NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

127 N° 1 Janvier-Mars 2005

« Raison esthétique » et herméneutique christologique chez Balthasar

Jean-Louis SOULETIE

p. 18 - 35

https://www.nrt.be/fr/articles/raison-esthetique-et-hermeneutique-christologique-chez-balthasar-615

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 127 (2005) 18-35
J.-L. SOULETIE

«Raison esthétique» et herméneutique christologique chez Balthasar

Dans la théologie de Balthasar, le passage d'une *Esthétique* à une *Dramatique* correspond à la relation qui unit une théologie de la révélation à une théologie de la foi, cette dernière intégrant la possibilité du refus de Dieu (la dramatique des libertés). La figure qui se révèle éveille la liberté pour qu'elle prête l'oreille à son appel[1]. Et c'est en Christ que s'unissent «sans confusion ni mélange» la liberté infinie de Dieu et la liberté de la nature créée. Voilà pourquoi il importe de mettre en relation la modalité sous laquelle se pense la révélation chez Balthasar, — c'est-à-dire la «raison esthétique» — et l'herméneutique christologique qui déchiffre la figure, sans que cette opération soit pourtant extérieure à la révélation elle-même. Cette mise en relation improbable entre «raison esthétique» et «herméneutique» voudrait mettre en lumière le rapport de la théologie à l'histoire dans la christologie balthasarienne[2].

Introduction: l'amour seul est digne de foi

Ce qui est vrai dans le christianisme ne peut être validé ni par la philosophie ni par l'existence de l'homme. Car dans les deux cas, l'effort de compréhension est une œuvre de l'homme lui-même. Au contraire, la foi complète et surélève la métaphysique de l'être et la morale par une adhésion au kérygme historique concernant

1. La figure est le concept intégrateur chez Balthasar, comme l'a montré G. MARCHESI dans *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesu Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, Brescia, Queriniana, 1997. En christologie, ce concept coordonne les catégories fondamentales du théologien: *Ur-Kenose*, *Sendung*, *Ausdruck*, *Auslegung*, *Hinterlegung*, *Unterfassung*.

2. Cette mise en rapport de l'herméneutique et de l'esthétique pour penser l'histoire a été tentée dans la thèse de KIM Son-Tae, *Christliche Denkform: Theozentrik oder Anthropozentrik? Die Frage nach dem Subjekt der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar und Johann Baptist Metz,* Freiburg (CH), Universitätsverlag, 1999. L'A. y laisse entendre une question à laquelle il répond par la négative: l'histoire n'est-elle pas le double répété d'une éternité divine en soi «dramatique»?

Jésus Christ. Cette thèse balthasarienne, quasi programmatique, repose sur sa christologie. Jésus est évident par lui-même et la foi possède l'évidence de sa «clarté»[3] qui dit son évidence objective[4]. Les disciples en sont en effet venus à la foi non par l'addition des figures de l'AT mais par l'impression que leur fit l'existence de Jésus en surmontant le scandale de sa mort. Le refus de toute réduction cosmologique ou anthropologique chez Balthasar trouve sa raison dans une théologie esthétique qui privilégie la beauté de ce qui est aimé. Mais dans la révélation chrétienne, cette beauté est celle du Verbe de Dieu qui s'abaisse dans la kénose; il s'y manifeste alors comme amour et comme gloire. C'est pourquoi il faut d'abord vérifier comment Balthasar identifie l'amour absolu et digne de foi (cf. *infra* I) avec la kénose du Christ qu'il «remonte» jusque dans une kénose originelle trinitaire (cf. *infra* II). Cette christologie trinitaire de l'amour permettra ensuite de comprendre le rapport que la «raison esthétique» entretient avec l'histoire (cf. *infra* III) et l'herméneutique christologique (cf. *infra* IV).

I. – Quand «l'amour est digne de foi»[5]

1. L'amour et la «raison esthétique»

Il s'agit d'expliquer ici comment Balthasar conçoit l'intelligibilité interne de l'amour divin selon une rationalité esthétique qui confère à sa théologie sa dimension originale. Pour cela, il est utile de repartir de l'ouvrage *L'amour seul est digne de foi* par lequel l'auteur entend établir le motif décisif de crédibilité du christianisme.

Quand un amour est accordé à un sujet, ni la pensée ni l'expérience ne peuvent le comprendre car il est la rencontre d'une irréductible altérité, celle de «l'autre» qui l'accorde. Il ne peut être «compris» selon Balthasar qu'à la manière d'un miracle, c'est-à-dire selon l'ordre même de la foi. L'amour n'est «compris» que lorsque l'on y croit. Précisons encore. Son véritable niveau

3. VON BALTHASAR H.U., *Nouveaux points de repères*, éd. G. CHANTRAINE, S.J., Paris, Communio-Fayard, 1980, p. 149-154.

4. Cf. l'«évidence objective» de la figure de Jésus et la foi, dans ID., *Spiritus creator*, coll. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1974, p. 49-51.

5. VON BALTHASAR H.U., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1963; tr. française: *L'amour seul est digne de foi*, tr. R. GIVORD, Paris, Aubier, 1966 (cité désormais ASDF).

d'intelligibilité est de l'ordre esthétique, de l'ordre de cette évidence irrésistible qu'aucune pensée ni aucune expérience du sujet ne peut élucider. Au moment même où l'amour saisit, il libère de toute tentative de l'arraisonner par l'intellect ou par la volonté. Car dans l'amour interpersonnel, l'autre est donné comme autre avec l'interdiction de l'asservir. Ici on peut faire la comparaison avec l'esthétique. La forme qui apparaît ne peut être réduite en effet à un pur produit de l'imagination. La liberté de l'amour de l'autre comme la gratuité de l'œuvre d'art ne peuvent se ramener à des catégories intellectuelles contraignantes; elles débordent toute «emprise», toute compréhension fermée sur elle-même. Ni l'une ni l'autre ne peut s'expliquer par la subjectivité, par le besoin d'un sujet. Ce serait désenchanter la belle apparence et donc détruire la donation du beau ou de l'amour: le beau ou l'amour n'auraient pas alors été perçus selon leur véritable nature. Le miracle de l'amour ne peut donc être réduit à la conscience que l'on en a, car l'identification de l'être et de la conscience ruine la raison esthétique dans cette théologie. Rappelons ici que les transcendantaux sont intérieurs les uns aux autres: ce qui est véritablement vrai est aussi vraiment bon, beau et un. En effet, selon Balthasar, «un être apparaît, il a une épiphanie; en cela il est beau et nous émerveille. En apparaissant, il se dit, il se dévoile lui-même: il est vrai»[6].

L'amour, et c'est un autre aspect décisif de cette esthétique, affecte l'aimé et produit une impression en lui. Ainsi le Logos johannique qui se manifeste dans son abaissement se fait comprendre lui-même par «affectation». Il se manifeste comme la grâce de l'amour et comme la beauté propre à Dieu et en cela comme sa vérité (Jn 1,14) qui «impressionne» ce qu'elle touche. Il n'y a dans cette manifestation rien qui corresponde à ce que l'homme pourrait attendre de Dieu. Au contraire, cette évidence de la clarté du Logos, explique Balthasar, implique que l'intelligibilité des faits de la vie de Jésus apparaisse comme une nécessité. Jusqu'où faut-il entendre cette nécessité? L'humanité de Jésus est-elle encore une véritable humanité? On retrouve la même difficulté de la «nécessité» balthasarienne lorsqu'elle s'applique à la kénose intra-trinitaire dans laquelle le Fils doit et ne peut que retourner le don au Père dans l'action de grâce. Nous allons y venir bientôt. Il y a une relation nécessaire du Fils au Père qui

6. ID., «Essai de résumer ma pensée», dans *Revue des deux mondes* 10-12 (octobre 1988) 94-106, ici p. 104.

seule rend possible la dépossession totale de soi du Père au Fils qui, à son tour, se reconnaît comme totalement reçu de Lui. Au Père qui se livre répond automatiquement (*wesenhaft*) le Fils qui se laisse prodiguer[7].

Lorsque l'amour divin se manifeste, il ne le peut que sous le mode de la parole esthétique de la gloire, car elle seule garantit l'unicité et l'absoluité de cet amour impossible à confondre avec quelque autre amour. La parole esthétique est la garantie de l'altérité radicale qui ne peut être arraisonnée ni par l'expérience ni par la pensée, inaccessible de façon empirique ou transcendantale. Croire en l'amour n'est accessible à l'homme qu'à la mesure même où l'amour qui se révèle et s'explicite lui-même, donne lui-même de croire en lui. Sa manière d'apparaître crée la distance propre à le reconnaître, c'est-à-dire à l'adorer, le seul mode de reconnaissance qui lui convienne. En effet, l'adoration respecte la distance entre l'absolu de Dieu et la créature, en même temps qu'elle crée la juste relation entre eux. C'est pourquoi seule l'autorité du Fils qui interprète le Père dans l'Esprit est susceptible d'exiger l'obéissance de la foi, car de lui seul émane irrésistiblement la beauté de Dieu qui contraint l'homme à l'agenouillement. Par ce geste, l'homme se voit offert de répondre selon le même registre que celui de la révélation. La Personne infinie offre à la créature de répondre en la proportionnant à l'amour qui lui est offert. C'est seulement ici que peut se comprendre une théologie apophatique qui ne tombe ni dans l'agnosticisme ni dans la mystique de l'identité. En effet, dans le mouvement même où la créature se voit proportionnée à l'amour qui s'offre à elle, elle voit apparaître la différence entre l'être absolu et l'être fini. Être aimé de Dieu, c'est mesurer la différence qui sépare l'homme de Dieu au moment même où l'homme coïncide avec la vérité de son être le plus propre, avec sa vocation. C'est l'amour qui spécifie et singularise le désir en exacerbant l'altérité. Le fondement de cette distance entre le créateur et sa créature tient tout entier pour Balthasar dans la relation intratrinitaire entre le Père et le Fils dans l'unité de l'Esprit.

2. Qu'en est-il alors de l'amour qui échoue?

Face à cet amour divin qui appelle la réponse de l'homme, il faut bien envisager le moment négatif de l'échec de l'amour. C'est

7. Cf. ID., *La Dramatique divine* III. *L'action*, tr. R. GIVORD et C. DUMONT, Namur, Culture et Vérité, 1990, p. 295-308: III. L'action dans le pathos de Dieu, C. Sotériologie dramatique, 1. La Croix et la Trinité.

donc qu'il existe bien une relation possible entre le sujet et la figure qui l'illumine. L'homme n'est pas sans pré-compréhension de l'amour de Dieu, sinon il ne pourrait le déchiffrer en Jésus. Balthasar concède là un résidu de christologie transcendantale qu'il ne pourrait d'ailleurs pas nommer ainsi, car la discontinuité esthétique est chez lui plus forte que la continuité transcendantale[8]. Mais au moment où il rencontre le Christ et l'amour de Dieu en lui, l'homme s'éprouve dans sa finitude et dans son raidissement coupable. Sans une conversion théologale et sans celle de la pensée, il n'est tout simplement pas possible de reconnaître cet amour de Dieu. Il y a une infirmité congénitale de l'homme à l'égard de l'amour. L'amour familial, le sacrifice de soi pour autrui, sont autant d'expériences avec d'autres qui font pressentir ce qu'il en est de l'amour véritable. Mais tout cela est handicapé par d'autres forces qui sont la lutte contre l'amour, la «volonté d'avoir sa place au soleil, l'enfermement dans le groupe social, l'emprisonnement dans un milieu, la loi du temps qui passe, des serments d'amour qui se brisent», etc. Il existe un pessimisme balthasarien à l'égard des capacités humaines d'aimer. L'amour et l'intérêt sont toujours mélangés, l'existence est concupiscence. Mais dans ses moments privilégiés, il est toujours plein de promesses. L'image vient alors: dans l'ordre de la création, l'amour est hiéroglyphe, il n'est qu'inchoatif. En outre, il y a la faute en plus de cette finitude de l'amour. Nous disons non, là où le Christ dit oui: c'est le péché. C'est pourquoi Dieu ne demande pas leur accord aux pécheurs au sujet du calvaire, mais seulement à celui qui aime (Jn 20,17 et Lc 1,38). Finalement, la faute s'évanouit dans une résignation naturelle ou dans un équilibre entre la faute et l'expiation: la sympathie, l'amitié, la compassion, un certain détachement qui permet d'aimer les ennemis comme les bouddhistes ou les stoïciens. Il y a alors sérénité du cœur, bienveillance indulgente. C'est un processus de transfiguration du réel par abstraction que l'on trouve dans les doctrines de sagesse d'hier comme d'aujourd'hui, qu'elles soient orientales ou scientifiques.

Le christianisme est loin d'une telle perspective car aucune entente préalable entre Dieu et l'homme ne peut être présumée, selon Balthasar: c'est seulement dans l'initiative libre et gratuite de Dieu que se trouve l'intelligibilité. Mais qu'en est-il alors de la

8. Voir HOLZER V., *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner,* coll. Cogitatio fidei 190, Paris, Cerf, 1995, p. 396.

création? Ce que Dieu fait pour l'homme n'est saisi que parce que l'homme ne peut pas saisir à partir de lui-même. Mesurée à l'humain, l'action de Dieu ne peut être que folie. La rencontre de Dieu est un *scandalum* sur lequel l'homme bute; il saisit que son amour créé initial est un néant d'amour face à la vérité de l'amour qui le retire maintenant de ses liens et le place dans l'amour divin.

Si Dieu veut faire connaître son amour au monde, il doit être connu comme un amour tout autre que le monde, car l'amour ne peut être connu que par l'amour. Pour cela, un pressentiment du véritable amour doit bien exister dans la créature. Mais c'est Dieu qui apporte avec lui-même les conditions de sa reconnaissance et les communique: un peu comme la mère qui s'est occupée du bébé pendant des semaines et qui reçoit un jour le sourire de sa reconnaissance[9]. Comme créature, image de Dieu, le germe de l'amour divin sommeille en nous.

Ce germe divin en nous est insuffisant pour reconnaître l'amour de Dieu, s'il n'existe pas une rencontre archétypale dans laquelle la réponse vivante de l'amour sort de l'esprit humain. C'est la réponse de Marie à l'Ange en Lc 1,38, la réponse de la Mère de Dieu créée par Dieu pour le recevoir. À l'initiative divine correspond une attitude d'abandon, une attitude sponsale à l'égard de l'Époux, l'épouse étant ce qu'elle est grâce à l'Époux (Lc 1,28). Pour percevoir l'amour de Dieu, selon Balthasar, il est impossible de le dissocier de l'Église, de Marie, de l'Écriture et de la prédication entre lesquelles existe une immanence réciproque. En elles s'opère la réponse adéquate de la foi à l'initiative divine. Bref, le lieu à partir duquel s'observe l'amour ne peut être que l'amour lui-même, là où se trouve la réalité en question, dans le drame de l'amour lui-même (ce qui justifie le titre de *La Dramatique divine*). À l'amour de Dieu qui se révèle correspond l'attitude de réception de l'homme, son amour qui délaisse et dépasse toute volonté de savoir par soi-même.

Balthasar procède alors à une identification de l'amour et de la kénose ou abaissement de la gloire de Dieu dans l'humanité. Dans la passion de Jésus culmine et s'achève la manière unique d'être et de vivre de Jésus, sa prédication et sa mission: il s'agit de la forme caractéristique de son propre don de soi. La passion est un acte d'obéissance imposé et non une capacité humaine. Au point qu'il faut se demander pourquoi Balthasar accorde si peu à

9. Balthasar s'est inspiré de G. SIEWERTH, *Métaphysique de l'enfance* (1957), tr. Th. AVALLE, Paris, Parole et Silence, 2001 (cf. *NRT* 123 [2001] 490).

l'humanité de Jésus dans sa passion elle-même, s'il lui reconnaît une liberté insondable (cf. ASDF 109). Nous y reviendrons. Dans cette obéissance qui conduit à la mort se révèlent *sub contrario* la puissance et la sagesse de Dieu (1 Co 1,24) sans quoi ce serait anéantissement pur et simple. Si la destinée de Jésus s'interprète ainsi à la lumière de la croix, il faut, selon le théologien suisse, que tous les disciples soient placés eux aussi sous le logos de la croix (1 Co 1,18). Jésus est livré à la mort et s'élance vers un non-lieu du monde dans l'abîme inimaginable de l'abandon par Dieu lui-même.

Jésus est livré, signifie qu'il l'est par quelqu'un: le Père. Comment comprendre cette affirmation biblique sans la caricaturer de façon morbide et perverse? Balthasar explique que Jésus s'identifie dans l'obéissance à une mission reçue du Père et c'est par là que se révèle l'amour du Père et l'amour du Fils. Et voici la thèse centrale de cette christologie trinitaire: «c'est justement dans la kénose du Christ (et en elle seule) qu'apparaît le mystère *intime* d'amour de Dieu qui, en lui-même, est amour (1 Jn 4,8) et par conséquent est 'trinitaire'» (ASDF 111). Arrêtons-nous à cette kénose et sa relation avec la Trinité pour comprendre la signification que lui donne Balthasar.

II. – L'amour comme kénose intratrinitaire

Pour parler de l'amour absolu de Dieu, Balthasar utilise et forge un concept original de la kénose hérité de l'Écriture (Ph 2) et de la tradition théologique. Il lui sert à décrire la génération du Verbe et la spiration[10] de l'Esprit. Ainsi Dieu se désapproprie de lui-même et donne au Fils toute sa divinité sans pour autant disparaître dans ce don[11]: «tout ce qui est à toi est à moi» (Jn 17,10). La monarchie du Père est respectée car en se donnant, il ne s'évanouit pas avec le don. L'égalité ontologique des personnes est également respectée car l'être de Dieu se définit ici comme un événement ou un acte de donation. Le Fils qui est consubstantiel au Père se désapproprie de lui-même à son tour selon Ph 2,6-11, exprimant la réciprocité de son amour envers le

10. Il s'agit de dire la communication de la nature divine au Saint-Esprit à partir du Père et du Fils.

11. Cf. VON BALTHASAR H.U., *La Dramatique divine* III (cité *supra* n. 7), p. 299 et 302.

Père[12]. Ce mouvement de donation et de contre-donation accentue la distinction réelle entre les personnes trinitaires au point que Balthasar parle à la limite du langage de séparation *en* Dieu (*Trennung Gottes*) mais *non* de Dieu, là où Moltmann dans la théologie réformée parle de Dieu contre Dieu. L'Esprit qui ne veut être rien pour lui, est «identité du don qui donne (le Père) et du don qui reçoit et se reconnaît purement et simplement donné (le Fils)»[13]. On ne s'interroge pas ici pour savoir si le concept de personne est respecté par cette définition de la kénose intra-trinitaire ou si elle peut spécifier vraiment la troisième personne de la Trinité. C'est seulement l'enjeu christologique de cette théologie qui est visé. Balthasar, s'inspirant de Boulgakov[14], transfère donc la kénose du Christ jusque dans la théologie trinitaire. De l'économie à la théologie, la kénose du Fils monte à la kénose originelle. Pour Balthasar, le sujet de la kénose du Christ n'est pas le Christ fait chair mais le sujet existant dans sa condition divine et ce qu'il abandonne n'est rien d'autre que la gloire. L'exégèse ici est en débat. A. Feuillet donne une liste des partisans de deux interprétations[15] de Ph 2: incarnation ou mort sur la croix? Mais quel peut être «l'événement» kénotique en Dieu immuable? Peut-on fonder un tel événement qui touche à la distinction réelle des personnes hors de l'économie, alors même que Balthasar a établi cette impossibilité[16] en la reprochant par ailleurs à Rahner chez lequel il trouve une communication de soi vidée de sa consistance réelle? Force est de constater que si l'économie du salut permet de fonder une kénose du Fils à l'intérieur de la Trinité comme l'avait déjà remarqué K. Barth à propos de Ph 2, celle du Père devient plus énigmatique. N'est-il pas plus prudent de s'interdire avec Rahner une description de la vie intra-trinitaire? Ou alors, si l'on veut parler de kénose du Père, ce serait de manière très analogique, mais le concept même de kénose recèle-t-il une force analogique suffisante pour cela?

---

12. Commentaire «La kénose et la nouvelle image de Dieu» de ID. dans *Mysterium salutis* – «Dogmatique de l'histoire du salut», t. 12, Paris, Cerf, 1972, p. 26-34.

13. ID., *La Dramatique divine* III (cité *supra* n. 7), p. 302.

14. Cf. BOULGAKOV S., *Du Verbe incarné* (*Agnus Dei*, 1933), Paris, Aubier-Montaigne, 1943.

15. Cf. FEUILLET A., *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Paris, DDB, 1973, p. 93.

16. Voir VON BALTHASAR H.U., *La Dramatique divine* II. *Les personnes du drame*, 2. Les personnes dans le Christ, tr. R. GIVORD et C. DUMONT, Paris, Lethielleux, 1988, p. 403.

Ce concept analogique de kénose transposé dans la vie trinitaire et appliqué au Père n'est pas sans difficultés[17]. D'une part, il ne trouve pas de fondement biblique suffisant et d'autre part, il est imparfait pour distinguer réellement génération du Verbe et spiration de l'Esprit de telle sorte que l'Esprit possède une véritable consistance de personne divine. Il risque toujours, dans la perspective de Balthasar, d'être confondu avec l'essence divine là où la grammaire thomiste trinitaire respectait entre les deux processions une distinction d'ordre: «de même, bien qu'en Dieu volonté et intellect ne fassent qu'un, la procession de l'amour garde une distinction d'ordre avec la procession du Verbe, parce qu'il est essentiel à l'amour de procéder de la conception de l'intelligence»[18]. C'est pourquoi en parlant du Saint-Esprit qu'il appelle amour, S. Thomas précise qu'il existe deux sens d'aimer: le premier est que le Père et le Fils s'aiment non pas par l'Esprit mais selon leur propre essence, et le second signifie «spirer l'amour» comme «dire» signifie «produire un verbe».

Kénose et amour sont-il dès lors simplement synonymes? Une christologie de la kénose peut-elle être à elle seule une christologie de l'amour? La kénose ne diminue-t-elle pas l'amour? L'amour n'est-il que don de soi et désappropriation? La réflexion thomasienne articule cette dimension de l'amour avec une autre qui est le mouvement d'un être vers son bien, vers la joie, la plénitude et le bonheur. L'une complète l'autre[19]. Le mouvement de la *Somme théologique* qui reprend celui du prologue de Jean, sortie du Père et retour au Père (Jn 16,28), permet de situer le dessaisissement de soi de la mort sur la croix comme lui aussi tourné vers le Père (Jn 14,28). Comme l'avait noté Balthasar lui-même dans *La Gloire et la Croix*, la croix est aussi l'accomplissement de la volonté du Père et finalement, gloire (Jn 3,14-15; 8,28; 12,32-33).

III. – «Raison esthétique» et histoire

L'amour ne peut donc pas s'identifier à la seule kénose et encore moins à celle du Père dont on voit les difficultés pour en établir le sens analogique. En revanche, la gloire de la croix

17. Voir Holzer V., «La kénose christologique dans la pensée de Hans Urs von Balthasar. Une kénose christologique étendue à l'être de Dieu», dans *Théophilyon* IX (2004/1) 207-236.

18. Thomas d'Aquin, *S. Th. Ia 27, 3, ad 3m.*

19. Cf. Id., *S. Th. Ia IIae 26, 3.*

(*Herrlichkeit*) complète le dessaisissement de soi (*La Dramatique divine*). L'aspect complexe et incertain de ce concept de kénose si centrale dans l'œuvre de Balthasar et la complémentarité des œuvres entre elles pour équilibrer la pensée, interrogent la «raison esthétique» de cette théologie[20] et son rapport à l'histoire, car le christianisme devient chez Balthasar «la religion esthétique par excellence»[21]. Autrement dit, comment l'amour prend-il chair et comment «affecte»-t-il celui qui le reconnaît comme seul digne de foi? Peut-on simplement se débarrasser ici de toute question d'historicité même si l'on renonce à une interprétation existentiale? Comment saisir l'Écriture comme une histoire relue produisant une unité de sens, une figure? En nous attachant à cette dernière question, nous essaierons d'envisager la compréhension de l'histoire sous la rationalité esthétique de Balthasar.

Dieu dans l'histoire: voilà la question pour l'homme, l'énigme et le mystère. L'incarnation pour Balthasar valorise le monde des sens et donc la perception, à l'opposé de tout platonisme qui cherche l'universel au-delà du monde sensible. Le monde sensible pour Balthasar devient l'espace même de la révélation. Mais le monde sensible n'est pas l'histoire qui reste plus une catégorie qu'une réalité dans l'œuvre du théologien suisse. Par delà la distinction kantienne entre le monde sensible qui fournit les objets et l'entendement qui les pense, l'incarnation chez Balthasar inscrit l'invisible dans le sensible, là où d'autres théologies voient une inscription du Dieu caché dans l'histoire qui le manifeste en Jésus Christ *sub contrario*. Il existe pourtant une histoire dans la christologie balthasarienne, mais sa théologie de l'histoire repose sur l'impossibilité pour l'homme de connaître le tout de l'histoire: il ne peut la lire qu'en fragments[22]. Il s'agit donc pour lui, en premier lieu, d'évoquer l'histoire d'Israël qui abolit le temps cyclique du mythe avec «sa plénitude magique d'images» et ouvre la possibilité de ce que Balthasar appelle une figure promise qui vient au terme d'une attente et qui relance un avenir[23]:

---

20. On se reportera pour ce qui suit aux travaux de HOLZER V., *Le Dieu Trinité dans l'histoire* (cité *supra* n. 8).

21. VON BALTHASAR H.U., *La Gloire et la Croix* I. *Apparitions*, tr. R. GIVORD, Paris, Aubier, 1965, p. 181.

22. Cf. ID., *Das Ganze im Fragment: Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln, Benzinger Verlag, 1963; *De l'intégration,* tr. H. BOURBOULON, H. ENGELMANN et R. GIVORD, Paris, DDB, 1970.

23. Voir ID., «Le témoignage de l'histoire», dans ID., *La Gloire et la croix* I (cité *supra* n. 21), p. 525-559. Dans *La Gloire et la Croix* III. *Théologie. *L'ancienne alliance*, Paris, Aubier, 1974, Balthasar développe une esthétique biblique.

«L'histoire avec laquelle il [l'Homme-Dieu] peut former une figure, doit être détachée de l'histoire générale et de plus elle doit, à partir de lui, être marquée comme orientée vers lui» (p. 530-531). C'est la raison pour laquelle l'ancienne et la nouvelle alliance forment une unique révélation et que l'ancienne a la même vérité que la nouvelle: «L'interprétation chrétienne ne dépasse pas l'Ancien Testament, c'est Dieu qui le dépasse en appliquant déjà aux temps pré-chrétiens la mesure du Christ» (p. 555). Cette unité permet ainsi à l'Église d'utiliser les textes de l'ancienne alliance pour la liturgie. Mais en distinguant l'histoire d'Israël en marche vers le Christ et celle des hommes, théologiquement amorphe et englobée sous le terme de mythe, Balthasar ne peut donner un sens positif aux autres traditions religieuses. Parler ainsi d'histoire est à l'opposé de l'histoire des religions qui veut comparer l'histoire d'Israël aux autres peuples qui l'ont environné, ce qu'Israël a d'ailleurs souvent cherché à faire, note Balthasar. L'histoire est ici un ensemble de formes, de phénomènes qui ont déjà leur sens et sont traversés par une vérité originelle. Balthasar emprunte cette terminologie à von Rad[24] pour parler d'une forme qui dépasse la subjectivité empirique: il y a une «forme» du souffrant dans les psaumes, de la royauté chez Salomon, de la substitution chez Moïse et chez le serviteur de Dieu. Ce sont des «formes creuses d'une mission divino-humaine»[25], explique Balthasar. À la pluralité des théologies produites par l'exégèse historique, Balthasar substitue la pluralité des formes. La pluralité des christologies n'invalide pas l'unité de sens qu'est la figure, et si elle le fait, elle ne rend plus compte de ce que la révélation réclame de la foi. Elle requiert non seulement la foi de l'homme mais aussi ses sens. À l'opposé de la pensée mythique, la révélation donne à l'homme de voir, de toucher, d'entendre et de goûter la Parole de Dieu comme le Christ est vu et touché par ses disciples en ressuscitant de la mort. Les récits de la Bible de ce point de vue ne nous racontent pas notre vie ou ce qu'il en est de l'existence en général; ils disent la venue de Dieu vers nous, qui appelle une appréhension esthétique où les sens saisissent l'invisible, qui ouvre les «yeux de la foi» selon la formule de P. Rousselot.

Interpréter des récits bibliques, pour Balthasar, c'est ainsi toucher au sens de l'être. Ils ne livrent pas des images mais sont nourris d'une épaisseur qui ne peut les détacher de leur particularité

24. Cf. VON RAD G., *Théologie de l'A.T.*, t. 1 et 2, Genève, Labor et Fides, 1963.

25. VON BALTHASAR H.U., *La Gloire et la croix* III (cité *supra* n. 23), p. 350.

d'événements. Ils ne sont pas universalisables en direction d'une explication existentiale à la manière de Bultmann, ni dans le sens romantique d'archétypes d'humanité. Si l'on mesure bien les risques auxquels Balthasar veut parer par cette théologie esthétique, il n'en évite pas d'autres tout aussi sérieux, au premier rang desquels se tient celui de condamner l'homme à accueillir un mystère que ne travaille jamais le désir de l'homme avant son apparition.

IV. – Enjeux herméneutiques pour la christologie

La dernière partie de cette réflexion sur la raison esthétique et l'histoire cherche à dresser le bilan herméneutique des considérations précédentes pour la christologie elle-même. On y suivra encore Balthasar dans le conflit qu'il retrace entre l'histoire et la foi, entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi.

Balthasar élève une protestation dogmatique pour rejeter tout critère de compréhension adaptée de l'Écriture à l'homme d'aujourd'hui. On peut dès lors se demander si Balthasar ne remplace pas la décision eschatologique de Bultmann par l'évidence de la figure qui saisit le croyant et sollicite sa réponse. Dans ce cas, n'est-on pas à nouveau en présence du risque, déjà aperçu chez Bultmann, d'une double vérité? Il ne s'agirait plus comme avec Bultmann du parallélisme entre la «science objective» et «la foi nue», mais d'un autre qui laisse subsister l'aspect littéraire de l'Écriture à côté de la spéculation sur la figure. La difficulté pour fonder la kénose du Père dans la Trinité en est l'indice le plus probant.

1. Retour au centre

La solution balthasarienne radicalise l'antagonisme entre théologie et historiographie. Les recherches historico-critiques sont pour le théologien de Bâle incapables d'appréhender «cette nouveauté absolue qui naît de la synthèse et rayonne en retour sur tous les éléments [...]. Il y faut l'œil de la foi»[26]. Elles ont en effet opposé un Jésus de l'histoire au Christ de la foi, dernier avatar d'une christologie en forme d'ellipse à deux foyers, à double vérité, celle de l'histoire et celle de la foi. Or, suggère Balthasar, il est impossible de scinder ce qui s'offre dans la figure de l'unique:

---

26. ID., *La Gloire et la Croix,* III. *Théologie*, **Nouvelle Alliance*, tr. R. GIVORD, Paris, DDB, 1990, p. 79.

Jésus-Christ. Il plaide alors pour un retour au centre de la figure et pour une christologie qui prend la forme du cercle: Christ alpha et oméga récapitulant tout ce que *La Dramatique divine* nomme la figure archétypique.

Le point de départ de la réflexion christologique est celui de la «synthèse», qui n'est pas le résultat nécessaire de divers éléments mis en place par l'effort de l'homme, mais un don gratuit. Jésus, en effet, n'est pas le résultat de différentes figures de l'Ancien Testament. Il est impossible de le séparer en «Jésus historique et Christ de la foi», en «Jésus prépascal et Jésus postpascal», parce qu'ultimement il est impossible de séparer la décision de croire et l'objet de la foi.

Tout le travail christologique consiste alors à penser le Christ comme «évidence» de l'expression de Dieu dans l'histoire, en tant qu'il ne peut être mesuré que par lui-même et apparaît convaincant comme tel: «c'est une évidence qui émane et rayonne du phénomène lui-même [...] La figure que nous rencontrons dans l'histoire est elle-même convaincante, parce que la lumière au travers de laquelle elle se manifeste rayonne d'elle-même et prouve à l'évidence qu'elle est telle, rayonnant de la chose même»[27].

Si rien d'autre que lui ne le mesure, les méthodes qui procèdent à la reconstruction de Jésus Christ sont-elles disqualifiées? Le conflit d'interprétation entre une herméneutique de la manifestation et une herméneutique de la reconstruction scientifique est ici radicalisé.

2. L'ellipse christologique

Dans *La Dramatique divine*, Balthasar vérifie que la figure résiste aux attaques de la méthode historico-critique[28]. La figure du Christ se présente de telle manière que le discours christologique prend la forme d'une ellipse, que notre auteur oppose à la neutralité historico-critique. Parler d'ellipse consiste à prendre au sérieux les témoignages de l'Église primitive au sujet de Jésus, comme témoignages de foi. Si bien qu'il est impossible de séparer le contenu attesté et la forme qui l'atteste, ce couple formant une ellipse. Entre les deux pôles, il existe une «réciprocité parfaite». Balthasar s'emploie alors à retracer l'histoire des deux pôles de cette ellipse christologique pour montrer leur éloignement toujours plus grand l'un de l'autre.

---

27. Id., *La Gloire et la Croix* I (cité *supra* n. 21), p. 392.
28. Cf. Id., *La Dramatique divine* II 2 (cité *supra* n. 16), p. 47.

L'évolution des deux foyers de l'ellipse christologique à travers l'histoire des rapports entre théologie et exégèse critique, aboutit finalement à l'opposition connue et thématisée par G. Wobbermin entre *Historie* (science historique qui obtient de l'objectif) et *Geschichte* (le passé qui agit dans le présent, dont on fait l'expérience vive et qui a pour base l'historicité de l'existence). Ce dernier pôle remplace la conscience pieuse d'autrefois. Cette ultime version de l'ellipse christologique s'énonce dans l'opposition entre Jésus de l'histoire et Christ de la foi. Désormais la figure est brisée et avec elle la réciprocité entre la révélation et la foi. L'analyse historico-critique du Nouveau Testament tient que la majeure partie du savoir précis sur Jésus passe par le kérygme. Dès lors, le témoignage de foi n'occulte-t-il pas plus qu'il ne montre le vrai visage de Jésus? L'ellipse comporte alors deux foyers, le kérygme et la foi existentielle. La rupture est consommée et l'évidence subjective ne dépend plus immédiatement de l'évidence objective.

3. Le surcroît exégétique et le surcroît dogmatique

L'hypothèse balthasarienne est que dans l'exégèse comme dans la dogmatique, il existe un surcroît qui n'est explicable que par la conscience que Jésus avait de sa mission. Bref, quelque chose échappe toujours à l'historien mais aussi au dogmaticien quand il est confronté à la Parole de Dieu, car c'est bien là le propre de la figure dans l'Écriture. Un tel excès dépasse toujours la tentative exégétique qui veut atteindre une image plausible du Jésus de l'histoire, parce que «la question eschatologique, surtout là où est employé un langage apocalyptique, ne permet pas à une telle image de s'achever. Le reste, qui concerne l'attente imminente de Jésus, ne disparaît pas»[29]. Suivant ici les analyses de G. Lohfink, Balthasar montre que Jésus attend l'heure imminente de la venue du Règne et de la proximité de la fin. Une telle image de Jésus ne s'achève que si l'on pose que cet élément apocalyptique est «absolument condensé en lui, en sa personne, dans le temps de sa vie, qui inclut la mort, dans son destin»[30].

Soulignons que l'attente imminente qu'annonce Jésus n'est pas une vérité générale, mais est liée à sa personne et à son destin. D'autre part, le caractère unique de sa mort inaugure l'achèvement eschatologique du monde en vertu du *pro nobis* qui introduit

29. Id., *La Dramatique divine* II *2* (cité *supra* n. 16), p. 88.
30. *Ibid.* p. 89.

chacun dans le Royaume. L'élément eschatologique n'est pas simplement gnoséologique en ce sens qu'il faudrait l'élucider philosophiquement ou le démythologiser pour le reproduire. Il est lié au destin unique de Jésus, qui introduit l'humanité dans le Royaume. L'heure du Jugement est donc son heure et il l'attend du Père dans une disponibilité qui ne l'anticipe pas. Cette disposition qui est archétypiquement la sienne, il la réclame de la part de ses disciples dans le «veillez et priez». Ici, l'aspect eschatologique de l'heure croise la réflexion dogmatique.

S'il y a surcroît exégétique dans l'attente de l'heure par Jésus, il existe aussi un surcroît dogmatique dans le *pro nobis.* Celui que Dieu a ressuscité d'entre les morts pour le pardon des péchés, est celui qui s'est livré pour nous. La réflexion dogmatique parle alors d'un salut universel et d'une substitution, que Balthasar réhabilite en la faisant remonter à Jésus lui-même[31]. Cette substitution lui permet d'avancer sa thèse d'un «hiatus» qui enlève au temps de Jésus tout synchronisme avec un autre. Le scandale de la croix ne peut être supprimé, pas même par une analogie entre le Jésus d'avant Pâques et le Seigneur ressuscité. Le «hiatus» de la mort du Christ appelle une théologie qui s'affronte au scandale de la croix, non comme dialectique mondaine mais comme passage de l'ancien au nouvel éon. Dans l'obéissance absolue du Fils qui se substitue au pécheur, dans sa relation filiale maintenue jusqu'à la séparation la plus extrême de la colère de Dieu, l'histoire du monde arrive à son terme.

4. Le conflit d'interprétation

Aux recherches historiques qui reconstruisent les temps, les lieux, les milieux de l'œuvre des communautés primitives pour présenter le visage du Nazaréen auquel elles se référèrent dans leur diversité, Balthasar oppose une perspective phénoménologique, dans laquelle le sens est présent dans la manifestation. Il serait sans doute naïf de croire que cette position théologique soit immunisée contre la dérive d'un empirisme du Tout naturel qui accrédite finalement telle forme historique en la donnant comme le plan de Dieu.

Fidèle à son programme phénoménologique, la théologie esthétique s'intéresse à l'histoire pour n'en retenir que ce qui est présence de sens. Derrière la contingence, elle vise la structure de sens et cherche le centre à partir duquel le monde s'ordonne. La théologie trouve dans la Figure de toutes les figures le fondement

31. Cf. *ibid.* p. 92.

de sa réflexion. La Figure dans l'esthétique théologique devient visible dans l'expérience de la foi qui, parce qu'elle nous saisit entièrement, est apte à nous faire prendre la mesure de ce qui se donne seul ses propres mesures. Tel est bien l'amour, qui seul est digne de foi: un amour trinitaire qui ne se justifie pas et qui se donne sa propre mesure infinie.

La solution balthasarienne du conflit herméneutique entre histoire et théologie ne rend pas nécessaire une philosophie préalable à la lecture de la Bible. Mais cela signifie-t-il que la raison doive renoncer à ses exigences? En repassant en deçà de la philosophie du *cogito* pour défendre l'affirmation que Dieu ne se trouve pas vis-à-vis de l'homme comme un étant face à un autre étant, la crédibilité de la Figure de révélation chez Balthasar conduit-elle à une pensée post-critique qui rompt avec la conscience de soi? Telles sont les questions qui n'ont pas manqué de se poser chez les lecteurs de Balthasar. La conclusion de cet article voudrait commencer d'y répondre en invitant à une lecture plus précise encore de l'œuvre.

Pour conclure

Balthasar n'exclut pas que pour lire l'Écriture, il faille aujourd'hui opérer des transpositions, ne serait-ce que celle de l'horizon culturel de Jésus à notre époque. Il ne renie pas non plus la recherche historique quand elle cherche à déterminer si tel ou tel cadre cosmologique de l'Écriture est actuel ou périmé. Mais il récuse que la science puisse décider dans quelle mesure des réalités de la révélation ont pu s'exprimer dans des modalités contingentes tributaires d'une époque culturelle. Cela revient en effet à la foi. C'est pourquoi le critère d'une compréhension adaptée de l'Écriture à l'homme d'aujourd'hui n'est jamais pour lui un critère décisif, d'autant plus que ce n'était déjà pas le cas au temps de Jésus, lorsqu'il s'adressait à son auditoire tout autant scandalisé par ses propos que nos contemporains.

La théologie ne peut être rien d'autre qu'une herméneutique de la révélation, qui est elle-même auto-expression de Dieu dans le Christ et son corps, l'Église. La Parole de Dieu continue de s'expliciter puisque Dieu agit en son Christ de telle sorte que son action soit reconnue par l'homme et que celui-ci puisse y répondre. Ainsi la parole qui raconte cette explicitation de la Parole de Dieu est celle de la réponse interprétante de ceux qui la reçoivent.

L'histoire demeure donc le lieu de l'auto-explicitation du drame qui se joue entre Dieu et l'humanité. L'actualité ne peut se réduire en ce cas à l'écho lointain de ce qui serait arrivé jadis de manière fulgurante entre la crèche et la croix. Si tel était le cas, l'herméneutique de l'Écriture consisterait à établir en toute rigueur la signification du NT dans la confrontation avec notre compréhension actuelle de la vie. Balthasar creuse ici un écart entre la Parole décisive de Dieu et le NT, pour ne pas réduire la vérité de la première à la facticité du second. S'il est vrai que c'est dans la lumière de Pâques que les disciples peuvent concevoir quelque chose de l'événement réel et l'exprimer dans un langage, alors il faut dire que la parole de Dieu dans le NT est une parole en cheminement, qui mène le croyant à travers la mort jusqu'à la résurrection. La clôture de la révélation n'est pas la clôture de la Parole. L'achèvement comme tel n'est autre que le caractère insurpassable de la Parole de Dieu prononcée en Jésus.

Au terme de ce parcours en compagnie d'une œuvre immense et trop succinctement évoquée ici, il serait imprudent de conclure de façon définitive. Il suffit de dire que l'exigence de l'amour qui seul est digne de foi ne se comprend qu'à la lumière de la Figure du Christ et dans sa clarté. En transgressant la distinction kantienne entre le sensible et l'entendement, Balthasar a fourni les instruments pour une herméneutique de la Bible soumise à l'unité de l'Écriture selon le vœu de la constitution *Dei Verbum*. Ces outils dépassent la simple méthode et relèvent d'une christologie trinitaire de la kénose qui est au centre de la théologie esthétique. Tournant délibérément le dos à l'aporie de Lessing et quittant le versant de l'apologétique qui a tant retenu K. Rahner, Balthasar développe une christologie du sensible plus qu'une théologie de l'histoire. C'est elle qui permet, selon lui, de respecter la transcendance du phénomène et de rendre possible le passage du récit biblique au concept théologique. L'élaboration dogmatique par Balthasar d'une kénose du Père intra-trinitaire conduisant en quelque sorte à une pré-passion intra-trinitaire, vérifie-t-elle pour autant les exigences de la «raison esthétique»? Le présent article a tenté de dire les précautions qu'il est utile de prendre pour répondre à cette question.

F – 16200 Jarnac Jean-Louis SOULETIE
28, rue Basse Centre d'études théologiques d'Angoulême
jls.doyenne.de.jarnac@wanadoo.fr et Institut Catholique de Paris

Sommaire. — Raison esthétique et raison herméneutique pourraient paraître opposées, redoublant la tension entre subjectivisation de la foi et objectivité de la Figure de la révélation. En mettant au centre de sa christologie la kénose du Christ, Balthasar invite à penser le rapport entre l'histoire et la foi sans séparer le contenu attesté et la forme qui l'atteste. La Figure du Christ n'apparaît plus alors comme la clé du déchiffrement de l'existence sur le modèle d'une explication existentiale, mais comme une herméneutique de la révélation comprise comme auto-expression de Dieu dans le Christ et dans son corps qu'est l'Église.

Summary. — Aesthetic reason and hermeneutic reason might seem antagonistic, in the sense that they underline the tension between subjectivisation of faith and objectivity of revelation. Placing Christ's kenosis at the very centre of his christology, Balthasar invites us to realise the connexion between history and faith without separating attested content and attesting form. The figure of Christ no longer appears as the key of the decyphering of existence on the model of an existential explanation, but as an hermeneutics of the revelation understood as the self-expression of God in Christ and in his body, which is the Church.