expérience de foi. Ainsi sera pris acte en matière théologique d'une doctrine des « sens spirituels » ou de « la sensibilité spirituelle » capable, évitant le double écueil du pur enfouissement des sens dans le monde et de la fuite mystique de l'âme dans un « au-delà », de résoudre l'aporie d'une humanité à la fois sensible « et » spirituelle. Plus encore — et nous touchons là le spécifique chrétien —, le Christ comme « apparition humaine de Dieu » ne peut avoir en réponse qu'une « perception de tout l'homme », quand bien même elle serait voilée[12].

L'assomption des « sens chrétiens » (*die christlichen Sinne*) qui, sans être « d'autres sens » que les sens corporels, sont « ces mêmes sens dans la mesure où ils se conforment à la figure du Christ »[13], s'effectue chez Irénée relu par Balthasar dans une perspective eschatologique conduisant à « retrouver » la consistance de cette « chair ressuscitée » que les siècles à force de spiritualité ont probablement perdue ou oubliée :

> Par son eschatologie, Irénée forme un important contrepoids aux eschatologies chrétiennes platonisantes, qui fuient le monde et ne prennent pas au sérieux la résurrection de la chair. Eschatologies qui apparaîtront après Irénée et dans la conscience chrétienne ordinaire[14].

Cristallisation d'Irénée en Balthasar et projection de Balthasar en Irénée

On connaît ordinairement le projet général de l'esthétique théologique tel qu'il s'énonce dès la première phrase de *La Gloire et la Croix (Herrlichkeit)* : « on a tenté dans cet ouvrage de développer la théologie chrétienne à la lumière du troisième transcendantal, c'est-à-dire de compléter la considération du vrai et du bien par celle du beau[15]. » Cependant, moins célèbre et plus important peut-être est le rapport de cette première intention (Band I, *Schau der Gestalt*) avec

---

10. HK1, 388 ; GC1, 340, citant P. CLAUDEL, *Sensation du divin*, dans *Présence et prophétie*, Fribourg, Egloff, 1942, p. 55 et 58.
11. *Ibid.*
12. HK1, 352 s. ; GC1, 309 s.
13. HK1, 409 ; GC1, 359.
14. HK2, 93 ; GC2, 84.
15. HK1, 9 ; GC1, 9.

les monographies qui suivront (Band II-III, *Fächer der Stile*). Ici en effet, et ici seulement, se vérifie la pertinence du projet d'ensemble au regard de la pensée et de son histoire : conférer « aux propositions abstraites (vol. I) une couleur et une plénitude historique » (vol. II), ou « montrer la gloire de la révélation divine (vol. I) telle qu'elle se déploie dans le large champ de la théologie ecclésiale (vol. II) »[16].

Mais à quel titre établir un tel rapprochement de la pensée à son histoire ? Au nom seulement d'une « vision primitive » (*Ur-Vision*) ou d'un « foyer originel d'organisation et de cristallisation » (*ursprünglich kristallisierenden Gestaltungsmittelpunkt*), à partir duquel interviennent les « décisions théologiques »[17]. Au regard de telles décisions, et en particulier de celle malheureusement oubliée offrant à la chair sa pleine consistance en régime chrétien, il s'agit pour nous non pas seulement de mettre en lumière avec Balthasar la « vision primitive » par laquelle Irénée inaugura un tel commencement, mais aussi d'élucider, à son insu peut-être, le « foyer d'organisation et de cristallisation » balthasarien lui-même à partir duquel un tel retour est envisagé. Pour le dire en d'autres termes, et dans une terminologie méthodologique forgée à cet usage, la « cristallisation » d'Irénée en Balthasar ne doit pas occulter l'évidente « projection » de Balthasar en Irénée. (a) *Cristallisation* d'Irénée en Balthasar au sens chimique d'un « rassemblement et d'une solidification d'un corps » — et non au sens psychologique d'une fusion sentimentale qui, dans son romantisme, ne respecterait ni l'amant (Balthasar) et ni l'aimé (Irénée) —, c'est ce qui paraît de façon évidente par exemple dans le rassemblement par Balthasar en quelques pages de *La Gloire et la Croix* du thème de la « chair », dispersé en éléments épars dans l'œuvre d'Irénée[18]. Mais, (b) qu'une telle « cristallisation » révèle dans un mouvement inverse et non moins subtil une *projection* de Balthasar en Irénée au sens géométrique d'une « correspondance terme à terme entre deux ensembles distincts » — et non au sens psychologique d'un mécanisme de défense qui, dans son syncrétisme, prêterait à Irénée des intentions et des questions propres à Balthasar —, c'est ce qui se fait jour dès lors, par exemple, que des textes à visée éthique chez Irénée sont étudiés chez Balthasar dans une intention uniquement esthétique[19]. Alors que la première

16. HK2, 11 s. ; GC2, 11 s.
17. HK2, 12 ; GC2, 12.
18. HK2, 62-70 ; GC2, 55-62.
19. L'écart de la visée éthique d'Irénée et de la visée esthétique de Balthasar apparaîtra avec force dans l'interprétation balthasarienne de la « forme donnée par l'artiste » (*figuram qua te figuravit artifex* — AH, IV, 39, 2).

[(a) *cristallisation*] tend à la fusion des protagonistes (rassemblement des éléments épars de l'un en et par l'autre), la seconde [(b) *projection*] maintient leur séparation, si tant est que les éléments ici rassemblés le sont toujours dans une visée différente en chaque ensemble. C'est alors une « loi herméneutique » de notre rapprochement que d'étudier « la dissociation du sens et de l'intention » opérée par Balthasar lisant Irénée, cela afin de parer au double écueil du romantisme naïf (cristallisation comme fusion sentimentale) et du syncrétisme pervers (projection comme mécanisme de défense ou transfert en autrui de sentiments qui me sont propres).

Retrouver avec Balthasar scrutant Irénée la consistance perdue ou oubliée de la chair depuis « la fatale option des Pères platonisants »[20], et cela en faisant retour vers l'attitude irénéenne « nettement antignostique, préalexandrine, c'est-à-dire pas encore platonisante »[21], tel est donc l'enjeu du présent essai. Parce que, négativement d'abord, la gnose « transgresse » les limites indépassables de la chair et que, positivement ensuite, la gloire de Dieu la « transfigure » sans cependant l'effacer ni la détruire, il nous faudra montrer (I) en quoi Balthasar retrouve l'accusation d'une « transgression » de la chair dans le combat irénéen contre la démesure de la gnose, et (II) de quelle façon la gloire de Dieu ou la « sensation de la beauté divine » peut et doit être pensée comme « transfiguration de la chair », sans dépassement cependant.

I. - La démesure de la gnose ou la transgression de la chair

« La hauteur du jet d'eau révèle la force de la pression qui le lance[22]. » Si la force de l'argumentation chez Irénée provient de sa foi, c'est bien pourtant l'adversaire qui en a occasionné la « cristallisation »[23]. Il ne suffit pas en effet, dans le conflit qui oppose l'évêque de Lyon aux gnostiques, de mesurer la seule « hauteur du jet d'eau » en établissant l'inventaire de ses caractéristiques. Encore faut-il remonter au point même de pression qui le lance : la mesure de l'homme et la mesure de Dieu.

20. HK1, 396 ; GC1, 348.
21. HK2, 15 ; GC2, 15.
22. HK2, 32 ; GC2, 28.
23. HK2, 33 ; GC2, 28.

1. Mesure de l'homme et mesure de Dieu

Cette seule indication sur la gnose (disciples de Valentin et docètes) suffira pour notre propos : construisant une cosmogonie universelle hiérarchisée et « dégradée » du céleste au terrestre (Christ du plérôme divin, Jésus sauveur, Christ incarné), le gnostique adopte une attitude à la fois anticosmique (monde visible mauvais, fruit d'une déchéance), antihistorique (l'homme prisonnier du temps), et anticharnelle (le corps incapable de salut)[24]. En vertu de la tentative de transgression des limites de l'espace, du temps et de la condition humaine par la « prétendue gnose », l'essentiel du combat se concentre pour Irénée dans la notion de mesure (*mensura/to metron*) : « garde donc le rang qui convient à ta science et ne prétends pas, dans ton ignorance des biens, dépasser Dieu lui-même, car il est indépassable... Ne va pas comme si tu l'avais mesuré tout entier... : tu ne découvriras rien[25]. »

L'impossible mesure humaine de Dieu, ne disant rien d'autre sur Dieu sinon, en une manière de théologie négative, que précisément nous ne pouvons rien en dire, ne conduit cependant pas au mutisme ou à l'aphasie. Dieu en effet s'est dit aussi autrement que le seul langage de la « transgression par le discours », le langage de la chair manifesté en son Fils : « le Père lui-même, tout incommensurable qu'il soit, est mesuré dans le Fils. Le Fils en effet est la mesure du Père, puisqu'il le comprend[26]. » Non pas l'homme mesure de Dieu, mais Dieu lui-même mesuré en son Fils, tel est donc le premier enseignement à tirer du combat opposant Irénée à la gnose et dont le théologien contemporain est peut-être aussi invité à prendre acte, s'il est vrai qu'il doit d'abord « préférer aujourd'hui se taire, dès qu'il aborde le domaine de la pensée concernant Dieu »[27].

Est-ce à dire qu'il n'y ait pas de mesure de Dieu pour l'homme ? Certainement non, ou à tout le moins, si mesure il y a, celle-ci doit être pensée non comme mesure de Dieu par l'homme prise ou comprise, mais comme mesure de soi par Dieu offerte à l'homme : « on ne peut connaître Dieu selon sa grandeur, car il est impossible de mesurer le Père, mais on peut le connaître selon son amour[28]. »

---

24. Pour de plus amples informations sur la lecture irénéenne de la gnose, voir F.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris, Vrin, 1947 (en particulier p. 256-265).
25. AH II, 25, 4, 255-257.
26. AH IV, 4, 2, 421.
27. M. HEIDEGGER, *Identité...*, cité n. 3, p. 289.
28. AH IV, 20, 1, 625.

2. La gnose comme « mythe esthétique »

Comment l'homme reçoit-il cette mesure de soi offerte par Dieu ?

Première opération (« projection ») : Balthasar détourne dans une visée dogmatique l'évidente intention apologétique du combat irénéen contre la gnose : là où l'un prévient (« garde le rang qui convient à ta science »), l'autre analyse et déconstruit le discours engendré par là : « la gnose était, par rapport à la philosophie platonicienne..., une formation régressive en direction du mythe[29]. »

Deuxième opération (« décision ») : la nature mythique du discours gnostique rend précisément caduque toute véritable compréhension de « la résurrection de la chair » selon la foi chrétienne. On se réfère d'ordinaire au projet général de *La Gloire et la Croix* en distinguant « l'esthétique théologique » (*die theologische Ästhetik*), « comme tentative pour faire de l'esthétique sur le plan objectif et avec les méthodes de la théologie », de « la théologie esthétique » (*die ästhetische Theologie*) appliquant des notions esthétiques à la théologie jusqu'à trahir son contenu en le livrant « aux conceptions courantes de l'esthétique profane »[30]. Cependant, on ne souligne pas assez, nous semble-t-il, les raisons qui motivent un tel refus. Elles sont à chercher dans le rapport radicalement opposé du fini à l'infini qu'entretiennent le mythe et la révélation : alors que pour le mythe, et donc pour la gnose, « le fini doit réellement périr pour devenir spirituel et infini », en ce qui concerne la révélation au contraire, et donc la réalité et la consistance du « Verbe fait chair », « le schéma esthétique qui nous fait posséder l'infini dans la figure finie... est le bon (*ist das rechte*)[31]. » Qu'est-ce donc alors que l'incarnation et la résurrection de la chair sinon, négativement d'abord, un rempart contre toute dénégation du fini au profit de l'infini, et positivement ensuite une paradoxale et non moins réelle inhabitation sans dépassement de l'infini dans le fini :

> Si la résurrection de la chair n'existait pas, la gnose aurait raison, de même que toute forme d'idéalisme jusqu'à Schopenhauer et Hegel, d'après lesquels le fini doit réellement périr pour devenir spirituel et infini. Mais la résurrection de la chair donne raison aux poètes en un sens définitif : le schéma esthétique qui nous fait

29. HK2, 33 ; GC2, 29.
30. HK1, 35 ; GC1, 32.
31. HK1, 148 ; GC1, 130.

posséder l'infini dans la figure finie... est le bon. C'est pourquoi il faut choisir entre mythe et révélation[32].

Les traits de la gnose, à la fois mythiques (transgression du fini vers l'infini) et esthétiques (au sens de l'esthétique profane [fascination esthétique, fuite dans la mystique, ivresse spirituelle...]), doivent donc périr avec elle pour que s'affirme le choix de la révélation comme « décision » (*Entscheidung*) d'un autre langage, indépassé et indépassable : le langage de la chair.

Troisième opération (« orientation ») : la langage de la chair, en se faisant le relais du mythe, oriente et motive selon nous l'ensemble du projet de *La Gloire et la Croix*. Car si, conformément à la tradition philosophique, Balthasar distingue entre deux sens de « l'esthétique » (*aisthêsis*), l'un emprunté à Kant comme « doctrine de la perception » (*die Erblickungslehre*) et l'autre dérivé de Baumgarten comme « doctrine du ravissement » (*die Entrückungslehre*)[33], ces deux significations cependant se tiennent conjointement dans la mesure où l'esthétique comme « perception » (ici, la chair) est en même temps le lieu et la limite indépassable de l'esthétique comme « ravissement » (le rayonnement de la gloire du Père précisément en la chair du Fils, comme nous le montrerons).

Est-ce à dire qu'il faille enfermer Dieu en sa chair ? Certainement non. Mais cette impossible transgression de la chair signifie seulement que le choix par Dieu du langage de la chair pour se révéler à l'homme doit se poser et se tenir jusqu'au bout sans jamais se laisser spiritualiser ou dépasser : « l'évidence objective » (*die objektive Evidenz*), comme « évidence qui émane et rayonne du phénomène lui-même », n'est pas celle « qui a pour base la satisfaction des besoins du sujet »[34]. Au contraire, jusque dans la prise en compte des besoins du sujet dans l'ordre de « l'évidence subjective » (*die subjektive Evidenz*), celle-ci en aucun cas ne « conditionne » l'apparition du phénomène lui-même, mais s'offre seulement à lui comme « un don de tout l'espace libre à Dieu pour que Dieu, en s'incarnant, puisse se présenter comme Il veut »[35]. Ainsi, le « phénomène » Christ, « centre de la figure de révélation », se laisse appréhender comme indé-

32. *Ibid.*
33. HK1, 118 ; GC1, 103. Voir la célèbre note d'E. KANT, *Critique de la Raison pure* (1781), édit. TREMESAYGUES-PACAUD, Paris, PUF, 1980, p. 54, qui dans « l'esthétique transcendantale » indique ces deux sens pour rejeter le second.
34. HK1, 446 ; GC1, 392.
35. HK1, 404 ; GC1, 354 s.

passable en sa chair — il suffit de le « voir » ressuscité(er) —, non parce qu'il dépend du sujet percevant de le recevoir ainsi, mais parce que là est sa liberté de se donner de la façon dont on ne l'attendait pas.

3. Le procès de la « démesure inversée »

Ici prend sens le procès de la « démesure inversée » (c'est nous qui le nommons ainsi) intenté par Balthasar à Karl Rahner : non pas que Rahner ait nié en quelque façon la réalité du « Verbe fait chair », puisque tel est l'objet premier de toute sa « christologie transcendantale »[36], mais en ce que le « devenir homme de Dieu » trouve sa norme dans « son aptitude à parfaire les besoins du sujet »[37]. En d'autres termes, et avec la prudence qu'exige un tel jugement (qui ne signifie en rien tirer la théologie rahnérienne du côté d'un quelconque gnosticisme ou nier dans la théologie balthasarienne toute perspective anthropologique), le maximum de la démesure gnostique pourrait se voir relayé par le minimum de la « réduction anthropologique », sans cesser cependant d'être démesure. C'est pourquoi probablement — « frappant » l'envers d'une même médaille — Balthasar, comme Irénée revendiquant le primat de la charité contre la démesure gnostique (« on ne peut connaître Dieu selon sa grandeur, mais selon son amour »), en appelle lui aussi dans une ultime « cristallisation » à « l'amour seul [comme] digne de foi » contre la « démesure/réduction anthropologique » : « l'amour ne peut être mesuré aux œuvres..., ni à la foi..., ni à la souffrance..., ni à une forme d'expérience subjective de Dieu (mystique)... Il ne peut être mesuré qu'à lui-même[38]. »

Quoiqu'il en soit de la clôture de ce débat, cette question de « la liberté ou de la réduction de l'évidence objective » est bien de celles qui drainent aujourd'hui de façon exemplaire, quoique non toujours explicite, toute la théologie contemporaine.

---

36. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi* (1976), Paris, Le Centurion, 1983, « Sixième étape », p. 205-260, et en particulier p. 237-240 (« Réalisation d'une christologie transcendantale »).
37. H.U. VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, Paris, Aubier Montaigne, 1966, p. 46.
38. *Ibid.*, p. 159.

II. - La sensation de la beauté divine ou la « transfiguration » de la chair

L'écueil d'une « transgression de la chair » écarté, reste à montrer, positivement cette fois, de quelle façon la gloire de Dieu ou la « sensation de la beauté divine » se révèle comme « transfiguration sans dépassement de la chair ».

1. L'art divin en l'homme

Qu'en est-il d'abord de la chair de l'homme, de « ma » chair ?

Outre l'accent phénoménologique de cette question, l'anthropologie trichotomique irénéenne suffit à nous mettre sur la voie. Selon le mot de la première épître aux Thessaloniciens (*1 Th 5*, 23), il faut distinguer en « l'homme complet » trois termes : l'esprit (*pneuma*), l'âme (*psychê*), et le corps (*sôma*).

Cependant (a) *première originalité d'Irénée* : l'« esprit » (*pneuma*) est directement interprété comme « Esprit Saint » (*Spiritus*) et non pas ou non plus dérivé de la *psychê* (comme le *noûs* dans l'anthropologie dualisante grecque)[39].

Et (b) *deuxième originalité* : « l'homme parfait » n'est pas, comme dans les anthropologies postalexandrines, le composé âme-corps en attente d'une vivification par l'Esprit (à la manière platonicienne de l'inhabitation par l'Esprit ou aristotélicienne de son actualisation), mais le composé Esprit-âme (*pneuma-psychê*) requérant un corps (*sôma*) ou une chair (*caro/[sarx]*) qui seule « fait » l'homme et le rend « à l'image » de Dieu :

> C'est l'homme et non une partie de l'homme qui devient à l'image et à la ressemblance de Dieu. Or l'âme et l'Esprit (*anima et Spiritus*) peuvent être une partie de l'homme, mais nullement l'homme : l'homme parfait, c'est le mélange et l'union de l'âme qui a reçu l'Esprit du Père et qui a été mélangée à la chair modelée selon l'image de Dieu[40].

« Mélange et union » (*commixtio et adunitio*) de l'âme jointe à l'Esprit en un corps « selon l'image de Dieu » : Dieu lui-même serait-il corps ?

Bien que contraire à nos tendances faussement gnostiques et spiritualisantes, c'est pourtant bien là ce qu'il faut affirmer de la réalité

---

39. A. ROUSSEAU, trad. de l'*Adversus Haereses* (Notes justificatives), t. IV, *SC* 152, n. 2, p. 226 s.
40. AH V, 16, 1, 73.

du « Verbe fait chair ». La chair de l'homme, « ma » chair, comme « ouvrage par Dieu modelé », exprime la « forme que lui a donnée cet Artiste » (*figuram qua te figuravit artifex*)[41]. Qu'une telle « forme » (*figuram/tên morphên*) puisse cependant se perdre ou se défigurer, c'est ce qu'indique d'une part l'exigence éthique de « garder cette con-formation » par un bon usage de la liberté (« présente-lui un cœur docile et souple et garde la forme que t'a donnée cet Artiste[42] »), et d'autre part la manifestation par le « Verbe fait chair » de l'image (*imago*) dans la restauration dynamique de la ressemblance perdue (*similitudo*) (« lorsque le Verbe se fit chair, il fit apparaître l'image dans toute sa vérité..., et il rétablit la ressemblance de façon stable[43] »).

Dans une anthropologique chrétienne en deçà de « la fatale option préalable des Pères platonisants », « c'est [donc] de ces deux choses qu'est fait l'homme vivant (*vivens homo*) : vivant (*vivens*) grâce à la participation de l'Esprit, homme (*homo*) par la substance de la chair »[44]. « La gloire de Dieu c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu » (*gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*[45]), c'est ce qui pleinement apparaît dans la gloire de Dieu manifestée en sa chair.

2. La gloire de Dieu manifestée en sa chair

Ni mutisme ni aphasie, mais accueil d'un « autre langage » par Dieu révélé et par l'homme oublié, tel est le mystère approfondi par saint Jean — aux prises avec le gnosticisme, dont Irénée se fera aussi l'adversaire — et retrouvé par Balthasar contre toute forme de « réduction » :

> Il naît chez lui (Jean) une affirmation d'une tout autre nature : en face de l'esthétique gnostique, qui se complaisait dans des fables sans consistance et ne prenait pas au sérieux l'incarnation [le devenir-figure] de Dieu, la rendant même foncièrement impossible par sa vision du monde, c'est l'affirmation d'une incarnation définitive de Dieu dans l'homme : au jeu honteux avec le sensationnel, elle oppose le sérieux indépassable d'une « sensation » de la beauté divine[46].

41. AH IV, 39, 2, 967.
42. *Ibid.*
43. AH V, 16, 2, 217.
44. AH V, 9, 2, 113.
45. AH IV, 20, 7, 649.
46. HK1, 225 ; GC1, 197 s.

« Et le Verbe devint chair » (*kai ho logos sarx egeneto* [*Jn 1*, 14]) : voilà « l'affirmation d'une tout autre nature » — inouïe —, donnée sinon à entendre, au moins à voir : « nous ne pouvions connaître [les secrets du Père] autrement qu'en voyant notre maître et en percevant de nos propres oreilles le son de sa voix[47]. » Mais quelle est-elle aujourd'hui cette chair à voir et cette parole à entendre ? Qu'on ne puisse avec Irénée croire davantage à la résurrection des corps comme résurrection de « la substance de la chair et du sang »[48] ne rend pas moins claire, pour Balthasar, l'évidence perceptible de la chair du Ressuscité en tout régime chrétien : qu'est-ce donc en effet que la création, sinon « la réalité tout entière devenue l'ostensoir de la présence réelle de Dieu », que l'Église, sinon « la sphère plus restreinte dans laquelle rayonne la figure du Christ », que la parole de Dieu, sinon « la parole du Christ où apparaît son existence sensible », que les sacrements, sinon « la chose elle-même sous un voile qui pourtant la révèle », que le prochain, sinon la rencontre par l'homme « de son Sauveur avec tous ses sens corporels, d'une manière aussi concrète, unique et archétypique que les Apôtres, au jour où ils ont 'trouvé le Messie' (*1 Jn 1*, 41) »[49] ? Comme avec l'aveugle parvenant « par le miracle de la guérison de la grâce »[50] à « voir par ces yeux mêmes par lesquels il ne voyait pas jusque-là »[51], dans « l'amour du prochain le chrétien acquiert définitivement ses sens chrétiens (*seine christlichen Sinne*), qui d'ailleurs ne sont pas 'd'autres' sens que ses sens corporels, mais ces mêmes sens corporels dans la mesure où ils se conforment à la figure du Christ »[52]. Par la réalité de la chair du Christ ressuscité, je puis « voir » et même « toucher », par mes propres sens, eux-mêmes morts et ressuscités avec le Christ, la chair de l'autre comme « chair » du Ressuscité qui « vit en lui » (« ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » [*Ga 2*, 20]).

3. De la « vision » de Dieu à son enfoncement dans la chair

Mais qu'y a-t-il donc à voir, qu'y a-t-il à toucher ? À quel « spectacle » et à quelle « scène » suis-je donc ici convié ?

L'esthétique comme « doctrine de la perception » (*Erblickungslehre*) se fait ici « ravissement » (*Entrückungslehre*)[53], cela en recon-

47. AH V, 1, 17.
48. AH V, 14, 1, 183 ; cf. AH V,13,3 -V,14,4 : interprétation de *1 Co 15*, 50 : « La chair et le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu ».
49. HK1, 404-409 ; GC1, 355-359.
50. HK2, 48 ; GC2, 43.
51. AH V, 12, 5, 159.
52. HK1, 409 ; GC1, 359.

duisant, chez Irénée au moins, à la « perfection » originelle : « sa main a créé ta substance : elle te revêtira d'or pur et d'argent au-dedans, et au dehors elle te parera si bien, que le Roi lui-même sera épris de ta beauté[54]. »

Dans un acte de suprême « cristallisation », les éléments épars au moins en germe chez Irénée se rassemblent chez Balthasar pour composer « la figure » (*die Gestalt*), mais dans une visée purement esthétique et non plus éthique (« projection ») : « la forme » (*figura*), réceptable de la liberté, se lit comme pure « configuration » ou « figure détachée », et la « beauté » (*species*), gage de perfection, révèle surtout « la profondeur » (*Tiefe*), « l'éclat » (*Glanz*), ou la « splendeur » (*Herrlichkeit*), qui apparaît en elle[55]. Dans un ultime retournement, l'éthique (accord liberté-péché) se fait esthétique (perception et ravissement) pour désigner cependant la même réalité du Christ et de l'homme en sa chair. Dans la mesure où la « figure de révélation » (*die Offenbarungsgestalt*) devient « corps de révélation » (*der Offenbarungsleib*)[56], la chair transfigurée du Seigneur apparaît d'Irénée à Balthasar comme surface d'où jaillit et parvient jusqu'à nous et sans dépassement la profondeur de la lumière du Père : « ... en la chair de notre Seigneur (*in carnem domini nostri*) a fait irruption la lumière du Père, puis en brillant à partir de sa chair (*a carne eius rutila*), elle est venue à nous, et ainsi l'homme a accédé à l'incorruptibilité, enveloppé qu'il était par la lumière du Père »[57]. Ainsi, pour revenir à Balthasar, « le Père est le fond, le Fils l'apparition ; le Père est le contenu, le Fils la figure... Les deux sont un dans le beau, reposent l'un dans l'autre ; et qui veut apercevoir le beau, doit découvrir de plus en plus cette réciprocité : ' sachez [de plus en plus] que le Père est en moi et moi dans le Père ' (*Jn 10*, 38)[58].»

---

53. HK1, 118 ; GC1, 103.
54. AH IV, 39, 2, 967.
55. *Ibid.* ; HK1, 112 ; GC1, 98 s. La terminologie usuelle à laquelle se réfère ici Balthasar est la terminologie héritée de Thomas d'Aquin (*species*-forma/lumen-splendor). Il reste cependant que le couple irénéen non symétrique *forma-species*, en tant qu'il dérive du grec *morphê-kallos*, convient aussi, nous semble-t-il, pour dire la réalité de la figure (*Gestalt*). Pour preuve, la traduction par Balthasar de *figuram qua te figuravit artifex* (AH IV, 39, 2, 967) par « figure que l'artiste a façonnée en toi » (*Gestalt*) et non pas « forme », comme A. Rousseau (HK2, 74 ; GC2, 67).
56. HK1, 417 ; GC1, 366.
57. AH IV, 20, 2, 631.
58. HK1, 588 ; GC1, 518.

Une telle unité et une telle réciprocité se lit en dernière instance dans l'enfoncement/enfouissement de Dieu en sa chair :

> Voici ce que signifie dynamiquement « le Verbe s'est fait chair » : la Parole (*das Wort*), qui commence par s'adresser aux auditeurs de l'extérieur et d'en haut (Sermon sur la montagne)..., devient progressivement une Parole proférée par la chair du Christ (*durch das Fleisch Christi sprechenden*), exprimée par elle, une Parole enfoncée comme dans le silence par l'épaisseur de la chair et retentissant d'autant plus fort : enfoncée jusqu'à ce que l'homme tout entier, devenu langage de Dieu, non seulement profère la Parole de Dieu avec son corps et son âme, mais soit cette Parole[59].

Quand *La Gloire « et » la Croix (Herrlichkeit)* vient lire la Gloire « dans » la Croix, il n'y a pour ainsi dire plus rien à voir, plus rien à toucher ; ou au contraire, il ne reste qu'à voir et à toucher. La chair dans sa kénose ne « dit plus seulement » (*nicht nur spricht*) la Parole, elle l'est (*sondern ist*). Mais avec elle, ce sont non seulement les images et les pensées qui « doivent mourir avec le Christ et descendre aux enfers », mais les sens eux-mêmes pour, en étant ces mêmes sens corporels mais conformes à la figure du Christ, « ressusciter — d'une manière indiciblement sensible et suprasensible — et monter vers le Père »[60]. D'où naît en la chair et de la chair, en cet enfouissement même de la parole dans le silence de la mort, un « autre langage » ; « ... et cela, non pas dans une langue hermétiquement scellée par le mutisme, mais dans la langue, devenue enfin intelligible à tous, de la passion et de la mort ; langue non contrainte et forcée, mais issue de l'amour »[61].

Inutile de préciser que Balthasar dépasse ici les perspectives irénéennes. Ultime « projection » et garde-fou contre une trop immédiate « cristallisation », soulignons que la beauté a ici pour Balthasar valeur argumentative. Par la chair du Christ souffrant « parle » et « se dit » la lumière du Père en un langage définitivement humain, et en cela d'abord le « mot de beauté est celui qui pour nous sera le premier »[62]. Au contraire, chez Irénée, la beauté a valeur contemplative : « il te faut d'abord (*primo*) garder ton rang d'homme, et ensuite seulement (*tunc deinde*) recevoir en partage la gloire de Dieu[63]. » Il n'est

59. HK1, 456 s. ; GC1, 401.
60. HK1, 410 ; GC1, 360.
61. HK1, 457 ; GC1, 401.
62. HK1, 16 ; GC1, 16.
63. AH IV, 39, 2, 964-967.

point question ici de gloire « dans » la croix, mais de gloire « après » et « par » la croix.

Conclusion

L'autre langage...

Se « laissant dire » et « disant » (à) l'homme par la chair, la parole (*logos*) du « Verbe fait chair » impose dans la fidélité à la révélation le respect d'un triple impératif[64]:

a. « L'homme réel éprouve, avec son corps et son âme : le monde d'abord et par lui aussi Dieu. » Qu'il cesse donc, comme « enfant d'Adam », de fuir « dans la zone de l'esprit » cette rencontre avec Dieu, puisqu'il « ne peut échapper au Dieu chasseur, qui toujours l'a déjà rejoint et l'a obligé à s'arrêter. »

b. Dieu oblige l'homme à s'arrêter en venant à sa rencontre dans le monde des sens comme le Dieu fait homme. Il se manifeste à lui comme le prochain..., mais aussi comme le Seigneur et le maître. La chair parle à la chair. Le Verbe a choisi ce langage qu'on ne peut pas ne pas entendre et rejoint ainsi, en remontant d'en bas, le pécheur qui avait éteint l'esprit en lui.

c. Mais on rencontre cette chair comme l'« exinanition » [mouvement de se vider, kénose] de Dieu. Cette forme d'esclave n'est explicable que comme étant celle du Seigneur, qui est descendu ici-bas pour nous. Tout, en ses sens et en sa chair, respire l'esprit, mais respire aussi l'humiliation de l'esprit. Les sens perçoivent sensiblement l'humilité de Dieu. Les sens voient ce que Dieu devait faire pour devenir visible ; ils entendent ce que Dieu devait entreprendre pour se rendre audible à des oreilles de chair. Et ainsi tous les sens perçoivent sensiblement l'insensible. C'est pourquoi aussi ils sont prêts à passer par la mort des sens, qui menace essentiellement tout ce qui est sensible, à se nier eux-mêmes (car ils comprennent, et comprennent vraiment, que Dieu est le suprasensible !) et à laisser Dieu être ce qu'il est en lui-même.

F-75014 Paris Emmanuel FALQUE
14, rue de la Tombe Issoire

64. HK1, 392 s. ; GC1, 344 s. Nous reprenons ici pour conclure trois remarques de Balthasar qui nous apparaissent comme le cœur du projet général de *Herrlichkeit* et de la lecture balthasarienne d'Irénée.

Sommaire. — En vertu d'une décisive mais non moins arbitraire prise de parti contre les charismes pour la mystique seule, la théologie serait paradoxalement grevée d'Irénée à H.U. von Balthasar (se référant à P. Claudel) d'un vaste oubli, celui de la « chair ». Ce sévère verdict balthasarien, loin de clore la théologie sur un échec l'ouvre au contraire (ou la ré-ouvre) à son premier et indépassable étonnement : le Verbe « devenu » chair. Entendre le Verbe de cette Chair et toucher la chair de ce Verbe, c'est accepter, hier comme aujourd'hui pour le chrétien, d'entrer dans l'enfoncement/enfouissement sans parole du Crucifié en sa chair. Alors seulement renaîtra-t-il avec lui à la chair, d'autant plus charnelle qu'elle surgit comme le langage — premier délibérément choisi par Dieu — pour (se) dire (à) l'homme.

Cet article fait suite à une conférence prononcée au Centre Sèvres (Paris) le 1er octobre 1992. Nous tenons à remercier ici chaleureusement l'équipe de ses professeurs, sans laquelle cet article n'aurait pas vu le jour.