

L'AMOUR COMME OBÉISSANCE DANS LA TRILOGIE DE HANS URS VON BALTHASAR

PASCAL IDE

SOMMAIRE: I. *Une vie centrée sur l'obéissance d'amour*: 1. L'expérience fondatrice. 2. Une spiritualité ignatienne. 3. La mystique d'Adrienne. II. *Une théologie centrée sur l'obéissance d'amour*: 1. Le consentement fondateur de la liberté humaine. 2. L'obéissance kénotique du Fils. 3. La réceptivité intratrinitaire. 4. L'Église comme Épouse. III. *Exposé théologique*: 1. Dieu comme autodonation. 2. Dieu comme absolument autre. 3. La proportion entre réception et donation. 4. L'obéissance comme seule proportion adéquate entre don et réception. IV. *Attendus philosophiques*: 1. La connaissance comme amour. 2. La connaissance comme obéissance. 3. La connaissance comme obéissance jusqu'à l'extrême. V. *Dépassements internes*. VI. *Dépassements externes*: 1. Balthasar et Thomas. 2. Balthasar et la 'petite Thérèse'. VII. *Conclusion*.

Toute l'existence de Jésus est traduction du pouvoir en humilité, [...] en obéissance à la volonté du Père. L'obéissance n'est pas réalité seconde pour Jésus, elle constitue le cœur de son être.¹

Cette obéissance est essentiellement amour.²

Si tu obéissais tout à fait à la loi essentielle de ton être, si tu étais pleinement toi-même, tu vivrais uniquement de ce don qui afflue vers toi – que tu es toi-même – en le restituant avec une fidélité sacrée sans l'avoir souillé en te l'appropriant.³

EN son cœur, la théologie de Hans-Urs von Balthasar est une théologie de l'amour. Et, en son cœur, l'amour – humain, mais aussi, pour une part, divin – est, pour le théologien suisse, constitué par l'obéissance, c'est-à-dire la disponibilité.⁴

¹ R. GUARDINI, *Die Macht. Versuch einer Wegweisung*, Werkbund Verlag, Würzburg 1952, 38.

² H. U. VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, trad. Robert Givord, Aubier-Montaigne, Paris 1966, 68.

³ H. U. VON BALTHASAR, *Le cœur du monde*, trad. Robert Givord, DDB, Paris 1956, 22.

⁴ Mon propos se fondera principalement aux seize volumes de ce que, faute de mieux et à la suite de Balthasar, on appelle la *Trilogie* (1961-1987). L'intégralité est éditée dans la maison Johannes fondée par Balthasar à Einsiedeln (et plus tard déplacée en partie en Allemagne):

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. I. *Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961. II. *Fächer der Stile*. 1. *Klerikale Stile*. 2. *Laikale Stile*, 1962. III. 1. *Im Raum der Metaphysik*. 1. *Altertum*. II. *Neuzeit*, 1965. III. 2. *Theologie*. I. *Alter Bund*, 1966. II. *Neuer Bund*, 1969.

Theodramatik. I. *Prolegomena*, 1973. II. *Die Personen des Spiels*. 1. *Der Mensch in Gott*, 1976. II. 2. *Die Personen in Christus*, 1978. III. *Die Handlung*, 1980. IV. *Das Endspiel*, 1983.

Cet article¹ a pour objectif de souligner la relation intime existant entre la conception balthasarienne de l'amour et l'obéissance (*Gehorsam*).² Si les théma-

Theologik. I. *Wahrheit der Welt*, 1985; l'œuvre fut d'abord éditée sous le titre *Wahrheit* en 1947; l'éd. de 1985 est en tout semblable à la première hormis un important préliminaire: "Zum Gesamtwerk" ("Note sur l'ensemble de l'œuvre"). II. *Wahrheit Gottes*, 1985. III. *Der Geist der Wahrheit*, 1987.

Epilog, 1987.

Les traductions françaises utilisées (et parfois modifiées sans que nous l'indiquions, sauf cas particuliers) sont les suivantes:

La Gloire et la Croix. Tous les tomes sont aparus dans la coll. "Théologie", Aubier, Paris: I. *Apparition. Les aspects esthétiques de la Révélation*, n° 61, 1965; II. *Styles*. 1. *D'Irénée à Dante*, trad. Robert Givord et Hélène Bourboulon, n° 74, 1968. 2. *De Jean de la Croix à Péguy*, trad. Robert Givord et Hélène Bourboulon, n° 81, 1972. III. *Théologie*. 1. *Ancienne Alliance*, trad. Robert Givord, n° 82, 1974, 2. *Nouvelle Alliance*, trad. Robert Givord, n° 83, 1975. IV. *Le domaine de la métaphysique*. 1. *Les fondations*, trad. Robert Givord et Henri Englemann, n° 84, 1981. 2. *Les constructions*, trad. Robert Givord et Henri Englemann, n° 85, 1982. 3. *Les héritages*, trad. Robert Givord et Henri Englemann, n° 86, 1983.

La Dramatique divine. Les trois premiers volumes sont édités chez "Le Sycamore", Éd. Lethielleux, Culture et Vérité, Paris et Namur, et les deux derniers à Culture et Vérité, Namur: I. *Prolégomènes* (1973), trad. André Monchoux avec la coll. de Robert Givord et Jacques Servais, 1984. II. *Les personnes du drame*. 1. *L'homme en Dieu* (1976), trad. Yves Claude Gélébart avec la coll. de Camille Dumont, 1986. 2. *Les personnes dans le Christ* (1978), trad. Robert Givord avec la coll. de Camille Dumont, 1988. III. *L'action* (1980), trad. Robert Givord et Camille Dumont, 1990. IV. *Le dénouement* (1983), trad. inconnue, série "Ouvertures" n° 9, 1993.

La Théologique. Les trois tomes sont édités chez Culture et Vérité (Namur pour le premier et Bruxelles pour les autres), dans la série "Ouvertures". I. *La vérité du monde* (1985), trad. Camille Dumont, n° 11, 1994 (première trad.: *Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde*, trad. Robert Givord, coll. "Bibliothèque des Archives de Philosophie", Beauchesne, Paris 1952). II. *Vérité de Dieu* (1985), trad. Béatrice Déchelotte et Camille Dumont, n° 14, 1995. III. *L'Esprit de vérité* (1987), trad. Joseph Doré et Jean Greisch, n° 16, 1996.

Épilogue (1987), trad. Camille Dumont, Culture et Vérité, n° 20, Bruxelles 1997.

Les citations se font en indiquant a) le volet abrégé par des initiales différentes selon la partie de la *Trilogie* et selon l'édition, allemande ou française (cfr. le tableau ci-dessous), b) le n° du tome de l'édition c) et celui de la page.

	Édition allemande	Traduction française
Premier volet	<i>Herrlichkeit: H</i>	<i>La Gloire et la Croix: GC</i>
Second volet	<i>Theodramatik: TD</i>	<i>La Dramatique Divine: DD</i>
Troisième volet	<i>Theologik: T</i>	<i>La Théologique: TL</i>
Épilogue	<i>Epilog: E</i>	<i>Épilogue: É</i>

¹ Cet article a pour prime origine un exposé devant les professeurs de la Faculté de théologie de l'Université de la Sainte-Croix (à Rome), le lundi 22 janvier 2007. Qu'ils soient ici vivement remerciés de leur attention bienveillante, de leurs remarques critiques et enfin de l'accueil de la forme écrite de cet exposé dans leur revue de théologie.

² Un signe de cette centralité est le nombre considérable d'articles ou d'ouvrages consacrés à Balthasar traitent de ce thème. Limitons-nous à quelques écrits (un bon nombre ont d'abord fait l'objet d'une thèse) centrés sur le thème de l'obéissance:

- J. SERVAIS, *Théologie des Exercices spirituels*. H. U. von Balthasar interprète de saint Ignace, Culture et Vérité, Bruxelles 1996. C'est l'ouvrage qui, en français, aborde le sujet de la manière la plus exhaustive. Cfr. aussi du même, toujours en lien avec la spiritualité de la Compagnie, *Au fondement d'une théologie de l'obéissance ignatienne. Les Exercices spirituels selon H.-U. von Balthasar*, «Nouvelle revue théologique» 116/3 (mai-juin 1994) 353-373. IDEM, *L'obéissance ignatienne dans la vie et l'œuvre de H. U. von Balthasar*, Conférence prononcée en espagnol, tenue aux grands séminaires de Madrid et de Toledo, le 24 mai 1991, 27 fl.

tiques du Samedi saint, de la foi du Christ, de l'espérance universelle du salut – pour n'en citer que quelques-unes – sont davantage connues, en revanche, elles sont moins centrales que la corrélation amour-obéissance.

Dicté par un souci pédagogique, l'exposé adoptera le plan suivant:

- Origines de la doctrine: au plan existentiel (1) et au plan spéculatif (2).
- Exposé: théologique (3) et philosophique (4).
- Dépassements critiques: internes (5) et externes (6).

Pour éviter la paraphrase et clarifier un texte souvent touffu qui, très sciemment, résiste à toute systématité – un observateur averti a pu dire de Balthasar qu'il était "systématiquement non systématique" (*systematisch unsystematisch*)¹ –, je proposerai non une *theologia balthasariana more geometrico*, mais un exposé articulé qui demeure conscient de l'impossibilité d'épuiser une pensée en jaillissement constant.

I. UNE VIE CENTRÉE SUR L'OBÉISSANCE D'AMOUR

Qu'on ne puisse expliquer la pensée d'un auteur par sa vie ni, dans l'autre sens, mesurer sa personne par ses écrits, cela n'est que trop clair, spécialement pour un Balthasar qui s'est constamment effacé derrière son œuvre et a si fort plaidé pour la kénose. Mais déclarer leurs relations nulles ou indéfinissables sombre dans l'excès opposé, d'autant moins crédible que Balthasar a toujours plaidé en faveur d'une juste place de l'expérience² et d'une théologie des saints. J'isolerais trois expériences décisives, étroitement articulées.

- M. BEAUDIN, *Obéissance et solidarité. Essai sur la christologie de Hans Urs von Balthasar*, Préface de Rémi Parent, coll. "Héritage et projet" n. 42, Fides, Montréal 1989.

- C. PALACIO, *Étude comparative de quelques christologies actuelles en relation à l'obéissance de Jésus*, trad. de l'espagnol par Jacqueline Dumont, «Concilium» 159 (1980) 105-117.

- M. PYC, *Obedientia Christi in operibus Hans Urs von Balthasar*, Diss. ad Doctoratum in Facultate Theologiæ Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1987. Extrait édité de 107 pages. *Objawiajaca rola posluszenstwa Chrystusa w ujeciu Hansa Ursa von Balthasara* [Le rôle révélateur de l'obéissance du Christ dans la pensée de Hans Urs von Balthasar], «Studia Theologica Varsoviensia» 28 (1990), 41-63.

- A. SCHILSON, *Christologie als Auslegung des Sohnesgehorsams Christi (Hans Urs von Balthasar)*, in A. SCHILSON und W. KASPER, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, coll. "Theologisches Seminar", Herder, Freiburg in Brsgau 1974, 63-70. Trad. française: A. SCHILSON, *La Christologie, interprétation de l'obéissance filiale du Christ (Hans Urs von Balthasar)*, in W. KASPER et A. SCHILSON, *Théologiens du Christ aujourd'hui*, trad. Robert Givord, coll. "Jésus et Jésus Christ" n° 9, Desclée, Paris 1978, 79-90.

- R. GAWRONSKI, *Word and Silence. Christian Obedience and Mystical Experience. A Study in the Particular Nature of the Christian Experience of God (Gotteserfahrung) in the Works of Hans Urs von Balthasar*, Diss. theologica Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1992; *Word and Silence. Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*, T. & T. Clark, Edinburgh 1995.

¹ Cfr. M. HAUKE, *Auf den Spuren des Origenes: Größe und Grenzen Hans Urs von Balthasars*, «Theologisches» 35 (2005) 554-562, ici 556.

² Cfr. H I: II.B ("L'expérience de la foi"); T III: V.6.c ("L'expérience de l'Esprit").

1. L'expérience fondatrice

Dans une réponse, devenue célèbre, à la demande d'une revue espagnole lui demandant pourquoi il était devenu prêtre, Balthasar affirmait que l'origine de tout, y compris la Communauté saint Jean, résidait dans un appel entendu en 1927 (alors qu'il était encore étudiant en philologie allemande), durant une retraite spirituelle de trente jours pour étudiants laïques :

Aujourd'hui encore, après trente ans, je pourrais retrouver dans un sentier perdu de la Forêt Noire allemande, non loin de Bâle, l'arbre sous lequel je fus frappé comme par un éclair soudain. [...] Ce ne furent ni la théologie ni le sacerdoce qui fulgurèrent à mes yeux. C'était seulement : tu es appelé, tu ne serviras pas : quelqu'un se servira de toi ; tu n'as pas à faire de projets, tu n'es qu'une petite tesselle dans une mosaïque depuis longtemps préparée. Je devais simplement « abandonner tout et suivre », sans faire de plans, sans désirs ni réflexions, je devais seulement me tenir en attente et observer ce à quoi je serai utilisé. C'est là tout ce qui m'est arrivé. Et lorsque j'en étais venu à penser : « Voici que le Bon Dieu m'a établi en toute certitude et m'a donné une mission clairement tracée », je dus aussitôt constater qu'il était libre de tout renverser de fond en comble, en un clin d'œil, sans se soucier de l'opinion ni des habitudes de cet instrument que j'étais. Ce qu'il y a de remarquable, c'est que cette loi qui nous brise et qui, tout en nous brisant, nous guérit – comme la jambe de saint Ignace –, m'est apparue dès le début comme une sorte de thème invisible de la vie.¹

En affirmant non pas “de ma vie”, mais “de la vie”, Balthasar signifie qu'il a lu ici, très précocément, une loi universelle qui, de fait, inscrira son chiffre sur toute sa *Weltanschauung*. Il continue : la Providence « me fit comprendre que le sacerdoce ne fait qu'un avec cette attitude de disponibilité, disponibilité à se laisser briser, peu importe comment, au service de Dieu et de son Église ». Quelques années plus tard, Balthasar fera imprimer sur l'image souvenir de son ordination les paroles du Canon romain qui précèdent les paroles consécatoires : *benedixit, fregit deditque*. Le don comme brisement, qui exprime ce que le pain eucharistique devient, anime donc aussi la vie du prêtre.² Pour autant, cela ne signifie pas que Balthasar soit entré d'emblée dans une attitude de disponibilité totale. A la suite de Balthasar, Jacques Servais distingue deux périodes : la première, antérieure à 1940, qui correspond à ses premières années au sein de la Compagnie de Jésus,

¹ *Por qué me hice Sacerdote. Encuesta dirigida por Jorge y Ramón María Vala*, Sigueme, Salamanca 1959. *Pourquoi je me suis fait prêtre?*, en appendice à E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, trad. Frances Georges-Catroux, coll. “Mémoire chrétienne”, Desclée, Paris 1993, 333-335, ici 334 et 335. Le titre allemand (*Warum ich Priester wurde*), autant que la contradiction flagrante avec le contenu, le sens de ladite expérience montre que la traduction commet un total contresens et devrait être : “Pourquoi je suis devenu prêtre?”.

² L'on aurait aussi pu citer l'autre événement capital de l'existence de Balthasar qu'est le renoncement la Compagnie de Jésus pour fonder l'institut séculier Saint-Jean. Dans la lettre qu'il écrivit à ses confrères de Suisse, en mars 1950, il l'interprète comme un acte d'« obéissance encore plus étroite qui me dépouille encore plus sévèrement de ma liberté » (*Lettre d'adieu à ses confrères*, citée par H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Culture et vérité, Namur 1989, 371-375).

se caractérise par une lutte acharnée, une volonté omniprésente, enthousiaste, crispée, voire violente; la seconde, à partir de 1940, sa résistance intérieure se trouve brisée, le jésuite de 35 ans découvre enfin la véritable indifférence. Or, 1940 est l'année de la rencontre avec Adrienne von Speyr, à Bâle.¹

2. Une spiritualité ignatienne

Balthasar est profondément inspiré et imprégné par la spiritualité ignatienne dans l'âme; il a prêché plus de cent fois les *Exercices*; on sait ce que lui a coûté son départ de la Compagnie et il aurait pensé y revenir après la mort d'Adrienne en 1967. Or, on vient de le voir, et cela vaut pour tout grand penseur et en tout cas de tout grand théologien: ce qui se vérifie de sa vie se vérifie de sa pensée.

Dans l'article décisif ouvrant *Homo creatus est*, Balthasar montre que, selon lui, les *Exercices* de saint Ignace présentent une originalité absolue à l'égard des ouvrages spirituels de ses prédécesseurs. En effet, «tous les essais patristiques et scolastiques prennent – et il n'était pas possible qu'il en fût autrement dans la pensée antique – leur point de départ dans l'homme et s'interrogent sur sa nature, déchiffirable à travers ses besoins et ses aspirations».² Par exemple, Augustin – et Thomas à sa suite – met l'accent sur le désir de bonheur qui soulève l'homme vers le Bien infini. Tout à l'inverse, l'image de l'homme qui ressort des *Exercices* «n'a pas son centre dans les aspirations et désirs du cœur et son besoin de trouver sa réalisation dans l'absolu, mais dans la louange, la révérence et le service de Dieu (*Exercices*, n° 23.2) et dans la disponibilité vis-à-vis d'une volonté divine que, ni dans son ensemble ni dans son détail, il n'est jamais possible de déchiffre ni de supputer à partir de notre propre nature».³ Par conséquent, le livret d'Ignace présente une vision anthropologique tout à fait neuve: théologique et non plus cosmologique,⁴ descendante et non plus ascendante: l'homme «est un dynamisme qui pointe vers l'infini, mais qui ne peut atteindre celui-ci sans que le but visé ne vienne à sa rencontre».⁵

¹ Avant la rencontre avec Adrienne, «l'appel d'en haut reçu à Whylen n'y trouve pas encore sa réponse adéquate. Tout en vivant déjà sous la mouvance du Dieu qui l'a saisi, le vieil homme en Balthasar reste actif et c'est la rencontre décisive de Bâle qui va achever de faire mourir en lui la nature rebelle, en l'ouvrant, grâce à l'amour johannique, à la véritable indifférence ignatienne» (SERVAIS, *Théologie des Exercices spirituels*, 50).

² VON BALTHASAR, *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie v*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986, 15.

³ IDEM, *Exercitien und Theologie*, «Orientierung», *Katholische Blätter für weltanschauliche Information*, 12 (1948) 229-232, ici 231.

⁴ La distinction de la double voie, anthropologique et cosmologique, élaborée dans *L'amour seul est digne de foi*, est ici relativisée au profit d'une opposition plus radicale entre la vision théologique d'une part (la troisième voie) et les visions immanentes d'autre part (les deux premières voies).

⁵ VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, 15.

3. La mystique d'Adrienne

Je n'entrerai pas dans la question délicate des relations entre la théologie de Hans Urs von Balthasar et le contenu des écrits mystiques de Adrienne von Speyr (1902-1967)¹ pour ne retenir qu'un aveu :

Le but essentiel de cet ouvrage – écrit-il à propos du livre testament dédié à leur mission commune et publié à l'invitation de Jean-Paul II, dix-sept ans après le décès d'Adrienne – est d'empêcher après ma mort toute tentative de séparer mon œuvre de celle d'Adrienne von Speyr. Il démontre que cela n'est pas possible, ni en ce qui concerne la théologie, ni pour la fondation de l'Institut.²

Quoi qu'il en soit, Balthasar expose spéculativement ce que sa dirigée expérimente.³

Or, ainsi qu'on le sait, la mystique d'Adrienne von Speyr est toute centrée sur le Samedi saint. À partir de 1941, en effet, elle dicte à son père spirituel l'expérience qui est la sienne de ce jour saint.⁴ Voilà pourquoi la théologie de Balthasar apparaît comme une *Karsamstagstheologie*.⁵

Et le cœur du Samedi saint est constitué par l'obéissance absolue du Christ. Dans l'expérience que décrit Adrienne, le Christ vit dans un état de désolation absolue : en effet, il s'identifie aux pécheurs en état de perdition encore plus ra-

¹ Sur ce sujet et dans le sens d'une continuité forte entre les deux œuvres, cfr. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar et Adrienne von Speyr: l'inséparabilité des deux œuvres*, « Transversalités » n° 63 (juillet-septembre 1997) 37-52; J. SERVAIS, *Per una valutazione nell'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar*, in *Atti XIV Colloquio di Teologia di Lugano. Esperienza mistica e teologia. Ricerca epistemologica sulle proposte di Hans Urs von Balthasar*, 25-26 maggio 2000, « Rivista Teologica di Lugano » VI/1 (2001) 1-264, ici 67-89.

² H. U. VON BALTHASAR, *Unser Auftrag*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1951; traduction française: *Notre tâche. L'institut Saint Jean, genèse et principes*, Culture et Vérité, Namur 1984, 11.

³ T. R. KRENSKI intitule un chapitre d'un de ses livres consacrés à Balthasar: "Adrienne von Speyr ou la dogmatique expérimentale" (*Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*, coll. "Theologische Profile", Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995, 123-157).

⁴ « A l'intérieur de ce lieu théologique général, il reste encore à parler de ce qui m'apparaît comme le plus grand don théologique qu'Adrienne ait reçu de Dieu et laissé à l'Eglise. Chaque année, depuis 1941, elle a pu, pendant la semaine sainte, et souvent dès le temps du carême, participer aux souffrances du Seigneur pendant sa passion. Pour moi, qui pouvais assister à cet événement, se dévoilait un panorama de souffrances infiniment varié: la somme d'angoisses éprouvées par le Christ au mont des Oliviers et au Calvaire, celle des hontes, des opprobres, des humiliations, des différentes formes d'abandon de Dieu et, bien-sûr, une somme inépuisable de souffrances physiques. [...] Chaque année, le Vendredi Saint, la passion se terminait l'après-midi vers trois heures par un état semblable à la mort, dans lequel jaillissait le coup de lance. Et bientôt après commençait (pour durer jusqu'aux premières heures du dimanche de Pâques) la "descente aux enfers" dont Adrienne donnait, chaque année de larges descriptions » (H. U. VON BALTHASAR, *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Anthologie rééditée par B. ALBRECHT, trad. Henri Engelmann et Robert Givord, Apostolat des Éditions, Éd. Paulines, Paris-Montréal 1976, 52-53).

⁵ H. DE LUBAC dit qu'« un mot [...] définit la théologie de Balthasar: c'est une spiritualité du Samedi saint » (*Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Aubier, Paris 1967, 210). Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *L'expérience du samedi saint*, « Communio » 6 (1981) 71; IDEM, *Adrienne von Speyr: über das Geheimnis des Karsamstags*, « IKaZ » 10 (1981) 38.

dicalement que durant sa Passion; mais ceux-ci sont par définition éloignés de Dieu; par conséquent, Balthasar fait de l'obéissance la disposition centrale du Christ.

En général, ce qui chez Balthasar se trouve à la fin a sa place au début, dans les diverses expositions contemplatives d'Adrienne – explique de manière suggestive Paolo Martinelli. Ce qui tient l'unité stricte des deux ordonnancements est le concept d'"obéissance", qui est dans son donné originel "obéissance de Jésus" jusqu'à la mort, jusqu'à l'obéissance de cadavre, dans les enfers.¹

II. UNE THÉOLOGIE CENTRÉE SUR L'OBÉISSANCE D'AMOUR

Cette identification expérimentée de l'amour (et de la liberté) avec l'obéissance, Balthasar la contemple chez l'homme comme dans les différents mystères de la foi: dans le Christ, dans l'Église et, enfin, au sein de la Trinité.

1. *Le consentement fondateur de la liberté humaine*

La liberté humaine considérée dans toute sa généralité abstraite, indépendamment de la grâce christique qui la sauve et l'achève, est liberté finie. Or, de ce point de vue – qui est celui de *Der Mensch in Gott* –, elle se trouve en tension non seulement avec la liberté infinie, mais à l'intérieur d'elle-même entre un pôle d'autodétermination par lequel elle est elle-même et un pôle de consentement par lequel elle s'ouvre à autre qu'elle-même.² Balthasar élucide ce paradoxe en l'enracinant dans celui, beaucoup plus fondamental, de l'être qui est à la fois subsistance et non-subsistance. En effet, dans l'expérience de présence à soi, l'être apparaît à la fois comme ce qu'il y a de plus incommunicable – ce que je suis, personne d'autre ne l'est – et comme ce qui est le plus communiqué – tous les autres êtres peuvent se dire tels. Or, considéré dans sa relation avec la liberté humaine, l'être devient valeur ou bien. Dès lors, la dialectique de singularité radicale et d'universalité non moins totale qui caractérise la créature se retrouve dans la liberté sous la forme d'un dipôle: être libre, c'est se posséder de manière inaliénable – pôle d'autodétermination; c'est aussi être ouvert à tout bien et donc sortir de soi vers l'autre – pôle de consentement ou d'*autexousion*.

Or, le consentement s'identifie au fond à une attitude d'obéissance. En effet, la connaissance du bien *comme* bien (*bonum honestum*) enlève à ce désir [de telle chose en tant qu'elle apparaît comme une valeur] tout caractère purement égoïste; et par là le statut d'"indifférence", grâce auquel l'être qui désire a déjà dépassé, dans la lumière de l'être, tous les "objets" finis, découvre en soi *une autre indifférence, bien plus profonde*,

¹ R. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Prefazione di Rino Fisichella, coll. "Già e non ancora" n° 301, Jaca Book, Milano 1996, 64-65. C'est moi qui souligne.

² Cfr. DD II.1: II.B.3.a: "Les deux pôles de la liberté". Nous en synthétisons l'argumentation.

qui lui permet de laisser exister pour soi le bien, fini ou infini, en raison même de sa bonté, en dehors de toute convoitise.¹

La liberté de consentement requiert donc une indifférence et, plus encore, une double indifférence: entre tel bien fini et tel autre bien fini, mais aussi entre le bien fini et le bien infini. Cette seconde indifférence, dont la source ignatienne est évidente, a pour fonction de neutraliser tout désir, qui est suspecté d'égoïsme. Par ailleurs, Balthasar distingue les deux pôles de la manière suivante: «le premier pilier de la liberté [l'autodétermination] est purement et simplement "donné", le second [le consentement] est à la fois une "donnée" et une "tâche" à accomplir».² Or, l'obéissance, à l'instar du consentement, présente cette caractéristique de dépasser la distinction de l'activité (ici la tâche) et de la passivité (ici la donnée).

Le consentement constitue donc la première forme ou le degré zéro de l'obéissance, cela dès avant les déterminations plus concrètes apportées par la christologie. Mais le premier pôle suppose le second: la liberté ne peut décider que parce que, antérieurement, elle est déjà ouverte. Puisque le consentement précède et fonde l'autodétermination, l'obéissance du consentement constitue donc le socle de la liberté finie, sans pour autant l'aliéner. Et comme le consentement n'est libérant que donné à Dieu, toute autonomie se fonde donc sur une hétéronomie qui est théonomie.

2. L'obéissance kénotique du Fils

Entrons dans un degré supplémentaire de concrétude. Il n'y a de liberté véritable que dans le Christ. Or, Balthasar déchiffre l'identité du Fils incarné à travers le mystère de son obéissance kénotique. Cette corrélation suppose une triple équivalence:

1. La Personne du Fils est sa mission. Balthasar s'oppose à la conception classique de personne (par exemple illustrée dans la définition célèbre de Boèce), et doublement: celle-ci est philosophique et centrée sur la substance. Or, la notion de "sujet spirituel" suffit à assumer les caractéristiques habituelles de la personne et la substance, conduisant à une «statique christologie d'essence [*statische Wesenschristologie*]».³ Là contre, Balthasar développe une nouvelle conception de la personne, à la fois théologique et opérative.

En positif, il considère la personne comme identique à sa mission. Le Christ est "la mission personnifiée".⁴ Déjà, on a vu apparaître chez les prophètes de l'Ancien Testament ce processus d'identification: non seulement leur parole, mais toute leur vie est message prophétique; et, dans leur vie, non seulement

¹ *Ibidem*, 181; 190. Souligné dans le texte.

² *Ibidem*, 182; 192. Balthasar joue ici sur les deux termes allemands: *gegeben* (traduit par "donnée") et *aufgegeben* (traduit par "tâche").

³ *DD* II.2, 120; *TD* II.2, 136.

⁴ VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, 68.

ce qu'ils font, mais ce qu'ils subissent. Cela est *a fortiori* vrai du Christ: ainsi que le montre *Die Personen in Christus*, le Verbe incarné se laisse déterminer entièrement, autrement dit s'identifie au fait d'être l'envoyé depuis toujours.¹ En un sens, il n'existe qu'une seule Personne, le Fils. Et l'homme ne peut être personne qu'en participant au Christ, c'est-à-dire en participant à sa mission.

2. Or, la mission du Fils s'identifie à son action salvifique de substitution.² Le volume suivant de la *Theodramatik – Die Handlung* explore la sotériologie dramatique.³ Si, s'opposant à certains auteurs mystiques du Grand Siècle comme le dominicain Louis Chardon, *Herrlichkeit* considérait comme «théologiquement inexact d'interpréter la vie de Jésus, de la conception à la Croix, comme une unique passion extrême»,⁴ il n'en est plus de même dans le volet central de la *Trilogie*. Passant en revue les différentes catégories classiques de la sotériologie, Balthasar écarte la catégorie patristique d'*admirabile commercium*, celle anselmienne de satisfaction, celle plus actuelle de solidarité; ou plutôt, il les intègre dans une vision plus haute, plus radicale: la substitution (*Stellvertretung*), choisie comme la catégorie centrale de sa sotériologie.⁵ En effet, le terme français "substitution" présente un seul sens: la permutation de place, le remplacement. En revanche, le substantif allemand, autrement plus riche et, par certains côtés intraduisible, de *Stellvertretung* ajoute une seconde signification: «Le mot *Stellvertretung* dans son acception théologique – écrit Balthasar qui, une fois n'est pas coutume, fixe la terminologie qu'il emploie – signifie l'acte par lequel le Christ dans son sacrifice accepte librement, non seulement de représenter [*vertreten*] l'homme pécheur en intercédant pour lui, mais aussi de prendre sa place [*stelle*] en se substituant à lui afin de le racheter».⁶

3. Or, le *pro nobis* de la substitution fait entrer dans une obéissance absolue. Durant sa vie pérégrinante, le Christ consent à recevoir à chaque instant la volonté du Père par la médiation de l'Esprit-Saint. Un signe particulièrement frap-

¹ Cfr. *TD* II.2: II.B, 1-3. Pour le détail de l'argumentation, je me permets de renvoyer à P. IDE, *Balthasar. Introduction à la mission*, Colloque de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse, 23 mars 2007, à paraître.

² Pour une vision d'ensemble sur le concept balthasarien de substitution, cfr. T. R. KRENSKI, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, coll. "Sammlung Horizonte Neue Folge" n° 28, Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg 1990, 292-329: "Die Peripetie des Dramas: passio pro nobis"; H. O. MEUFFELS, *Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Entfaltung einer trinitarischen Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar*, coll. "Bonner Dogmatische Studien" n° 11, Echter Verlag, Würzburg 1991, 335-412: "Christus im Drama".

³ *TD* II.2 n'y fait que brièvement allusion (cfr. II.B.4.b).

⁴ D'abord, car le Christ ne s'impose pas par lui-même le fardeau de la Croix; ensuite, car «une vraie vie humaine [est] toujours mêlée de joie et de souffrance» (*GC* III.2, 187; *H* III.2.II, 200).

⁵ «Ce mystère de la "substitution" constitue le centre de sa sotériologie» (A. PEELMAN, *Le salut comme drame trinitaire. La Theodramatik de Hans Urs von Balthasar*, coll. "Brèches théologiques" n° 39, Médiaspaul, Montréal 2002, 182). «Une des préoccupations majeures de ce volume est d'élaborer selon son vrai sens la notion de substitution» (*DD* III, 6; *TD* III, 11).

⁶ H. U. VON BALTHASAR, "Crucifixus etiam pro nobis, le mystère de la substitution", in *Nouveaux points de repères*, coll. "Communio", Fayard, Paris 1980, 209.

pant en est que, pour Balthasar, le Fils incarné ignore tout de son Heure, car il reçoit à chaque instant sa temporalité propre des mains du Père par l'Esprit.¹ À cette lumière s'éclairent deux thèses célèbres de Balthasar: l'inversion trinitaire² selon laquelle, l'Esprit précède le Fils dans son *status exinanitionis* en vue de le conduire au Père; le refus de la *visio beatifica* du Christ: toute connaissance diminuerait l'abandon du Christ, donc son amour; plus profondément, la sainte disponibilité et remise au Père est ce point radicale qu'elle précède toute conscience: «en Jésus [une telle disposition] à se laisser disposer [*Sich-verfügen-Lassen* – autrement dit: à obéir] est tout aussi primitive que la conscience de son Je».³ Sur la Croix, à la nescience absolue de l'Heure s'ajoute la déréllection absolue, c'est-à-dire l'angoisse abyssale de la séparation d'avec Dieu. En effet, pour se substituer totalement au pécheur, le Christ entre dans la ténèbre du péché, entre l'expérience du péché, restant sauve la culpabilité. Enfin, la passivité du Vendredi Saint trouve son achèvement définitif dans l'état de mort non seulement physique mais intérieure auquel le Fils consent lors du mystère de son *Descensus ad inferos*.⁴

4. Concluons: «Dans l'obéissance [*Gehorsam*] gît l'unité de la vie du Christ».⁵ Toute l'existence du Christ s'identifie à cet escalier de la disponibilité obéissante que la longue théorie des prophètes vétérotestamentaires a commencé à descendre⁶ et que lui seul porte à son achèvement, pour devenir pure désappropriation de soi kénotique (cfr. Ph 2,7-8).

3. La réceptivité intratrinitaire

Chez Balthasar, toute réalité économique trouve sa condition de possibilité et son fondement ultime dans la Trinité immanente: cette vérité, ébauchée dans *Herrlichkeit*, trouve son plein épanouissement au sein de la *Theodramatik*. Si donc l'obéissance est la sigillation caractéristique de la vie du Christ, elle doit trouver son origine au sein même des relations entre les Hypostases divines: «l'obéissance du Fils au Père dans l'Esprit [...] n'est que la traduction compréhensible de son attitude éternelle de retour vers le Père dans une disponibilité et une action de grâces fondamentalement obéissantes [*ur-gehorsamen*]».⁷ Ainsi

¹ Cfr. H III.2.II: 1.4.a: "Le temps de Jésus".

² Le développement le plus conséquent, souvent repris par la suite dans la *Trilogie*, se situe en TD II.2: II.B.2.c. Cfr. J.-N. DOL, *L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, «Revue thomiste» C (2000) 205-238. G. VANDELDE-DAILLIÈRE, «L'inversion trinitaire» chez Hans Urs von Balthasar, «Nouvelle revue théologique» 120/3 (1988) 370-383.

³ DD II.2, 146; TD II.2, 167-168.

⁴ Cfr. A. TUOR, *Das Mysterium des Descensus ad inferos als trinitarisch-eschatologisches Heilsereignis. Eine systematische Annäherung an die Karsamstagstheologie von Hans Urs von Balthasar*, Universität, Diplomarbeit, Innsbruck 2005. D'un point de vue plus critique, cfr. la passionnante thèse d'A. H. PITSTICK, *Lux in tenebris: The traditional catholic doctrine of Christ's descent into hell and the theological opinion of Hans Urs von Balthasar*, Thèse de théologie, Angelicum, Roma 2005.

⁵ DD IV, 106; TD IV, 107.

⁶ Cfr. H III.2.I: II^e partie.

⁷ DD IV, 106; TD IV, 106.

cette nouvelle monstration (plus que démonstration) de l'identité amour-obéissance redouble mais plus encore fonde la précédente.

1. La Trinité est communion interpersonnelle. Pour faire bref, la compréhension théologique de la Trinité a fait appel à deux sortes d'analogie: "psychologique" (ou personnelle) et interpersonnelle.¹ La première puise ses lettres de noblesse dans le *De Trinitate* de saint Augustin et son achèvement chez saint Thomas; la seconde, inaugurée dans le livre V du *Discours théologique* de saint Grégoire de Nazianze² et même chez Augustin, qui la refoule aussitôt,³ trouve son premier déploiement chez Richard de Saint-Victor⁴ et chez Bonaventure,⁵ et commence à prendre quelque ampleur auprès de certains théologiens contemporains.⁶

La position de Balthasar, que l'on présente souvent unilatéralement comme défenseur de la voie interpersonnelle,⁷ s'avère plus complexe. D'un côté, il critique parfois l'explication interpersonnelle,⁸ de l'autre, et plus souvent, il dévalorise l'analogie personnelle: «on ne placera pas maintenant l'"image" exclusivement dans la nature spirituelle [*Geistnatur*] identique chez tous les sujets spirituels (ce qu'Augustin appelle *imago Trinitatis in mente*), mais aussi dans l'opposition des sujets, sans laquelle on ne parviendrait jamais à une réalisation de l'image dans la nature spirituelle».⁹ Voire, il paraît opter pour une voie médiane. Il s'agit, écrit-il, d'entrelacer ces deux images, «les lignes se rencontrent invisiblement à l'infini»: ¹⁰ en effet, l'une à la fois corrige et complète l'autre.¹¹ Il demeure que notre auteur éprouve une affinité plus grande pour la perspective interpersonnelle – son attrait pour l'approche des philosophies du dialogue l'atteste.

¹ Sur la distinction entre ces deux courants et leur application à la famille, cfr. la thèse, malheureusement non publiée de L. GENDRON, *Mystère de la Trinité et symbolique familiale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1975; deux articles en monnaie les conclusions: *Le foyer chrétien: une Eglise véritable?*, «Communio» XI/6 (1986) 65-83; "La famille: reflet de la communion trinitaire", in Colloque, *La famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui*, coll. "Communautés et ministères", Bellarmin, Montréal 1995, 127-148. M. OUELLET, *Divine ressemblance. Le mariage et la famille dans la mission de l'église*, Anne Sigier, Québec 2006, 35-58: "La famille, image de la Trinité?"

² *Oratio xxxi*, PG 36, 144 A et s.

³ Cfr. *De Trinitate*, L. VIII, chap. 14. Cfr., à ce sujet, le texte essentiel de M. NÉDONCELLE, *L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?*, *Augustinus Magister*, Congrès international augustinien, Paris 21-24 septembre 1954, tome 1, Études augustinienes, Paris 1954, 595-602. Cfr. aussi la critique de THOMAS D'AQUIN dans *S. Th.*, Ia, notamment q. 36, a. 3.

⁴ Cfr. *De Trinitate*, trad. et notes de Gaston Salet, coll. "Sources chrétiennes" n° 63, Le Cerf, Paris 1959, 160-223.

⁵ Cfr. le développement qu'en donne, dans le sillage de son ontologie trinitaire, K. HEMMERLE (*Matrimonio e famiglia in una antropologia trinitaria*, «Nuova Umanità» 6 [1984] 3-31).

⁶ Par exemple les théologiens catholiques Matthias Scheeben ou Heribert Mülhen, les théologiens protestants Karl Barth et Jürgen Moltmann, le théologien orthodoxe Paul Evdokimov.

⁷ Cfr. par exemple OUELLET, *Divine ressemblance*, 42, nt. 4, p. 40.

⁸ Cfr. *DD* II.2, 416-417; *TD* II.2, 480-481.

⁹ *Ibidem*, 272-273; *TD* II.2, 313.

¹⁰ *Ibidem*, 417; *TD* II.2, 482.

¹¹ Cfr. *TL* II, 148; *T* II, 127.

2. Or, les relations interpersonnelles ne s'éclairent qu'à partir de l'amour échangé. Ce qui est vrai de l'homme l'est encore bien davantage du Dieu-Trinité. Là encore, en envisageant les relations entre les Personnes divines comme des relations d'amour, Balthasar s'oppose à la voie de l'analogie psychologie qui interprète la génération du Fils à partir de la prolation du verbe.¹ En effet, même si le Fils est vérité (Jn 14,6), celle-ci, plus fondamentalement, «repose sur la merveille de la génération par le Père qui, considérée à partir de l'Hypostase du *Logos*, est l'amour totalement gratuit. En un mot, toute vérité repose sur ce fondement insondable» qu'est «le Père qui se donne [*schenkenden Vater*]».²

3. Or, l'amour intradivin est dépouillement kénotique. La loi économique de l'«appropriation comme désappropriation»³ se vérifie *a fortiori*, comme en son fondement, des relations entre les Hypostases trinitaires. Un passage décisif de *Die Handlung* – qui est aussi l'un des centres névralgiques de toute la *Theodramatik* – envisage chaque Personne divine à partir de la kénose,⁴ au point qu'il élargit la «première kénose [*erste Kenose*]» à «toute la Trinité [*gesamttrinitarischen*]».⁵ Il demeure que seule la kénose du Fils peut être dite, en propre, obéissance. En effet, au Père qui se désapproprie totalement (cfr. Jn 17,10: «Tout ce qui est à toi est à moi»), le Fils ne peut que répondre avec un désintéressement lui aussi sans réserve. Or, un tel retour sera une remise de tout l'être reçu du Père entre les mains de celui-ci – autrement dit, une dépossession sous le visage de l'obéissance, obéissance tout aussi radicale que la donation accomplie par le Père. Loin d'être seulement économique, l'obéissance est donc aussi immanente. Le Fils, écrit Balthasar, répond «exactement au don de soi intégral [littéralement “sans reste” : *restlose Selbsthingabe*] du Père» et «l'“obéissance” [*Gehorsam*] radicale» est un «vouloir répondre».⁶ Plus encore, cette obéissance kénotique du Fils est, selon notre théologien, un trait qui le définit prioritairement à tout autre. En effet, chez les Pères grecs (mais aussi chez les docteurs latins, notamment saint Bonaventure), le Verbe est considéré comme l'émanation et l'expression de la plénitude du Père; mais la capacité d'expression suppose la disponibilité à exprimer. Or, loin de toute herméneutique passive et naturaliste de l'imitation, le *pouvoir* exprimer requiert un *vouloir* exprimer, donc le libre consentement à accueillir tout ce que le donateur veut verser dans le donataire. Voilà pourquoi la disponibilité obéissante du Fils est présupposée aux noms d'*imago* ou d'*expressio* traditionnellement attribués au Verbe.

4. Une nouvelle fois, nous sommes autorisés à conclure que l'amour est, en son essence, obéissance.

¹ Cfr. par exemple: *ibidem*, 168-169, 175-179 (*ibidem*, 143-144, 148-151); *DD* III, 305, nt. 2, p. 42 (*TD* III, 300).

² *TL* II, 168; *T* II, 143.

³ Cfr. *H* III.2.II: IX, 2.

⁴ Cfr. *DD* III, 299-301; *TD* III, 300-303.

⁵ *Ibidem*, 307; 308.

⁶ Cfr. *ibidem*, 305 et 306; 307.

4. L'Église comme Épouse

L'ecclésiologie balthasarienne présente une autre porte d'entrée. Là encore, elle peut être systématisée en trois équivalences successives et originales.

1. Pour Balthasar, l'Église se présente avant tout comme une personne¹ et non comme une essence à explorer. L'ouvrage qu'il lui consacre s'intitule très intentionnellement non pas: *Was ist die Kirche?* ("Qu'est-ce que l'Église?"), mais *Wer ist die Kirche?* ("Qui est l'Église?"). «Poser ainsi la question, dit la première phrase de l'étude, c'est supposer que l'Église est quelqu'un, ce que seule une personne peut être».²

D'ailleurs, l'archétype par excellence de l'Église est la personne de Marie, ainsi que nous allons le revoir. En effet, la théologie de Balthasar se veut toujours une pensée du concret (*versus* les abstractions d'une certaine scolastique) et, dans le monde divin, comme dans le monde humain, le *concretissimum* est la personne.

2. Or, l'Église-personne se présente comme l'Épouse du Christ. En effet, les relations entre l'Église et le Christ s'interprètent à partir de deux herméneutiques principales: l'Église Corps du Christ et l'Église Épouse du Christ. La première souligne que l'Église se reçoit tout entière du Verbe incarné et plus encore de la Trinité et la seconde qu'elle doit répondre au Fils comme son vis-à-vis. Or, une approche prétendant définir qui est l'Église seulement à partir de l'allégorie du corps «ne donne rien que ce constat négatif: elle est et ne peut être autre chose qu'une extension, une communication, une participation de la personnalité du Christ».³ En regard, «l'image de l'épouse dépasse dans son contenu celle du corps "mystique", sans pour autant la renier».⁴ Ainsi, tout en cherchant à conjoindre les deux allégories, Balthasar établit une hiérarchie entre elles et privilégie celle de l'épouse.

D'ailleurs, si Marie est première Église, elle est épouse beaucoup plus que mère – et épouse du Fils, non de l'Esprit: «Dans la première conception, elle [Marie] était "réceptacle [Gefäss] (et non épouse) de l'Esprit" qui la rendait mère virginale du Fils; mais dans la seconde, elle devient tout aussi virginalement l'épouse du Fils de Dieu lui-même qui se donne sacramentellement».⁵

3. Or, le propre de l'épouse est de recevoir. Selon l'anthropologie balthasarienne, la créature féminine se comprend à partir, avant tout, de la réponse.⁶ Le primat biologique de la réceptivité se traduit, au plan personnaliste, par la réponse et, au plan surnaturel, dans l'attitude d'obéissance. Certes, la femme est aussi mère, donc active émission; mais celle-ci s'enracine dans l'accueil premier de la semence venue de l'extérieur. Enfin, il n'est peut-être pas inutile de le préciser,

¹ Cfr. I. ZHANG ZHAN WU, *Qui est l'Eglise?: quaestio disputata sur la personnalité de l'église à la lumière de quelques auteurs du xxème siècle*, Thesi, Pontificia Univ. Lat., Roma 2003. La dernière partie de la thèse est consacrée à l'Église comme personne chez Balthasar.

² VON BALTHASAR, *Qui est l'Église?*, 29.

³ *Ibidem*, 33.

⁴ *Ibidem*, 41.

⁵ DD III, 333; TD III, 334.

⁶ Cfr. TD II.2: III.B.1: "La femme comme réponse".

cette réceptivité, loin de reconduire à une passivité de soumission dont on sait combien la théorisation a justifié un irrecevable phallocratisme, s'interprète, pour Balthasar, comme un au-delà de l'opposition activité-passivité.

De nouveau, cette vérité transparait au plus haut point chez Marie. Sa grandeur est sa petitesse: elle se résume dans la parole de la servante qui, à l'image du Fils vis-à-vis de son Père, répond *Fiat*. Marie est donc «l'archétype [*Urbild*] de la foi ecclésiale». ¹ Son *Fiat* est le «"oui" archétypal» ² de l'obéissance de la foi. En effet, la théologie mariale de Balthasar est animée par le principe suivant: la nécessité d'une proportion exacte entre ce que Dieu donne et ce que la créature est appelée à recevoir: entre la réceptivité «de la foi de Marie-Sion» et le don absolu qu'est «l'incarnation adéquate du Verbe de Dieu», il y a «correspondance non pas approximative mais absolument adéquate [*absolut adäquate Entsprechung*]». ³ Or, cette adéquation, loin d'être une loi mécanique, requiert le consentement de la liberté. L'obéissance s'identifie ainsi à la réceptivité du don divin.

4. Nous concluons donc encore une fois que, pour Balthasar, l'amour adopte sa forme achevée dans l'obéissance.

III. EXPOSÉ THÉOLOGIQUE

Ayant établi inductivement l'identification de l'amour et de l'obéissance à partir de la structure de l'homme et des grands mystères chrétiens, il convient de s'interroger sur la raison profonde de cette identification.

Le centre de l'argumentation est théologique, non seulement quant à la perspective (*l'objectum formale*), mais aussi quant au contenu (*l'objectum materiale*): ⁴ il dépend du regard que Balthasar pose sur Dieu. Restant sauf l'accès nécessairement économique à la vie trinitaire, le discours est, si l'on peut dire, celui d'une théologie d'en haut. Il s'enracine toujours dans la contemplation même du mystère intime de Dieu. Précisément, fondée sur la parole johannique: «Dieu est amour» (1Jn 4,8,16), sa théologie est une théologie de l'amour. ⁵ Celui-ci connote deux choses. D'une part, Dieu n'étant qu'amour, il veut donner et se donner: il est autodonation. D'autre part, justement parce qu'il est amour, Dieu est l'absolument autre, l'absolument transcendant. Or, à l'amour de Dieu ne peut répondre que l'amour de l'homme. Mais comment un être infini, par définition incommensurable avec l'être fini, peut-il être reçu par celui-ci? Une seule attitude permet à la créature (humaine) de recevoir Dieu comme il veut se donner: l'obéissance. Voilà pourquoi, chez l'homme, l'amour s'identifie à l'obéissance. Détaillons maintenant chacune de ces prémisses.

¹ DD III, 367; TD III, 369.

³ GC III.2, 57; H III.2.II, 57.

⁴ Selon la distinction fameuse qui ouvre la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin (1a, q. 1, a. 1, c.).

⁵ Cfr. M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, coll. "Freiburger theologische Studien", Herder, Freiburg-in-Brigau 1981. IDEM, *Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe. Von Dogmatikentwurf zur theologischen Summe*, «Forum Kath. Theol.» 11 (1995) 161-181. KRENSKI, *Passio Caritatis*.

² *Ibidem*, 369; 371.

1. Dieu comme autodonation

On l'a dit, l'affirmation de la *Ia Ioannis* est le point de départ et en même temps le sommet indépasseable de la théologie balthasarienne: «Dieu interprété comme amour: en cela consiste l'idée chrétienne». ¹ En cela, il ne fait que se mettre à l'écoute de la Parole de Dieu: «Dans tout le Nouveau Testament, l'accent principal est placé sur la corrélation [*Zueinander*] entre la révélation et l'amour; [...] la révélation est la manifestation achevée de la "bonté de Dieu notre Sauveur et de son amour pour les hommes" (Tt 3,4)». ² Voilà pourquoi toute la théologie de Balthasar – non seulement sa dramatique divine, mais aussi son esthétique et sa théologique – ne sont qu'une méditation de quelques facettes de cet amour infini. ³

Or, pour Dieu, aimer, c'est se donner: «Si Dieu est défini [*definiert wird*] comme amour, on voit qu'il est en soi don parfait [*vollkommene Hingabe*] de lui-même». ⁴ La loi même de l'amour est de se répandre et se communiquer. Pour autant, Balthasar ne la déduit pas d'une considération métaphysique de l'axiome néoplatonicien *bonum diffusivum sui* – qu'il suspecte notamment d'introduire une nécessité dans l'économie divine –, mais il la tire de sa contemplation du Christ, exégète du Père (cfr. Jn 1,18). Or, cherchant le principe d'unité de ce qu'il appelle le *Verbum-Caro*, autrement dit le Verbe incarné, Balthasar le résume dans le don de soi. ⁵ En effet, de prime abord, les paroles et les actes du Christ sont multiples et défient tout principe unificateur. Pourtant, Jésus «les condense et les simplifie, en les orientant vers le "nouveau commandement"»: celui-ci résume les multiples préceptes vétér testamentaires; or, ce précepte porte sur l'amour et le «plus grand amour» consiste à donner sa vie pour ses frères (Jn 15,13); donc, le commandement de même (cfr. 1Jn 3,16). ⁶ Ainsi le «don de soi [*Hingabe*]» constitue «l'unité de sens» ⁷ du *Verbum-Caro*.

Mais, redisons-le, si descendant soit le discours balthasarien, si nombreuses et si précises soient les affirmations de notre auteur sur la vie intratrinitaire, il n'affirme jamais rien de la Trinité immanente qu'à partir de la Trinité économique. Voilà pourquoi, se fondant sur les *acta et verba Christi*, le théologien suisse peut conclure que «Dieu est donation [*Übereignung*: transmission]». ⁸ Voilà aussi pourquoi il ne cesse d'interpréter les relations entre Hypostases divines à partir de la logique amoureuse de la donation et de la réception. ⁹

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Christliche Botschaft in dieser Welt*, «Civitas» Lucerne 22 (1966-1967) 360-367, ici 363.

² GC III.2, 239; H III.2.II, 259.

³ Cfr., à ce sujet, P. IDE, *Hans Urs von Balthasar, théologien de l'amour*, Colloque sur les théologiens suisses, éd. P. de Laubier, Genève 2007, à paraître.

⁴ DD IV, 70; TD IV, 72.

⁵ «Verbum-Caro comme unité»: TL II: v.B.2.b. Le passage montre, plus précisément, que ce principe d'unité est «la glorification de l'amour trinitaire» (*ibidem*, 333; 273). Mais notre propos se limite ici au don de soi du Fils.

⁶ *Ibidem*, 332; 273.

⁷ *Ibidem*, 332-333; 273.

⁸ GC III.2, 347; H III.2.II, 374. La traduction «essentiellement don» interprète trop.

⁹ Un des développements les plus brefs mais non les moins percutants se trouve dans la Préface de *Theologie der drei Tage: Mysterium salutis*, vol. V, *Pâques le mystère*, trad. Robert Givord, Le Cerf, Paris 1972; repris en volume indépendant dans coll. «Traditions chrétiennes» n° 2, Le Cerf, Paris 1981, 9-11.

2. Dieu comme absolument autre

Que Dieu soit amour ne signifie pas seulement que, en Jésus, il «s'est fait à l'homme donnable», selon l'admirable néologisme de Claudel,¹ mais aussi qu'il est totalement autre. Autant Balthasar consonne avec la doctrine rahnérienne de l'auto-communication, autant il demeure réservé à l'égard de ce que l'on pourrait appeler – pour faire bref et demeurant sauf le sens du Mystère² – son continuisme.³ L'amour divin, dans le moment même où il rapproche l'Absolu de l'homme, éloigne celui-ci de toute visée compréhensive. Il ne faudrait donc pas s'imaginer que, parce que l'Écriture autorise à énoncer que «Dieu est amour», cette auto-révélation nous fasse entrer en possession d'une vision surplombante des «profondeurs de Dieu» (1Co 2,10), du «Non-fond sans fond de l'amour qu'est le Père».⁴

Là encore, Balthasar tire cette corrélation étroite entre nouveauté et amour non pas d'une considération philosophique sur celui-ci mais d'une méditation du Dieu biblique qui lui-même se révèle constante nouveauté. Bien entendu, cette insaisissable altérité ne se manifeste jamais plus que dans le mystère de la Croix, qui renverse la figure du Christ dans une non-figure. Mais déjà chaque geste du Christ produit du neuf: «jamais une réponse du Christ ne peut se deviner d'après la question – remarque Balthasar dans *Prolegomena* –: presque chaque fois elle est si inattendue [*unerwartet*] qu'elle fait l'effet d'être à côté».⁵ De même «l'Esprit a le pouvoir, en toute situation, de donner une réponse neuve [*frische*] et centrale».⁶ L'ajout de l'épithète “centrale” n'est pas inutile qui souligne que cette nouveauté, loin d'être une fantaisie ex-centrique, s'inscrit en continuité, mais imprévisible, avec la totalité et introduit au *centre* du gouffre vertigineux du Mystère divin.

Or, c'est l'amour qui est puissance novatrice. En effet, le propre de l'amour est de surprendre: des actes divins, dont on a vu qu'il n'était que l'expression de l'amour divin sans repentance, «on n'en finit jamais d'en découvrir à tout moment la nouveauté [*Neuseins*], d'être saisi et transporté par cette réalité sans mesure».⁷ L'articulation des deux Testaments le manifeste de manière saisis-

¹ «Le Verbe de Dieu est Celui en qui Dieu s'est fait à l'homme donnable [Balthasar traduit en allemand: *verschenkbar*]» (P. CLAUDEL, *Cinq grandes odes*, Nouvelle revue française, Paris 1913, 32. Cité TL II, 274; T II, 227).

² Cfr. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, trad. Gwendoline Jarczyk, Le Centurion, Paris 1983, Deuxième étape: “L'homme devant le mystère absolu”; cfr. les mises au point de B. SESBOUË, *Karl Rahner*, coll. “Initiation aux théologiens”, Le Cerf, Paris 2001, 114-118. K. RAHNER, *Mystère*, *Encyclopédie de la foi*, trad. franç. H. Fries, vol. 4, tome III, Le Cerf, Paris 1966, 155-168.

³ Cfr., à ce sujet, V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, coll. “Cogitatio fidei” n° 190, Le Cerf, Paris 1995.

⁴ Cfr. TL III, 430-434 et 435; T III, 405-408 et 409.

⁶ DD I, 104; TD I, 116.

⁵ DD I, 103; TD I, 115.

⁷ DD II.1, 223; TD II.1, 234.

sante:¹ d'une part, l'Ancien Testament est parcouru de multiples lignes et attentes qui visent un noyau central. D'autre part – ainsi que l'atteste «la longue pénombre, créatrice de distance»² qui couvre les cinq derniers siècles de l'histoire sainte d'Israël – l'irruption de ce noyau synthétique est absolument indéductible et totalement surprenant: «le centre intégrant devient une lumière entièrement imprévisible pour ceux qui opèrent la synthèse (tout d'abord la communauté postpascale)».³ Or, dans l'Incarnation du Fils, c'est bien «l'Amour [*Liebe*] éternel (trinitaire)» qui fait «irruption»:⁴ cet amour insondable est autant la cause que le contenu et le terme du Nouveau Testament.

Par conséquent, l'amour divin est rupture instauratrice, au point qu'on serait en droit de se demander si, dans le discours théologique de Balthasar, la note d'altérité ne précéderait pas l'amour, au moins noétiquement. Quoi qu'il en soit, cette identification amour-nouveauté distingue les deux conceptions, chrétienne et païenne, du mystère divin et de l'apophatisme: «Ce n'est pas exactement dans le caractère inconnu de Dieu que se trouve sa transcendance, mais plutôt dans le mystère inconcevable, consistant en ce que Lui, l'Unique [...], décide de se communiquer [*sich mitzuteilen*] aux autres, aux multiples, leur accorde un accès au domaine de son unicité et de sa sainteté».⁵ L'altérité divine réside, pour la philosophie, dans un secret incommunicable et, pour l'Écriture, dans la merveille de sa communication.

3. La proportion entre réception et donation

Tournons-nous maintenant vers l'homme. Avant de se demander comment celui-ci peut recevoir ce Dieu tout autre qui se donne, il faut d'abord affirmer qu'entre Dieu et l'homme existe ce que l'on pourrait appeler une proportion – autre manière de parler de l'*analogia* qui, pour Balthasar, est une notion ontologique et non pas logique. Ainsi, tout le travail de *Schau der Gestalt* est de trouver un accord, une correspondance, une «connaturalité [*Konnaturalität*]»,⁶ entre le fond divin et la totalité humaine. Sur ces deux points, à une apologétique classique marquée par l'extrinsécisme (et donc le dualisme) s'oppose une théologie fondamentale qui, pour autant, se refuse aux pièges subtils de l'immanentisme (et donc du

¹ Balthasar ne nie nullement la valeur des catégories bibliques et traditionnelles de promesse et d'accomplissement, mais il en propose une relecture *a posteriori* qui les héberge dans un sens rétrospectif. Tout le début de *Nouvelle Alliance* conjure ainsi le double risque symétrique d'un continuisme violant la transcendance divine et d'un discontinuisme violant la consistance humaine (cfr. GC III.2, 31-68; H III.2.II, 29-68).

² «Pour que ce signe définitif de salut pût être érigé au-dessus de l'histoire du monde et en elle et compris comme tel (au milieu du scandale), il fallait justement la longue pénombre, créatrice de distance [*abstandschaffenden*]: échec et ouverture à la fois» (GC III.1, 260; H III.2.I, 280). On le comprendra, la formule «il fallait», biblique (cfr. Lc 24,26) avant d'être anselmienne, renvoie non pas à une nécessité mais, comme toujours chez Balthasar, à la convenance gratuite (donc contingente) de l'amour.

³ GC III.2, 78; H III.2.II, 79.

⁴ *Ibidem*, 79; 80.

⁵ GC III.1, 154; H III.2.I, 164.

⁶ GC I, 209; H I, 239.

monisme): 1. du point de vue de Dieu (de l'évidence objective): les signes extrinsèques *versus* le fond divin; 2. du point de vue de l'homme (de l'évidence subjective): les différents moments de l'acte de foi et, plus généralement, les différentes facultés *versus* l'unification opérée, à la racine, par l'expérience; 3. quant à la relation entre Dieu et l'homme: relation d'autorité *versus* la disponibilité d'amour.

Or, cette correspondance et cette proportion se comprennent en termes de donation et de réception. En effet, le nouveau "modèle" mis en place par le premier tome de *Herrlichkeit* ajoutée (beaucoup plus adéquatement) Dieu qui se donne à l'homme qui obéit dans la foi et répond dans le don de soi. Plus généralement, «sans l'acquiescement de celui qui reçoit [...], il ne saurait jamais exister de don [*geben*]». ¹ En termes moins techniques: «la figure du Christ requiert d'être accompagnée». ² Cette loi vaut aussi pour le pardon: «Le pardon, pour être total – écrit Clive Staples Lewis cité par Balthasar –, n'est pas seulement à offrir, il doit se recevoir». ³ Il en est de même du côté de l'homme: face à la figure que Dieu donne à entendre, «il [l'homme] éprouve qu'il doit croire en lui, pour pouvoir le comprendre. Et cela, non comme une vague éventualité, mais dans une évidence contraignante». ⁴ Voilà pourquoi cette proportion peut aussi se comprendre en termes d'amour. Donation et réception, loin d'être juxtaposées, constituent ensemble le mystère de l'amour, car leur proportion naît de, voire *est* l'amour:

Pour que l'amour – et l'amour entre Dieu et l'homme – puisse se développer conformément à sa loi propre [...], la condition préalable est, du côté de Dieu, la Trinité immanente [autrement dit le don absolu], et, du côté de l'homme, la disponibilité à se laisser désapproprier [*mitenteignen*] avec Dieu dans le domaine de l'amour désapproprié [*enteigneten Liebe*] [autrement dit la réception absolue]. ⁵

On s'étonnera de ce que cette loi de proportion édicte une nécessité: "ne saurait jamais", "requiert", "doit". N'y a-t-il pas contradiction à ce qu'une réception soit nécessaire alors que le don est gratuit? Après avoir tant souligné la générosité totalement imprévisible et indue de la figure du Christ, Balthasar craint-il l'embarquée discontinuiste? Se sent-il soudain sommé d'équilibrer un propos menacé par une absolue contingence, même venue d'en haut, en introduisant une nécessité? Une seule réponse permet de ne pas renoncer au principe de proportion entre donation et réception: que la capacité du récipiendaire soit proportionnée, donc dilatée, par le Donateur lui-même. Autrement dit, double est le don de la Source: la Révélation qu'elle offre, objectivement, et la capacité subjective, à savoir l'adaptation à ce don en quelque sorte extérieur et la croissance de sa capacité intérieure, ce qui ne peut provenir que du Donateur lui-même: «Les réceptacles [*Gefässe*] qui contiennent la précieuse teneur [*Gehalt*]

¹ DD IV, 73; TD IV, 71.

² GC I, 388; H I, 442.

³ C. S. LEWIS, *Le Problème de la souffrance*, trad. Marguerite Faguer, préface de Maurice Nédoncelle, coll. "Méditations" n° IX, Desclée de Brouwer, Paris 1950 (réédité par Raphaël, Le Mont-Pèlerin [Suisse] 2001), 164: cité DD IV, 272; TD IV, 272.

⁴ GC I, 388; H I, 422.

⁵ GC III.2, 348; H III.2.II, 375.

éternelle proviennent finalement du même inventeur que le contenu [*Inhalt*]].¹ Par exemple, le «contenu objectif» de la parabole «ne peut être compris en ce qu'il apporte de neuf [*Andersheit*: littéralement, "en son altérité"], sans que la subjectivité ne soit illuminée par l'Esprit». ² L'Évangile l'avait déjà dit: «à vin nouveau, outres neuves» (Mt 9,17).

4. L'obéissance comme seule proportion adéquate entre don et réception

Tous les éléments sont désormais présents pour s'affronter à la difficulté qui ouvrait le paragraphe: si Dieu se donne dans sa totale altérité et appelle l'homme à le recevoir, quelle l'attitude humaine permettra cet accueil? L'obéissance. «Il appartient à la figure de l'existence humaine, et il est par conséquent normal et compréhensible pour l'homme, d'abandonner [*übergeben*] totalement son existence entre les mains d'une personnalité (et d'une doctrine) qui laisse transparaître le divin». ³

Mais, là encore, ne nous trompons pas: cette vérité universelle, Balthasar l'a apprise à l'écoute de la Parole divine – le Christ «obéissant jusqu'à la mort» (Ph 2,8). En effet, dans son essence, «obéissance signifie: ne pas décider soi-même, mais laisser décider pour soi [*sich verfugen lassen*]», autrement dit, «se laisser décider» ou, comme paraphrase avec justesse la traduction, «laisser un autre décider pour soi». ⁴ En ce sens, Balthasar pose une «différence entre décider et obéir» ⁵ ou, plus précisément, entre décider *par soi-même* et obéir. L'obéissance est donc l'attitude qui proportionne au mieux vouloir humain et vouloir divin.

Riche est la palette d'images convoquées par le théologien bâlois pour cerner la réalité de l'obéissance: le vide (cfr. ci-dessous), l'espace – «l'ouverture de l'espace de jeu [*die Eröffnung des Spielraums*]»; ⁶ dans «l'obéissance de la Croix» dont parle l'hymne aux Philippiens, nous rencontrons «la manière concrète dont Dieu a décidé d'ouvrir l'espace de jeu [*Spielraum zu eröffnen*] entre lui et l'homme et de le tenir constamment ouvert» ⁷ –, la distance, la transparence – «la distance obéissante de la créature à son Créateur et Seigneur devient transparente [*durchsichtig*] pour laisser voir la distance intradivine du Fils au Père dans l'Esprit» ⁸ –, etc. Ces images et d'autres (ouverture, pauvreté, etc.) convergent toutes vers un unique centre: la volonté obéissante est dessaisie de ses désirs propres en vue d'accueillir la volonté d'autre qu'elle, précisément le bon vouloir, le vouloir bon de Dieu.

Prenons la métaphore du vide. Balthasar décrit l'obéissance en terme de «creux», «contenance», «réservoir», «remplissage», etc. C'est ainsi que, travaillé par Dieu, le prophète Isaïe devient «creux [*Kluft*: "fente", "crevasse"]», «un pur lieu de passage [*Durchgabe*: on lit la racine *geben*] offert à l'agir de Dieu». ⁹ De même, les cinq siècles qui creusent un espace vide entre l'Ancienne Alliance et la Nouvelle Alliance dont il était ci-dessus question ont pour finalité objective de

¹ GC I, 213; H I, 243.

² TL II, 83; T II, 73.

³ GC I, 155; H I, 178.

⁴ DD II.2, 146; TD II.2, 167.

⁵ *Ibidem*.

⁶ TD II.2: I.C.

⁷ *Ibidem*, 37; 42.

⁸ *Ibidem*, 18; 20.

⁹ GC III.1, 215; H III.2.1, 229-230.

signifier l'absolue nouveauté de Celui qui vient, mais pour intention subjective de préparer celle-ci dans la pure disponibilité de la foi: «Sans [l'obéissance de la] foi pour accueillir, pas de réservoir [*Brunnentrog*] pour la vérité de Dieu qui se répand». ¹ Et cet évidemment se vérifie au maximum du Christ: l'obéissance kénottique dont parle l'hymne de Ph 2,6-11 «est au fond l'ouverture de cet espace vide [*leeren Raumes*] que la *doxa* peut irradier»; Jésus «s'est dépouillé, pour se laisser façonner et remplir [*formen und erfüllen*] uniquement par Dieu». ² Ainsi le vide exprime un creusement, une capacité de contenance face au contenu qu'est ici la gloire dont le Père veut remplir son Fils.

Or, l'obéissance est l'acte d'amour par excellence. C'est ce qui est donné à contempler dans l'amour vécu «jusqu'à l'extrême» (Jn 13,1) du Christ sur la Croix:

Dieu le Père a agi en Jésus-Christ d'une façon si définitive qu'il a en même temps dévoilé en lui son cœur le plus intime: son amour trinitaire, et qu'il lui a fait don d'une obéissance souveraine manifestant cet amour dans le fait de porter le péché du monde, une obéissance souveraine que le Christ vit en abandonnant et en dépassant toute volonté et tout jugement propres, pour mourir et s'abandonner ainsi sans réserve entre les mains de Dieu (qui l'a "délaissé", qui a disparu, qui est "mort"). ³

Et puisque l'amour est don de soi, l'obéissance s'identifie à celui-ci. Commentant la parole du Christ «Je fais toujours ce qui lui plaît» (Jn 8,29), Balthasar dit qu'elle est «une attitude totale de don de soi [*Hingabe*] et de docilité obéissante [*gehorsamer*]». ⁴

Confirmons-le en négatif. Le premier paragraphe de cet article l'a montré, pour Balthasar, l'obéissance s'oppose au désir. Si le théologien helvète reconnaît volontiers que, chez le maître d'Hippone, «la notion de désir (*desiderium*) occupe une place tout à fait centrale» et que le désir est «l'aspiration de l'âme [...] qui a soif de Dieu», il reconduit le *desiderium* augustinien à la seule "prière", au nom de ce qu'il est «l'impossibilité absolue d'une exigence». ⁵ Pour reprendre la distinction opérée par *Schau der Gestalt* entre l'évidence objective et l'évidence subjective, de l'irréductibilité absolue de la première à la seconde se déduit l'incompétence du désir humain à dire et, *a fortiori*, à posséder quoi que ce soit de Dieu: «C'est une évidence [l'évidence objective] qui émane et rayonne du phénomène lui-même, et non celle qui a pour fondement la satisfaction des besoins [*Bedürfnisbefriedigung*] du sujet». ⁶ Certes, nous l'avons vu, Balthasar ne nie pas toute continuité. Il existe bien «une correspondance [*Korrespondenz*] de la personne humaine tout entière avec la figure du Christ». ⁷ Toutefois, cette correspondance n'est en rien mesurée par les attentes et les désirs du sujet: «il faut respecter une ligne de démarcation rigoureuse» entre «la condition subjective pour que l'objet puisse être aperçu» et «la constitution de son évidence objective». ⁸

¹ GC III, 2, 334; H III, 2, II, 359.

² *Ibidem*, 128; 135.

³ H. U. VON BALTHASAR, *Points de repère*, trad., coll. "Le signe", Fayard, Paris 1973, 106-107.

⁴ GC I, 161; H I, 184.

⁵ DD III, 345; TD III, 346.

⁶ GC I, 392; H I, 446.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, 392-393; 447.

Telle sera la démarche constante de notre auteur: l'attitude d'écoute obéissante n'est pas une disposition parmi d'autres, mais elle est première et fondatrice à l'égard de toute autre posture humaine vis-à-vis de Dieu. Elle prépare d'abord, faut-il le préciser?, la donation de la personne, sa fécondité: comment donner sans avoir reçu? Cette disponibilité est aussi antérieure au choix de la liberté: en effet, selon la logique mise en œuvre dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace, l'indifférence prépare l'élection. Aussi Balthasar parle-t-il d'«une obéissance [*Gehorsam*] qui précède toute réflexion». ¹ Elle précède même les vertus théologiques; voire, la triade de la foi, de l'espérance et de la charité ne se comprend pleinement qu'à partir de cette disposition fondamentale. ² Enfin, la remise de soi dans une totale obéissance entre les mains de Dieu éclaire la puissance obédientielle. ³

Nous sommes donc désormais à même de conclure que l'attitude fondamentale de la créature est l'obéissance. Et comme l'amour est aussi, pour le penseur suisse, l'acte par excellence du sujet spirituel, on peut affirmer que, «au centre du cœur, l'amour et l'obéissance ne font qu'un».

IV. ATTENDUS PHILOSOPHIQUES

L'identification théologique de l'amour et de l'obéissance trouve son correspondant, sa confirmation et son prolongement ⁴ dans l'identification philosophique de la connaissance avec la disponibilité obéissante. ⁵

¹ GC III.1, 215; H III.2.1, 230.

² Cfr. par exemple H. U. VON BALTHASAR, *De l'Intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, trad., DDB, Paris 1969, 105-106; IDEM, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Johannes Verlag, Freiburg et Einsiedeln 1974, 428.

³ «L'indifférence [qui est pure obéissance] est l'acte fondamental de la créature; c'est à partir d'elle qu'on peut développer la théologie de la *potentia obædentialis*; elle est le présupposé irrécusable de l'élection irrécusable (d'un état) qui, en donnant sa forme à la vie chrétienne, est un terme mais plus encore un commencement: le présupposé d'une vie féconde, choisie selon Dieu jusque dans les moindres actes. Comme telle, elle est l'attitude permanente consistant à accorder constamment dans l'*analogia electionis*, la primauté à la volonté de Dieu par rapport à la volonté propre. Elle est même en cela la source et la forme de la foi, l'amour et l'espérance, car elle est ce qui motive la préférence de la vérité divine à la propre vérité, de l'amour divin à l'amour propre, de la promesse divine à la sécurité propre» (VON BALTHASAR, *Exercitien und Theologie*, 231). Sur ce sujet, Balthasar suit, non sans quelques divergences, les propos d'E. PRZYWARA, *Deus semper major. Theologie der Exerzitien*, 1. *Anima Christi, Annotationen, Fundament, Erste Woche*, Herder, Freiburg-in-Brisgau 1938, et Herold Verlag, Wien 1964, 100 et 110.

⁴ Je ne dis pas son fondement ou sa préparation car, pour Balthasar, «toute philosophie humaine (à l'exception de celle du domaine biblique et de sa zone d'influence) est à la fois essentiellement religieuse et théologique, car elle est question sur l'Être absolu, qu'il soit pensée comme personnel ou non» (H. U. VON BALTHASAR, *À propos de mon œuvre*. Traversée, trad. Joseph Doré et Chantal Flammant, coll. "Ouvertures" n° 22, Lessius, Bruxelles, 2002, 92). Voilà pour quoi «une métaphysique qui se refuserait d'être théologique méconnaîtrait et renierait son propre objet» (TL II, 188; T II, 159). Sur la Trinité comme principe d'intelligibilité de l'articulation de la philosophie et de la théologie dans *La Théologie* de Balthasar, cfr. A.-M. PONNOU-DELAFFON SINNA, *Le chiffre trinitaire de la vérité chez Hans Urs von Balthasar*, Les Plans sur Bex, Parole et Silence, Paris 2006.

⁵ Ce paragraphe traitera donc des attendus épistémologiques et non pas métaphysiques qui, encore bien plus décisifs, demanderaient des développements trop importants.

1. La connaissance comme amour

Balthasar a trop longuement étudié le grand idéalisme allemand¹ pour ignorer la part de la spontanéité de l'esprit face à l'objet dans l'acte de connaissance. Et il l'honore notamment en soulignant combien seule l'intelligence humaine peut accueillir la vérité que l'être de la créature non-raisonnable porte en elle. Il demeure que sens et esprit sont toujours précédés et mesurés par le réel et, plus précisément, l'être de la réalité. Balthasar a entendu la leçon de la grande scolastique reprenant le *anima quodammodo omnia* d'Aristote: l'intelligence humaine est ouverte à l'être dans toute son extension, elle «possède une ouverture à tout étant [*Seienden*], aussi large qu'est l'acte d'être [*Seinsakt*] en lui-même».²

Cette précédence vaut encore davantage de «l'expérience biblique [précisément néotestamentaire] de Dieu»³ toujours nouveau, notamment de Dieu manifesté en Jésus-Christ. Ici, les deux épistémologies se concrétisent: pour Joseph Maréchal et Karl Rahner, l'objet s'inscrit dans la continuité des attentes du sujet; pour l'autre (dont Balthasar fait partie), le don de l'objet surgit dans le sujet et le déborde de toute part. Or, «cette détermination totale [*restlose Bestimmtsein*] (et par là même la disposition) [du sujet] à travers l'objet, constitue un trait essentiel de l'esthétique de la révélation»⁴ dans sa différence d'avec le mythe où la manifestation vient à la rencontre du sujet.

Schau der Gestalt montre longuement cette antériorité – pas seulement chronologique et matérielle,⁵ mais aussi ontologique et formelle – du réel, à propos de la figure qui atteste l'expérience d'une phénoménalité déjà constituée. Et Balthasar la décrit comme un don offert à celui qui cherche à connaître et comprendre: «La première condition pour comprendre [*Verstehen*], c'est l'acceptation du donné tel qu'il se donne [*die Hinnahme des Gegebens so wie es gibt*].»⁶ Significatif est aussi le vocabulaire déployé par *Wahrheit der Welt*: «la vérité peut être décrite comme dévoilement [*Enthülltheit*], mise à découvert [*Augedecktheit*], ouverture [*Erschlossenheit*], absence de repli de l'être [*Unverborgenheit des Seins*]»⁷ – autant de mots signifiant la livraison de l'être. En effet, c'est gratuitement que le réel advient, autrement dit se donne. Ainsi, l'*aléthéia* et l'acte de connaissance qui la vise se comprennent à partir du don.

¹ Notamment dans le premier volume de son *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, 1. *Der deutsche Idealismus*, A. Pustet, Salzburg-Leipzig 1937; Johannes Verlag, Einsiedeln 1998. Le premier tome fut republié isolément avec un nouveau titre: Prometheus. *Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, F. H. Kerle, Heidelberg 1947.

² TL II, 252; T II, 209.

³ GC I, 262; H I, 299. Cfr. le développement des pages 262-264 (299-302) que je résume ici brièvement.

⁴ *Ibidem*, 264; 301.

⁵ Emmanuel Kant reconnaît la priorité de l'expérience et intègre le divers phénoménal au titre de matière de la connaissance sensible.

⁶ GC I, 394; H I, 448-449.

⁷ TL I, 37; T I, 28.

Et puisque le don est l'acte de l'amour, Balthasar identifie la connaissance à l'amour: «La puissance de voir [*Sehenkönnen*]» est «faculté d'aimer [*Macht zur Liebe*]», surtout quand elle se tourne vers Dieu.¹ En effet, ainsi que le montre la deuxième partie de *Wahrheit der Welt*, la vérité s'identifie à la liberté. Or, en son dynamisme radical, la liberté ne se distingue pas de l'amour: «Tel est le véritable *mysterium* de la liberté dans la connaissance. Et, comme tous les vrais mystères, c'est intégralement un mystère de l'amour».² Dans *Wahrheit Gottes*, Balthasar élabore une Logique,³ où il montre que la connaissance – ici théologique – se reconduit à l'amour pour au moins quatre causes:⁴ 1. à raison de son *origine*: «l'amour [...] mobilise toutes les forces de l'âme, y compris le penser et le connaître»; 2. à raison de son *but*: «dans la Bible, connaître a un sens englobant qui [...] embrasse toutes les possibilités qu'a l'homme d'accéder à la connaissance»; or, «toutes ces possibilités ont à se mettre au service de [c'est-à-dire sont finalisées par] l'amour»; 3. à raison de son *objet*: «vous connaîtrez l'amour du Christ», dit l'épître aux Éphésiens (Ép 3,19) citée par Balthasar; 4. à raison de sa modalité ou de sa *mesure*: toujours au nom du même verset se terminant par «qui surpasse toute connaissance», la connaissance du Christ – explique l'exégète Heinrich Schlier, l'un des plus cités par Balthasar – «comporte quelque chose de débordant et de surabondant [*Sprengendes und Überschwengliches*]»;⁵ or, le surplus, l'excès constitue une loi du don.⁶ On pourrait même ajouter une dernière connexion intime entre la connaissance et l'amour. À la révélation du Christ se faisant connaître, l'amour est la *réponse* exigée: «le Christ, expression de l'amour du Père qui le livre [*dahingibt*] pour le monde réclame [*fordert*]»⁷ en retour un même amour pour sa personne».⁸

2. La connaissance comme obéissance

Contre l'idéalisme, la connaissance est amour de l'objet qui se donne; toute spontanéité de l'esprit est précédée par une attitude de réceptivité. Pour autant, Balthasar n'adopte pas les thèses du réalisme aristotélico-thomiste. Si cette épistémologie reconnaît l'ouverture du connaissant au connu, elle ne rend pas assez

¹ GC III.2, 251; H III.2.II, 271.

² TL I, 120; T I, 122.

³ Cfr. T II: 1^e partie: "Logique divine et logique humaine".

⁴ Toutes les références qui suivent sont tirées de TL II, 27; T II, 18-19. Notre auteur développera ensuite cette réflexion générale en une "logique de l'amour" (*ibidem*, 28-32; 29-32).

⁵ H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Parnos, Düsseldorf 1957, 176, cité en TL II, 27; T II, 29.

⁶ Cfr. P. IDE, *L'être comme amour. Une triple figure de l'amour dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar? Propositions et prolongements*, en D. GONNEAUD et Ph. CHARPENTIER DE BEAUVILLÉ (éd.), *Chrétiens dans la société actuelle. L'apport de Hans Urs von Balthasar pour le troisième millénaire*, Actes du colloque international du centenaire, Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Lyon, 17 et 18 novembre 2005, coll. "Méditer", Socéval Éd., Magny-les-Hameaux 2006, 259-304, ici 264-268.

⁷ La traduction française "exige" est trop forte et correspondrait à l'allemand *erfordert*.

⁸ TL II, 26; T II, 28.

compte de la nature de cette apérité première. Elle manque donc le cœur du connaître. En effet, l'acte de connaissance est une «attitude d'écoute obéissante [gehorchenden Zur-Verfügung-Stehen]»¹ et Balthasar va même jusqu'à employer une terminologie empruntée au registre ignatien, en parlant d'une «indifférence à toute vérité».²

Cela se vérifie au plus haut point pour la connaissance de Dieu. Dans un raccourci saisissant et non dénué de paradoxe, au seuil du chapitre où il parcourt les neuf degrés de l'obéissance prophétique, Balthasar égalise connaissance et obéissance par la médiation de la catégorie biblique de crainte: «Connaître Dieu signifie craindre Dieu et craindre Dieu signifie lui obéir [gehörchen]».³

Ce qui est vrai de la foi vaut pour la connaissance rationnelle de Dieu. En effet, décrivant l'attitude de l'esprit face à la vérité divine, un paragraphe de *Theologik I* fait successivement appel à cinq attitudes: «une réceptivité très profonde eu égard à la spontanéité divine infinie »⁴ qui se donne; la «disponibilité» [Bereitschaft] à l'égard de l'objet;⁵ le «service du sujet rendu à l'objet»;⁶ «une attitude de foi» non pas extérieure à l'acte rationnel de connaître, mais immanent à celui-ci;⁷ la reconnaissance par l'intelligence humaine qu'elle est assumée et enveloppée par la vérité divine sans en être séparée, reconnaissance conduisant à «l'attitude fondamentale de l'abandon de soi».⁸ Or, chacune de ces attitudes convergent vers un unique centre qui est l'obéissance: le «premier acte de pensée» est «un acte de service obéissant».⁹ Voilà pourquoi «la forme *a priori* de la foi dans la certitude du savoir réclame directement et analytiquement une «obéissance du jugement»».¹⁰

Enfin, ce qui est vrai de la connaissance de Dieu en particulier l'est de la connaissance en général, ainsi que Balthasar le montre longuement en traitant des relations entre sujet et objet dans l'acte de connaissance.¹¹ «La vérité propre à la créature consiste beaucoup moins dans la possession de la vérité absolue que dans la disponibilité à la recevoir toujours à nouveau».¹² Le sujet connaissant doit apprendre à nouer vérité immanente et transcendante de toutes choses; or, cette conjugaison requiert non seulement une réceptivité totale à l'égard de l'Idée divine mais un «renoncement à ses jugements propres»¹³ relatifs à l'immanence: par cet accueil-recueillement obéissant, le sujet connaissant se creuse le plus possible en vue de recevoir le don du connu.

¹ TL 1, 53; T 1, 47.

² *Ibidem*. Précisément, il parle de «potentialité active et indifférente à toute vérité [aktiv-indifferente Potenzialität]».

³ GC III.1, 197; H III.2.1, 209. Renvoie en note à Gn 22,12 et Dt 10,12.

⁴ TL 1, 266; T 1, 290.

⁵ *Ibidem*, 267; *ibidem*, 291. Cfr. *ibidem*, 266-268; *ibidem*, 290-292.

⁶ *Ibidem*, 267; *ibidem*, 291. Cfr. *ibidem*, 268-271; *ibidem*, 292-295.

⁷ *Ibidem*, 272; *ibidem*, 296. Cfr. *ibidem*, 271-276; *ibidem*, 295-302.

⁸ *Ibidem*, 279; *ibidem*, 306. Cfr. *ibidem*, 276-279; *ibidem*, 302-306.

⁹ *Ibidem*, 272; *ibidem*, 296.

¹⁰ *Ibidem*, 275; *ibidem*, 301.

¹¹ Cfr. T 1: I.D.

¹² TL 1, 53; T 1, 47.

¹³ TL 1, 62; T 1, 57. Cfr. *ibidem*, 60-62; *ibidem*, 55-57.

Or, cette obéissance se présente sous la forme extrême du dépouillement, de la passivité la plus grande. On pourrait parler d'une kénose noétique qui, de nouveau, précède tout acte et en fonde la possibilité: «pour être, [l'homme] est depuis toujours le Désapproprié au monde [*immer schon der an die Welt Entäuserte ist*]». ¹ Balthasar le prouve à partir de trois données anthropologiques: le corps, les sens, l'esprit (la conscience) ne s'éveillent qu'en étant déjà et d'abord ouverts au monde. Ils accèdent donc à leur être en étant dessaisis d'eux-mêmes. Mais, «en se dépossédant jusqu'au plus profond de lui-même, il [l'homme] rencontre directement, et précisément à ce niveau, tous les autres êtres qui ont là aussi leur fondement». ² Par conséquent, le dépouillement est la condition de possibilité de la connaissance.

3. La connaissance comme obéissance jusqu'à l'extrême

De même que Jésus nous a aimés «jusqu'au bout» (Jn 13,1), de même son obéissance va-t-elle jusqu'à l'extrême. La passivité du connaître est telle que la différence existant entre le *status viator* et l'après-vie semble s'effacer. En effet, l'achèvement de la connaissance comme obéissance-réceptivité se trouve dans le Purgatoire. Suivant la conception originale d'Adrienne von Speyr, Balthasar envisage cet état, non pas comme un acte – par exemple l'œuvre de la volonté se purifiant pour s'accorder à Dieu –, mais comme une réceptivité pure: le Purgatoire est l'accueil du don de la connaissance que Dieu a de moi: «il est la simple remise à la connaissance que Dieu a de lui-même [l'homme en voie de purification]». ³ En effet, le Purgatoire a pour but d'adapter l'homme à Dieu, de le préparer à la communion avec Dieu; comme le péché sépare de Dieu, il faut donc que l'homme en soit émondé. Or, étant offense faite à Dieu, seul celui-ci sait véritablement ce qu'est le péché. Le Purgatoire introduit donc à un regard proprement divin sur la faute. Mais, sur terre, le sujet le mesure à lui-même, l'envisage dans une perspective anthropocentrique, donc erronée. Comme, Balthasar se refuse à toute continuité entre perspective humaine et perspective divine, le Purgatoire consistera en une radicale conversion (un «retournement») ⁴ de regard sur son propre péché: tous les actes seront désormais mesurés à la norme divine. Dès lors, la connaissance devient un pur acquiescement à une lumière venue d'ailleurs. Dès lors, le plus modeste acte de connaissance s'inscrit dans le prolongement de l'acte abyssal par lequel le Christ descend dans la profondeur de sa Passion et *usque ad inferos*: «la disponibilité de l'esprit fini au mystère de l'être – explique Vincent Holzer – va fournir le présupposé métaphysique à l'événement central de la Révélation, l'abandon de Jésus sur la croix, et de la foi, l'archétype christologique de l'obéissance aimante». ⁵

¹ TL II, 252; T II, 210. La traduction «est obligé de se dessaisir de soi à tout moment dans le monde» se promène très loin de l'allemand.

² *Ibidem*

³ *Objektive Mystik*, 345, cité en DD IV, 333; TD IV, 333.

⁴ DD IV, 334; TD IV, 334.

⁵ V. HOLZER, *Philosophie de l'être et statut de la théologie fondamentale*. Hans Urs von Balthasar, «Revista Española de Teología» 65 (2005) 493-514, ici 507.

V. DÉPASSEMENTS INTERNES

L'amour est obéissance et obéissance kénotique. Toutefois, Balthasar ne s'est pas laissé enfermer par ces affirmations si radicales répétées *usque ad nauseam*. Il a lui-même auto-limité son propos. Nous l'avons vu, l'amour n'adopte la forme de l'obéissance que pour la créature et, en Dieu, pour le Fils et l'Esprit; selon l'enseignement de l'Écriture et de la Tradition, le Père, loin d'être celui qui obéit, est celui à qui tous, au ciel et sur la terre, obéissent. Cette limitation dans l'attribution de l'amour ne saurait étonner. L'obéissance n'a d'autre finalité que de creuser l'être pour qu'il accueille le don gracieux qui lui est octroyé: disponibilité rime avec réceptivité. Or, l'être fini présentent un point commun avec le Fils et l'Esprit – restant sauve la distance infinie (*major similitudo*) –, la réceptivité. Tout au contraire, le Père est pure communication donatrice, «amour dans la Source», ainsi que l'affirme le Concile Vatican II.¹

À côté de cette réduction des relations amour-obéissance quant à l'extension, le théologien bâlois a aussi et plus encore borné leur portée quant à la profondeur, la signification. Une étude attentive de la *Trilogie* montre que, à côté de l'obéissance désappropriante, se rencontrent deux autres visages de l'amour comme don de soi: la surabondance ou le surplus et l'enveloppement ou la contenance.² Partons d'un constat qui est aussi une aporie, à mon sens majeure, posée par l'œuvre de Balthasar. Celui-ci élargit l'attribution de la kénose du seul Christ en son incarnation, d'une part à la vie éternelle du Verbe,³ d'autre part aux deux autres Hypostases trinitaires, notamment le Père: il est parlé d'une kénose ou d'une "supra-kénose" (entre guillemets) pour désigner l'acte (propre au Père) de la génération éternelle du Fils, engendrement qui à la fois "inclut" et "dépassé" la kénose économique de l'Incarnation et de la Croix.⁴ Or, l'attribution de la kénose à la première Hypostase tient à au moins trois raisons qui sont autant de traits caractéristiques:

1. La première se prend du côté de l'«objet»: le Père transfère tout, son auto-donation est absolue: «Le Père se donne [*weg gibt*](et *tout* ce qui lui appartient [*und alles Seinige*])». ⁵ Dans ce "tout", il faut entendre: toute sa substance, toute son essence, y compris «le pouvoir de produire l'Esprit»,⁶ et même son exis-

¹ Décret sur l'activité missionnaire de l'Église *Ad gentes*, n° 2 («*ex fontali amore seu caritate Dei Patri profluit*»). Étrangement, Balthasar ne cite jamais ce passage, au moins dans la *Trilogie*.

² Sur ces trois visages de l'amour, cf. IDE, *L'être comme amour*. L'auteur de ces lignes est en train d'achever une thèse de doctorat à la Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Paris qui porte notamment sur ce thème.

³ «Il faut que déjà comme Dieu il [le Fils] soit obéissant [*gehorsam*], et que son obéissance humaine [*Gehorsam*] jusqu'à la mort soit la manifestation d'une obéissance [*Gehorsam*] divine, c'est-à-dire trinitaire» (GC I, 405; HI I, 461), autrement dit du Fils dans sa vie intradivine.

⁴ Cfr. VON BALTHASAR, *Mystère pascal*, Préface de la seconde édition, 10.

⁵ DD III, 303; 305. Souligné dans le texte. Nous verrons au troisième trait que le verbe, où l'on discerne la racine *geben*, introduit, par son préfixe *weg-*, la nuance d'un abandon.

⁶ *Ibidem*.

tence. En négatif, le Père ne garde rien pour lui: «il ne se réserve pas quoi que ce soit de lui-même»;¹ «le Père» n'a pas «gardé pour lui quoi que ce soit»; il «s'est donné intégralement [*totale Übergabe*]».² Or, qui dit kénose dit videment de soi, radicale expropriation. Par conséquent, le Père qui n'a pas voulu se réserver quoi que ce soit de la divinité, qui «a transmis [*übergeben*] au Fils tout ce qui lui est propre, y compris la divinité»,³ aime, se donne de manière kénotique. Par comparaison: «un homme transfère une part infime de lui-même, mais il garde son être-homme [autrement dit sa substance] pour lui».⁴

2. Une autre raison se prend de l'acte même: non seulement le Père donne, mais il est le mouvement (ou plutôt l'événement) même de donation, du don se donnant, il est pure auto-communication: «le geste par lequel le Père exprime toute la divinité et la livre», ce geste, «il ne [le] “pose” pas seulement», «il [l'] “est”»;⁵ «il est la totalité d'existence divine dans ce don même»;⁶ le Père «ne la [la divinité] possède que comme étant donnée».⁷ Désormais, la kénose reflue de l'“objet” (ne rien garder pour soi) au geste d'absolue désappropriation de soi. Le Père n'a pas seulement les mains vides, il n'est que mains vides. Voilà pourquoi Balthasar parle du Père qui «se dépouille», voire du «toujours-déjà[-en-acte-de]-se-dépouiller [*Je-schon-sich-Weggeben*] du Père».⁸

3. Enfin, la kénose se dit de la modalité de l'acte: le don du Père est abandon total de ce qu'il donne au donataire. Le verbe *weggeben* employé ci-dessus pour signifier le don du Père adjoint à la racine *geben* (“donner”) le préfixe *weg-* signifiant l'absence, voire un mouvement d'éloignement (*weggehen* signifie “s'en aller”, “partir”). Par conséquent, le verbe *weggeben* veut dire non seulement “donner”, mais “se dessaisir”, “se défaire”, “se débarrasser”, c'est-à-dire offrir jusqu'à voir disparaître ce qu'on offre. Ce don-abandon permet au Fils de posséder en propre – de s'approprier – la divinité donnée sans réserve par le Père: il «la reçoit non comme un simple prêt, mais en la possédant “substantiellement”».⁹ Et la conséquence en est «la séparation [...] entre le donateur et le don».¹⁰ C'est ainsi que Balthasar ose même parler d'«une “séparation” en Dieu [*“Trennung” Gottes*]»¹¹ et celle-ci est inclusive de toute autre séparation, y compris pécheresse, ainsi que le montre longuement *Die Handlung*.¹² Or, autant le don et la donation sont radicaux, autant l'est la séparation. Voilà pourquoi, une nouvelle fois, le don paternel est kénotique.

Ces trois traits, loin de qualifier une quelconque réceptivité, se rapportent à l'émissivité, à la communication. On le voit donc, si Balthasar attribue la kénose au Père, cela ne tient en rien à son obéissance ou à son accueil d'autre que lui

¹ *Ibidem*, 301; 303.

² *DD IV*, 223; *TD IV*, 221.

³ *TL II*, 147; *T II*, 126.

⁴ *TL III*, 149; *T III*, 145.

⁵ *DD III*, 301; *TD III*, 303.

⁶ *Ibidem*. Souligné dans le texte.

⁷ *TL II*, 147; *T II*, 126.

⁸ *Ibidem*, 149; 127.

⁹ *DD III*, 301; 303.

¹⁰ *TL III*, 218; *T III*, 207: «Dans le don parfait» du Père, «se produit ce qui ultérieurement sera accompli dans tout amour, quelque imparfait qu'il soit: la séparation [...] entre le donateur et le don».

¹¹ *DD III*, 301; 308.

¹² *TD III*: III.C.1.a.

(qui précéderait le Père?), mais tout au contraire à son autodonation qui est à la fois absolue, actuelle (actualisante) et totalement détachée. «À l'Hypostase du Père – écrit Paolo Martinelli –, Balthasar ne se contente pas d'attribuer une "Ur-kénose" mais il la fait coïncider radicalement avec celle-ci, d'une façon telle que celle-ci non seulement n'anéantisse pas le Père mais au contraire que dans cette "autodonation" (*Selbst-hingabe*) réside l'être-Père propre du Père, et sa totale expression». ¹ Autrement dit, la kénose se dit du Père à raison de sa donation (*donum*) alors qu'elle s'attribue au Fils à raison de sa réception (*datum*) – toutes les deux étant proprement divines par leur radicalité sans autre et sans imitation possible par la créature.

De cette conclusion, on doit tirer deux conséquences. Tout d'abord, on s'étonnera de ce que Balthasar, si soucieux de sauver l'irréductibilité des Hypostases divines et donc si sourcilieux vis-à-vis de tout emploi d'un prédicat qu'il leur serait commun – au point que, notamment en *Theologik* II et III, il se refuse à les rassembler dans le pluriel "Personnes"² et donc étend l'interdit du prédicat au sujet de la proposition –, ne prend pas garde qu'en parlant de "kénose trinitaire" et, singulièrement, de kénose du Père à côté de la kénose du Fils, sans même la présence d'une quelconque analogie entre les deux prédications ou l'ajout d'une épithète différenciatrice (par exemple "kénose obéissante" pour le Fils), il enfreint gravement la règle qu'il s'était pourtant lui-même imposée. Mais, et c'est le second point, ce qui apparaît comme une contradiction *in actu signato* est corrigé *in actu exercito* (voilà pourquoi il est permis de parler d'un dépassement interne, c'est-à-dire opéré par Balthasar lui-même): notre auteur a souvent – et de plus en plus souvent au fur et à mesure où avance la lecture de la *Trilogie* – doublé sa méditation sur l'amour comme obéissance kénotique d'une contemplation de l'amour comme auto-communication. Et, ainsi qu'on l'a vu, l'on doit penser cette différence comme celle de la réception et de la donation, avec une primauté ontologique de la seconde sur la première: on ne peut recevoir que ce qui est donné. Ainsi, l'obéissance suppose la fécondité. Cette bipolarité de l'amour peut aussi être reconduite à une autre distinction déjà évoquée, celle de l'activité et de la passivité: la donation (donc la fécondité) est à la réception (donc l'obéissance) ce que l'activité est à la passivité. Balthasar a constamment voulu dépasser ce qui lui apparaissait comme une dichotomie abstraite – et il a fait de même avec d'autres couples primordiaux comme celui de mouvement (*kinésis*) et repos (*stasis*). Mais il est des différences premières et structurantes dont on ne peut se dispenser que dans les déclarations d'intention, sans courir le risque qu'elles ne se réintroduisent d'elles-mêmes de mille manières.

¹ MARTINELLI, *La morte di Cristo*, 347.

² Non seulement Balthasar se refuse à utiliser le collectif "trois" pour désigner le Père, le Fils et l'Esprit-Saint (cf. *TD* II.2: v.A.2: "La personne et la Trinité"), mais je ne suis même pas sûr qu'il emploie l'expression "Personnes divines"; il préfère parler de "trinité des hypostases" (par exemple en *TL* II, 175; *T* II, 148).

res dans l'exposé, avec les effets collatéraux liés au retour anarchique du refoulé – qui n'est, dans le cas de la différence activité-passivité, fécondité-kénose, que partiellement nommé et donc que partiellement conjuré.

Enfin, je ne dirai qu'un mot d'un troisième visage de l'amour¹ qui récuse encore davantage toute tentative de concentration exclusivement kénotique. Nous l'avons vu, la kénose, ainsi que le don en tant qu'abandon introduisent une distance entre le Père et le Fils. En regard, la fécondité suppose la continuité entre la Source et le Récepteur divins. Mais comment s'opère l'unité des deux, surtout quand la distance entre donateur et donataire est infinie et doit être maintenue ouverte? Il se dessine ici un autre aspect du don de soi: l'enveloppement. Celui-ci, exposé ailleurs comme "apudité" ("être-chez") chaleureuse et protectrice, c'est-à-dire comme origine dans l'élément de l'amour, peut, plus radicalement, mais aussi plus abstraitement, s'interpréter, à partir du grand axiome hégélien, énoncé dans l'article de 1801 sur la différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling: «l'absolu est l'identité de l'identité et de la non-identité», de la manière suivante (que nous ne développerons pas plus avant): le Dieu Trinité est l'identité (enveloppante) de l'identité (de l'excès fécond) et de la non-identité (de la kénose).

VI. DÉPASSEMENTS EXTERNES

Balthasar n'a donc pas reconduit l'amour à la seule obéissance, même s'il n'a jamais thématiqué la distinction qui vient d'être ébauchée entre ces trois aspects du don de soi. Il demeure la question de fond relative à cette identification, même si on vient de voir qu'elle ne se prétend pas exhaustive. La passivité-réceptivité de l'obéissance rend-elle compte de l'essence de l'amour? Et comme nous avons vu que Balthasar étendait cette attitude de disponibilité à la connaissance, toute ouverture est-elle reductible à la seule obéissance? Pour répondre à ces deux questions, je ferai appel à d'autres auteurs et donc évaluerai la pensée balthasarienne de l'extérieur. Certes, le théologien suisse les connaît, voire il leur a consacré des ouvrages – mais quel penseur chrétien occidental convoquer que Balthasar n'ait pas lu? –, il n'empêche qu'il les interprète sans en retenir toute l'anthropologie de la réceptivité et de l'amour.

¹ Pour le détail, cfr. IDE, *L'être comme amour*, 276-294. J'ai employé l'article indéfini "un" ("troisième visage"), car cette distinction tripartite ne prétend pas être exhaustive. Pour ne donner qu'un exemple, selon Balthasar, l'amour du Fils se présente comme obéissance kénotique, mais aussi comme action de grâces. Or, autant par la kénose, il se reçoit du Père, autant par l'eucharistie, il se donne (nous retrouvons donc la bipolarité activité-passivité au sein même de l'être du Fils ce qui, soit dit en passant, ne permet pas une attribution-appropriation univoque de ces traits aux Personnes divines); de même, autant l'obéissance se comprend à partir de l'*exitus*, autant l'action de grâces se lit à partir du *reditus*. Par conséquent, ces deux visages de la filialité, plus passif et plus actif, sont irréductibles l'un à l'autre, même si le second s'enracine dans le premier (l'inversion des relations exprimant bien la spécificité de la filiation sur la paternité).

1. Balthasar et Thomas d'Aquin

Commençons par la seconde question. Il est hors de question de comparer ces deux géants de la pensée. Il s'agit simplement ici d'interroger la réduction de toute ouverture radicale à la seule disponibilité obéissante. À côté d'une réflexion sur l'obéissance peut-être plus riche qu'on ne le croit usuellement, l'Aquinat analyse au moins deux réceptivités premières qui lui sont irréductibles.

a) *Convergences inattendues à propos de l'obéissance*

Auparavant, il n'est peut-être pas inutile de montrer brièvement que les points de contact entre saint Thomas et Balthasar sur l'obéissance sont peut-être plus nombreux qu'on ne le croit usuellement. Je n'en retiendrai que trois: le primat de l'obéissance, la désappropriation de soi, l'enracinement de l'obéissance économique dans l'attitude éternelle du Fils ou du moins dans sa divinité.

1. On sait que, chez Balthasar, l'attitude radicale du Fils incarné est la disponibilité obéissante et réceptive au vouloir du Père. Or, pour Thomas, «l'obéissance est la plus grande de toutes les vertus [*Obedientia est maxima virtutum*]»¹ – précisons: parmi les vertus morales.² En effet, «tout bien, quel qu'il soit, est rendu meilleur [*redditur melius*] grâce à l'obéissance».³ Le rapprochement peut être approfondi. Pour l'auteur de la *Trilogie*, l'obéissance fait participer la personne à la mission du Christ et donc à l'universel. Or, Thomas a déjà identifié l'obéissance religieuse à l'universel. Il la compare à l'obéissance à laquelle tout le monde est appelée selon Hé 13,17 et affirme que l'obéissance séculière est à l'obéissance religieuse «comme l'universel au particulier [*sicut universale ad particulare*]». En effet, ceux qui vivent dans le siècle se réservent quelque chose, et accordent quelque chose à Dieu, alors que «ceux qui vivent dans l'état religieux, se donnent entièrement à Dieu, eux et leurs biens [*totaliter se et sua tribuunt Deo*]. Aussi leur obéissance est-elle universelle [*universalis*]».⁴

2. Pour Balthasar, l'obéissance ne se réduit pas à l'acte par laquelle la volonté se laisse mesurer par autre que soi; elle est aussi un acte en quelque sorte privatif de videment de soi ou de désappropriation kénotique. Or, au terme de la *Ila-IIæ*, dans son étude de la vie religieuse dont le cœur est constitué par l'obéissance, Thomas affirme à la fois que celle-ci est une discipline en vue de faire grandir dans l'amour ainsi qu'un repos de l'âme dans l'amour du Christ, et qu'elle est «comme un holocauste par lequel quelqu'un s'offre totalement à Dieu, ses biens et soi-même».⁵ Et, de manière inattendue, dans l'opuscule *De Perfectione Vitæ Spiritualis*, l'Aquinat initie sa discussion relative au vœu d'obéissance par

¹ *II Sent.*, d. 44, q. 2, a. 1, s. c. 2.

² En effet, les vertus théologiques la dépassent en raison de leur objet (cfr. *S. Th.*, 11a-11æ, q. 104, a. 3).

³ *In Ep. ad Philipp.*, cap. 2, lect. 3, n° 74. Dans le même sens et appliqué autant à la vie active qu'à la vie contemplative *In Ioan.*, cap. 11, lect. 1, n° 1473.

⁴ *S. Th.*, 11a-11æ, q. 186, a. 5, ad 1um.

⁵ *Ibidem*, a. 7, c.

un éloge de l'amour comme perte de soi: «Pour vivre la perfection de la charité, il n'est pas seulement nécessaire que l'homme quitte ce qui est extérieur [*exteriora abiciat*], mais aussi qu'il se quitte lui-même [*se ipsum derelinquat*]». ¹

3. Chez Balthasar, l'obéissance du Fils incarné trouve son fondement et sa condition de possibilité dans l'attitude d'absolu accueil du Fils éternel, dans la vie intratrinitaire. De prime abord, pour le théologien médiéval, l'obéissance semble caractériser la seule attitude du Christ en son humanité. ² Pour autant, certains passages de cette œuvre de maturité qu'est le commentaire sur Jean attribuent l'attitude d'obéissance autant à la divinité qu'à l'humanité. ³ Je ne retiendrai qu'un seul passage, significatif. Commentant «je ne puis rien faire de moi-même» (Jn 5,19), Thomas estime que cette parole a trait à «l'origine de son pouvoir». ⁴ Suivant saint Augustin, il distingue deux interprétations: la première rapporte l'origine au Fils de l'homme, autrement dit à l'humanité du Christ, ⁵ la seconde au Fils de Dieu, autrement dit à la divinité du Christ. ⁶ Or, selon cette seconde ligne herméneutique, le Christ rapporte son pouvoir à son Père. Voici comment Thomas argumente: «En effet, son agir et son pouvoir sont son être [*nam suum facere, et suum posse, est suum esse*]; or, son être lui est [donné] par un autre [*esse autem est ei ab alio*], à savoir son Père; et donc, de même qu'il n'est pas par lui-même, de même il ne peut rien faire [*facere*] par lui-même; aussi [dit-il]: "Je ne fais rien par moi-même" (Jn 8,28)». ⁷ Thomas souligne donc une double continuité: entre humanité et divinité du Christ; entre dépendance opérative de la volonté du Fils à l'égard de celle du Père et dépendance entitative de la Personne du Fils à l'égard de celle du Père.

b) Divergences à propos de la connaissance

Quoi qu'il en soit de l'importance, voire de la primauté (relative) de l'obéissance, celle-ci demeure toujours seconde pour le Docteur angélique, car elle est subordonnée à des ouvertures foncières qui lui sont antérieures. La première est l'apérité de l'intelligence à l'être et à la vérité. La thèse est bien connue et d'ailleurs aussi partagée par Balthasar. Il importe simplement de souligner deux points.

Tout d'abord, cette ouverture au *verum* se présente non seulement comme une

¹ *De perf. vitæ spir.*, cap. 11, lignes 1-28, numérotation de la Léonine.

² Cfr. le texte le plus explicite sur le sujet: *S. Th.*, IIIa, q. 30, a. 2. Cfr. aussi le commentaire de Ph 2,8 (*In Ep. ad Philipp.*, cap. 2, l. 2, n° 65).

³ Le professeur Waldstein propose un constat de départ significatif: si l'évangéliste n'utilise jamais de termes appartenant au champ lexical, à la sphère sémantique de l'obéissance (contrairement à Paul), en revanche, Thomas emploie les termes *obedire*, *obedientia* et *obediens* cent-quarante fois dans son commentaire (cfr. M. WALDSTEIN, *The Analogy of Mission and Obedience. A Central Point in the Relation between Theologia and Oikonomia in St. Thomas Aquinas's Commentary on John*, in M. DAUPHINAIS and M. LEVERING (edited by), *Reading John with St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington (DC) 2005, 92-112).

⁴ *In Ioan.*, cap. 5, l. 5, n° 794, (*Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*. [trad. sous la dir. M.-D. PHILIPPE], Tome 1: *Le Prologue. La vie apostolique du Christ*, Le Cerf, Paris 1998, 351).

⁵ Cfr. *ibidem*, n° 795-796.

⁶ Cfr. *ibidem*, n° 797-798.

⁷ *Ibidem*, n° 797, trad. modifiée, 352.

réceptivité mais comme une orientation, un attrait, autrement dit, d'une manière active, dynamique: «on trouve dans l'homme un inclination [*inclinatio*] vers le bien conforme à sa nature d'être raisonnable, qui lui est propre; ainsi a-t-il une inclination naturelle [*naturalem inclinationem*] à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société». ¹ Voilà pourquoi Thomas parle d'un *desiderium veritatis*; c'est d'ailleurs, pour lui, l'un des principaux moteurs de notre recherche de Dieu; voilà aussi pourquoi, selon «une trouvaille du génie de S. Thomas», ² ce désir a pour objet ultime la vision divine. ³ On ne saurait donc réduire l'ouverture à la vérité à la seule réceptivité obéissante et biffer la dimension proprement désidérative. Ce point est d'autant plus significatif que Thomas, lecteur attentif de l'évangile selon saint Jean, à l'instar de Balthasar, l'aborde souvent dans son commentaire johannique. ⁴

Ensuite, cette ouverture à l'être qui hantait Heidegger s'inscrit dans un cadre plus général, celui de la connaissance. Balthasar estimait insuffisante l'approche classique de la connaissance fondée sur la seule intentionnalité et se trouve conduit à la définir comme obéissance, c'est-à-dire disponibilité totale du sujet au service de l'objet. Toutefois, l'argument pourrait se retourner contre lui. Son explication, en effet, ne rend pas compte de la prime ouverture de la capacité de connaissance à la réalité qui s'offre à elle; tout au contraire, elle la présuppose. À juste titre, Balthasar insiste sur le renoncement kénotique à son propre savoir et sur le creusement intérieur permettant au sujet d'entendre la voix divine. En termes techniques, comment rendre compte de la détermination de la puissance cognitive par l'acte qui est lui-même spécifié par son objet? En termes triviaux, comment, avant même de répondre "me voici", l'homme qui obéit entend-il la voix qui l'appelle et reconnaît-il que le son fait sens? Par conséquent, en-deçà de tout acte d'obéissance et constituant sa condition de possibilité, il demeure une très humble adaptation – et plus encore adéquation – du connaissant au connu, relation si humble qu'elle demeure souvent invue et à laquelle Balthasar n'a pas prêté attention.

On peut le dire d'une autre manière. L'acte d'obéissance laisse et requiert entre deux êtres une distance, voire la maintient béante pour éviter toute fusion-confusion. Mais la connaissance demande beaucoup plus. L'un des très grands mérites de la noétique thomasiennne ⁵ est d'avoir résolu la difficile question de

¹ S. Th., Ia-IIæ, q. 94, a. 2.

² S. PINCKAERS, *Le désir naturel de voir Dieu*, «Nova et Vetera», 51 (1976) 256-273, ici 260.

³ Cfr. par exemple, C. G., III, ch. 57, n° 2334.

⁴ Cfr. P.-Y. MAILLARD, *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin. Une lecture de l'In Ioannem à la lumière de ses sources augustinienne*, coll. "Bibliothèque thomiste" n° 53, Vrin, Paris 2001.

⁵ Parmi les plus multiples exposés de cette doctrine chez les disciples de Thomas, j'en extrais trois de valeur, l'un, plus ancien, de J. MARITAIN (*Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, coll. "Bibliothèque française de philosophie", DDB, chap. 2, III, n° 9, Paris 1926², 50-65), deux, plus récents: THOMAS D'AQUIN, *De la Vérité. Question 2: La science en Dieu*, (introd., trad. et comm. de S.-Th. Bonino), Cerf Éditions Universitaires de Fribourg, Paris 1996, 135-166: "Éléments pour une théorie du connaître"; Y. FLOUCAT, *L'intime fécondité de l'intelligence. Le verbe mental selon saint Thomas d'Aquin*, coll. "Croire et savoir" n° 35, Téqui, Paris 2001.

la nature de la connaissance dans la doctrine justement fameuse de l'unité du connaissant et du connu.¹ Ce faisant, Thomas reprenait le cœur même de l'épistémologie aristotélicienne: «L'acte du sensible et celui du sens sont un seul et même acte, mais leur quiddité n'est pas la même».² Tout au contraire, la réinterprétation de la définition scolastique de la connaissance comme *feri aliud inquantum aliud*³ – «devenir l'autre en tant qu'autre» – dans un sens non plus intentionnel mais extatique, desserre le nœud sujet-objet, rendant obscure l'unité nouvelle et intime permise par la connaissance.⁴ Au fond, Balthasar reconduit l'unité de la connaissance à l'unité des volontés, et la réceptivité propre au connaître à la soumission non-aliénante à une volonté étrangère à la sienne. Or, justement Thomas hiérarchisait *verum* et *bonum*,⁵ ainsi que l'intelligence et la volonté,⁶ au nom de la plus profonde simplicité, autrement dit de la plus grande unité de la puissance ou de l'acte avec son *objectum*.⁷

c) Divergences à propos de l'amour⁸

L'unité et la réceptivité obéissante ne s'étayaient pas seulement sur l'unité plus radicale opérée par la connaissance et sur l'inclination plus originaire au vrai, mais elles présupposent, sans faire nombre, l'attraction du bien qui suscite l'amour. Là encore, il s'agit à la fois d'une nouvelle ouverture, irréductible à l'obéissance, et d'un attrait.

L'amour est, pour Balthasar, don de soi et le don de soi réceptivité, obéissance la plus abandonnée possible au vouloir divin. Mais comment être assuré que cet

¹ Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 1, etc. Cfr. H.-D. SIMONIN, *L'identité de l'intellect et de l'intelligible dans l'acte d'intellection*, «*Angelicum*» 7 (1930) 218-248.

² ARISTOTE, *De l'âme*, L. III, ch. 2, 425 b 25-26, trad. Jean Tricot, coll. "Bibliothèque des textes philosophiques", Vrin, Paris 1972², 154. Cfr. ch. 4, 430 a 3-4; ch. 5, 430 a 14-15; chap. 8, 431 b 21. Cfr. aussi *Métaphysiques*, L. XII, ch. 9, 1075 a 3-5.

³ Cette formule célèbre est inspirée de J. DE SAINT-THOMAS (*Cursus theologicus*. In *Iam*, disp. 16, a. 1).

⁴ Cfr. H.-D. SIMONIN, *La notion d'intention* dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*» 19 (1930) 445-463; A. HAYEN, *L'intentionnel selon saint Thomas*, DDB, Paris 1954²; J.-L. SOLÈRE, *La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin*, «*Philosophie*» 24 (1989) 13-36.

⁵ Cfr. *S. Th.*, Ia, q. 16, a. 4, c.; *De Ver.*, q. 21, a. 3; etc.

⁶ Cfr. *ibidem*, q. 82, a. 3; *De Ver.*, q. 22, a. 11; etc.

⁷ On pourrait encore envisager la comparaison sous un autre angle. On le sait, la noétique aristotélico-thomassienne fait de l'immatérialité la condition ontologique de possibilité du savoir (cfr., par exemple, B. HUBERT, *Immatérialité, intentionnalité et immanence du connaître*, «*Nova et Vetera*» 67 [1992] 24-47), au point qu'on a pu dire qu'il y a une correspondance rigoureuse entre connaissance et immatérialité (J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, in J. et R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, Fribourg Suisse, Ed. Universitaires, 15 volumes, tome IV (1929-1932), Saint-Paul, Paris 1983, 465): «Une chose est connaissable dans la mesure où elle est séparée [*separatur*] de la matière» (*De Ver.*, q. 2, a. 2, c.). Or, justement, la question des relations matière-esprit n'est presque jamais abordée frontalement par Balthasar (référence presque unique: *TD* II.2: II.C.2.b): traiter de la connaissance sous l'angle de l'obéissance permet d'éviter le sujet. Mais, une nouvelle fois, ce que l'épistémologie balthasarienne gagne en concrétude dialogante, elle le perd en capacité à rendre compte de l'unité.

⁸ Cfr., sur ce sujet, l'importante confrontation (avec laquelle nous divergeons) proposée par D. C. SCHINDLER, *Towards a Non-Possessive Concept of Knowledge: on the Relation Between Reason and Love in Aquinas and Balthasar*, «*Modern Theology*» 22 (2006) n° 4, 577-607.

arrachement à soi ne fait pas violence, que cette théonomie n'est pas aliénante, que le vouloir différent, étranger ainsi hébergé n'est pas une destruction de la puissance volitive et amative en son être même? A trop souligner la rupture entre les deux volontés, divine et humaine, à n'accorder d'initiative qu'à la condescendance de la première, on manque la nécessaire continuité qui met la seconde en mouvement.

Or, telle est la réponse que Thomas apporte à la question de l'essence de l'amour. Comme toute passion,¹ il est passivité et cette passivité dit une précedence de l'objet – en ce sens, il se trouve ici un point commun trop inaperçu avec Balthasar; mais l'Aquinat va plus loin en montrant que l'objet n'émeut et donc ne meut qu'à raison du bien qu'il présente à la puissance affective, au sujet aimant – ce qui introduit une continuité dynamique. Et à celui qui objecterait que si tout amour est recherche de bien, donc de son bien, il doit être suspecté d'égoïsme, rappelons – sans pour autant entrer dans la vaste querelle de l'amour pur – que Thomas à la fois oppose *amor concupiscentiæ* (qui correspond à l'amour égoïste ou captatif) et *amor amicitiae* (qui correspond à l'amour oblatif) tout en honorant la mêmeté, puisqu'il fonde son propos sur la métaphysique de l'acte et de la puissance:² le premier type d'amour est relation de puissance à acte – donc instrumentalise l'autre en en faisant un moyen d'achèvement personnel – et le second relation d'acte à acte – qui porte donc le sujet aimant constitué dans son intégrité achevée vers l'autre pour l'autre. Ce qui est vrai de l'amour-passion l'est aussi de l'amour-volonté, ce dont il a déjà été question et ce qui va apparaître encore davantage désormais.

De même, une analyse de l'amour opérée exclusivement à partir du don de soi ne rend pas compte de ce présupposé selon lequel le sujet spirituel choisit de se donner plus que de se garder. Avant même toute spécification par une volonté autre, l'exercice même de la liberté qui décide de se donner doit, d'une manière ou d'une autre, y avoir discerné quelque bien. A l'instar de la connaissance, quoique différemment, la volonté ne peut s'ébranler que si elle est déjà ouverte à ce qui l'attire. Si angoissante soit la volonté du Père, le Christ ne marcherait pas vers son Heure, s'il n'en faisait pas sa nourriture et ses délices depuis son entrée dans le monde. Or, l'analyse thomasienne de souligne cette nécessaire continuité entre la volonté et ce qu'elle reçoit, en l'occurrence sous forme d'attrait d'un bien. Celui-ci se présente non seulement comme ce à quoi je suis ouvert, mais ce vers quoi je suis incliné. En effet, suivant, là encore, la leçon d'Aristote – «Le bien est ce à quoi toutes choses tendent», est-il dit au seuil de l'*Éthique à Nicomaque*³ –, Thomas d'Aquin montre que *bonum* dit *perfectum* et, à

¹ Cfr. *S. Th.*, 1a-11æ, q. 26, a. 2. Sur une bibliographie immense, isolons, non sans arbitraire, H.-D. SIMONIN, *La primauté de l'amour dans la doctrine de S. Thomas*, «Vie spirituelle. Supplément» 53 (1937) 129-143; B. J. DIGGS, *Love and Being. An Investigation into the Metaphysics of St Thomas Aquinas*, S. F. Vanni, New York 1947.

² Cfr. *ibidem*, q. 27, a. 3.

³ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, L. I, ch. 1, 1094 a 3, trad. Jean Tricot, coll. "Bibliothèque des textes philosophiques", Vrin, Paris 1972³, 32.

ce titre, est désirable.¹ Quoi qu'il en soit de l'hétérogénéité de ce que l'obéissance commande à la volonté, elle s'inscrit toujours sur un fond minimal de bonté désirable et achevante. C'est ainsi que Jean-Louis Souletie critique l'identification balthasarienne de l'amour et de la kénose, au nom même de la conception thomasienne de 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».²

2. Balthasar et la "petite Thérèse"³

Après avoir fondé l'ouverture de l'obéissance sur celles du vrai et du bien et, ce faisant, élargi la réceptivité fontale de l'homme, il nous faut interroger la conception-même de l'obéissance, en l'occurrence, la disjonction introduite par Balthasar entre celle-ci et le désir-dynamisme. En vue de réconcilier les deux attitudes, je ferai appel à la théologie spirituelle proposée par le Docteur de l'Église Thérèse de Lisieux.

a) Une spiritualité de l'obéissance

De prime abord, l'accord entre le théologien Balthasar et la mystique carmélitaine est total: l'écrit fameux que le premier a consacré à la seconde – ouvrage qui a d'ailleurs beaucoup favorisé la reconnaissance de la place que Thérèse pouvait et devait tenir dans la réflexion théologique – a longuement souligné la place de l'obéissance dans la vie puis dans la mission doctrinale de la Carmélite⁴ et son identification à l'amour: «l'obéissance et l'amour [...] sont [...] un»;⁵ «pauvreté, obéissance, virginité [...], plus encore que des voies et des moyens, sont pour Thérèse l'amour lui-même, sa pure expression, et sa présentation vivante et parfaite».⁶ En effet, à l'instar d'Ignace ou de Balthasar, Thérèse souligne l'importance essentielle de la disponibilité obéissante dans l'attitude d'amour. Quelques notes suffiront car ce point est bien connu.

¹ Cfr. S. Th., 1a, q. 5, a. 1. Cfr. J. PIEPER, *Die Wirklichkeit und das Gute*, Kösel Verlag, München 1949.

² J.-L. SOULETIE, "Raison esthétique" et herméneutique christologique chez Balthasar, «Nouvelle revue théologique» 127/1 (janvier-mars 2005) 18-35, ici 26. Renvoie à S. Th., 1a, q. 27, a. 3, ad 3um et *ibidem*, 1a-IIae, q. 26, a. 3.

³ «On lui demandait quel nom on devrait la prier quand elle serait au ciel. "Vous m'appellerez petite Thérèse", répondit-elle humblement» (SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Derniers entretiens. Œuvres complètes [Textes et Dernières Paroles]*), Le Cerf et DDB, Paris 1992, 1191. Souligné dans le texte. Toutes les citations de Thérèse et toutes les abréviations seront empruntées à cette éd. critique en un volume).

⁴ Cfr. H.-U. VON BALTHASAR, *Thérèse de Lisieux. Histoire d'une mission*, trad. Robert Givord, Médiaspaul, Paris 1972, cfr. respectivement les 2^e et 3^e parties, notamment le chap. 9: "Indifférence", 238-254. L'exposé qui suivra s'inspirera directement de l'œuvre de Thérèse de Lisieux.

⁵ «Dans le rapport au père, qu'elle n'a jamais craint, ne fût-ce qu'un instant, elle apprend que l'obéissance et l'amour sont liés sans problème, et au fond ne sont même qu'un» (*ibidem*, 92).

⁶ *Ibidem*, 129.

D'abord, de manière générale, la vie de la carmélite Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face se caractérise par une profonde soumission obéissante. De nombreux témoignages des deux *Procès* l'attestent. Cette obéissance s'exerce non seulement vis-à-vis de la Mère Supérieure – voire des autres sœurs –, mais encore, d'une manière de plus en plus profonde et permanente, à l'égard de l'Esprit-Saint. La science spirituelle de Thérèse de l'Enfant-Jésus peut même s'interpréter, selon un de ses lecteurs les plus autorisés, comme «une science d'utilisation des dons du Saint Esprit. On ne saurait l'oublier en étudiant leurs écrits sans en méconnaître le but et en fausser les perspectives». ¹ Or, Thérèse voit dans cette docilité habituelle le cœur et la perfection même de l'amour. L'obéissance est soumission amoureuse à l'autorité.

Par ailleurs, cette attitude d'obéissance s'inscrit dans le cadre plus général d'une attitude de suprême réceptivité – ou, dans les termes de Thérèse, de “totale pauvreté”. Loin d'être latérale, cette réceptivité constitue l'essence du mouvement d'abandon. Deux images la résument. La première est la parabole du petit oiseau développée par le *Manuscrit B*. ² La seconde est celle, tout aussi connue, des “mains vides”. Résumons la seconde: «Au soir de cette vie – écrite dans l'Acte d'offrande à l'Amour Miséricordieux –, je paraîtrai devant vous les mains vides». ³ Or, cet acte d'offrande est un mouvement d'amour qui couvre même les actes les plus simples: «Tout ce que je fais, les mouvements, les regards, tout, depuis mon offrande, c'est par amour». ⁴ Et le moyen de cette réceptivité réside dans le consentement paisible à la petitesse. Thérèse joint même un moment les trois qualités essentielles qui sont de quasi-synonymes lorsqu'elle qualifie le petit oiseau de «*pauvre petit être faible*». ⁵ Petitesse, faiblesse et pauvreté sont, pour et chez Thérèse, de vraies qualités, des vertus évangéliques, car elles creusent la capacité à pouvoir accueillir davantage le don de Dieu, en l'occurrence l'amour qu'il veut déverser dans l'âme.

Enfin, Thérèse semble situer l'obéissance plus haut que le désir. Décisive, à ce sujet, est la lettre que Thérèse rédige pour sa marraine le 17 septembre 1896. Sœur Marie du Sacré Cœur vient de lire le *Manuscrit B* et, dans un billet, elle écrit qu'elle éprouve de la tristesse face aux «désirs extraordinaires du martyre» qui soulèvent Thérèse. La lettre de celle-ci constitue une mise au point importante, distinguant entre d'un côté ses “désirs du martyr” et de l'autre, sa “confiance illimitée”, son “*espérance aveugle*” en “*sa miséricorde*”; or, ce ne sont pas les désirs, si grands soient-ils qui «me donnent la confiance illimitée que je sens en mon cœur», mais «*aimer ma petitesse et ma pauvreté*». Voilà pourquoi

¹ Père Marie-Eugène DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, Éd. du Carmel, Venasque 1988², 321.

² Cfr. *Ms B 4 v°* et 5, 229-232.

³ *Pri 6*, 963. Cfr. C. DE MESSTER, *Les mains vides. Le message de Thérèse de Lisieux*, Le Cerf, Paris 1988². Et l'on sait que, sur ce point, Thérèse fait progresser la doctrine de Thérèse d'Avila qui, elle, demandait «côute que côute» au Seigneur de ne pas «paraître devant vous les mains vides, puisque vous devez mesurer le salaire sur les œuvres» (*Vie par elle-même*, chap. XXI; cfr. *LT 99*, 402).

⁴ *CJ 8.8.2*, 1085.

⁵ *Ms B 5 r°*, 230. Souligné dans le texte.

Thérèse peut conclure que ces désirs “ne sont rien” et, plus exactement «sont une *consolation*» alors que l’abandon confiant est son «seul trésor». ¹ Un peu plus loin, Thérèse ajoute même que moins l’on a de désir – «plus on est faible, sans désirs, ni vertus» – et mieux cela dispose à la confiance: «C’est la confiance et rien que la confiance qui doit nous conduire à l’Amour». ²

b) Une intégration de l’obéissance dans le désir

Si Thérèse fonde sa vie sur l’obéissance, elle n’en nie pas pour autant la place du désir. Plus encore, elle accorde à celui-ci une place tout aussi centrale. On peut même affirmer qu’elle vit – et met en mots – leur intime connexion.

1. Tout d’abord, de manière générale et quantitative, ³ donc encore extérieure, le vocabulaire de l’attrait prend une place importante chez la sainte de Lisieux. Il présente même une richesse inattendue. ⁴ Tout proche du champ du désir se trouve celui de la demande qui, lui non plus, ne manque pas de générosité. ⁵ En regard, le lexique de l’obéissance est singulièrement pauvre. ⁶ Enfin, mais com-

¹ LT 197 r^o (17 septembre 1896), 552. Souligné dans le texte.

² LT 197 r^o (17 septembre 1896), 552 et 553.

³ Pour les fréquences, je me fonde sur l’ouvrage intitulé *Les mots de Sainte Thérèse de l’Enfant-Jésus et de la Sainte-Face. Concordance générale, établie par Sœur Geneviève, Sœur Cécile, Jacques Longchamp, Le Cerf, Paris 1996*. Même ce travail minutieux n’est pas complet (cfr. L. DE SAINT CHAMAS, *Sainte Thérèse de l’Enfant-Jésus. Dieu à l’œuvre*, Éd. du Carmel, Venasque 1998).

⁴ Voici les termes principaux: “affamé” (2 fois et toujours dans le sens de *attiré spirituellement*); “altéré” (5 fois et toujours dans le sens de *attiré spirituellement*); “ambition” (4 fois et toujours dans le sens de *désir spirituel*); “ambitionner” (qui est uniquement employé dans le sens de *désirer spirituellement*: 5 fois); “ardent” (33 fois dont 31 dans le sens de *empli de désir spirituel*); “ardeur” (24 fois dont 22 dans le sens de *désir spirituel*); “aspiration” (28 fois et toujours dans le sens de *désir spirituellement*); “aspirer” (17 fois et toujours dans le sens de *désirer spirituellement*); “attirer” (65 fois dont 22 pour le seul Ms C); “attrait” (14 fois); “brûler” (48 fois dont 3 fois explicitement accompagnés du terme “désir”); “captiver” (8 fois); “charme” (57 fois); “charmer” (52 fois); “convoiter” (2 fois); “désir” (211 fois); “désirer” (184 fois); “envie” (33 fois); “envier” (22 fois); “faim” (9 fois); “goût” (17 fois dont 2 pour “avant-goût du Ciel”); “goûter” (35 fois dont 32 dans le sens de *savourer surnaturellement*); “incliner” (2 fois); “inclination” (15 fois); “passion” (15 fois dont 3 dans le sens de *désir*); “séduire” (7 fois); “soif” (qui est uniquement employé dans le sens de *désir* comme dans l’expression “soif des âmes”: 34 fois); “souhait” (16 fois); “souhaiter” (40 fois); “soupir” (qui est uniquement employé dans le sens de *désir*: 25 fois); “soupirer” (qui est uniquement employé dans le sens de *désirer*: 15 fois).

⁵ Voici les termes principaux: “agrée” (3 fois, dont 1 appliquée à Dieu); “chercher” (122 fois); “exaucer” (50 fois, toutes appliquées à Dieu); “imploration” (1 fois); “implorer” (6 fois, toutes appliquées à Dieu); “instamment” (2 fois); “instance” (4 fois); “mendiant” (8 fois, dont 4 appliquées à Dieu); “mendier” (11 fois, dont 7 appliquées à Dieu); “recherche” (6 fois); “rechercher” (28 fois); “réclamer” (37 fois); “redemander” (2 fois); “solliciter” (10 fois); “suppliant” (3 fois); “supplier” (62 fois). Il est intéressant de noter que les termes “exigence” et “exiger”, “insister” et “insistance”, ne se retrouvent pas sous la plume de Thérèse. Enfin, quelques mots font davantage partie du vocabulaire phénoménologique accompagnant le désir: “adresser” (42 fois); “appel” (qui est uniquement employé dans le sens de *vocation divine*: 21 fois); “appeler” (108 fois, mais dont 47 désignent l’*appel divin*); “répondre” (92 fois); “réponse” (24 fois).

⁶ Voici les termes principaux: “docile” (2 fois, appliqués à Dieu); “écouter” (90 fois dont 10 fois dans le sens d’obéir); “esclave” (4 fois, dont 3 fois dans le sens de “servante”); “mort” (81 fois dont 1 fois au sens de mort à soi-même); “obéir” (37 fois), “obéissance” (19 fois); “observer” (8 fois dont 4 dans le sens d’obéir); “plier” (5 fois dont 4 dans le sens symbolique d’obéir); “servir” (128 fois); “serviteur” (16 fois); “soumettre” (17 fois); “suivre” (122 fois dont une centaine de fois dans le sens d’obéir).

ment s'en étonner?, le vocabulaire de l'amour est richement représenté, qualitativement et, plus encore, quantitativement.¹

2. Passant au contenu de sens, on constate que Thérèse corrèle étroitement le désir qui l'habite et l'accueil obéissant de la volonté divine. S'inscrivant dans le sillage de la grande tradition carmélitaine tout en faisant appel à son expérience, elle énonce cette relation de la manière suivante : Dieu fait précéder ses dons d'un désir de la personne. Cette assertion se retrouve à pas moins de dix reprises.² Malgré la constance de leur contenu, les formulations principales évoluent légèrement et significativement. La première mention – dans l'Offrande comme Victime d'Holocauste à l'Amour Miséricordieux – est générale : «plus vous voulez donner, plus vous faites désirer».³ Les trois mentions suivantes, tirées du Manuscrit A, approprient cette formule universelle, soit à titre personnel – «*jamais* Il ne m'a fait désirer quelque chose sans me le donner»;⁴ «Il ne m'inspirerait pas les désirs que je ressens, s'Il ne voulait les combler»⁵ – soit à une personne à qui elle s'adresse – «le Bon Dieu ne vous donnerait pas le désir d'être POSSÉDÉE de Lui, de son Amour Miséricordieux s'il ne vous réservait cette faveur... ou plutôt il vous l'a déjà faite».⁶ Puis, après une formule là encore neutre – «les plus petits événements de notre vie sont conduits par Dieu, c'est Lui qui nous fait désirer et qui comble nos désirs»⁷ –, Thérèse précise l'expression en notant que le désir, s'il demeure, vient de Dieu même : «toujours il m'a donné ce que j'ai désiré ou plutôt il m'a fait désirer ce qu'il voulait me donner».⁸ On aura noté ce fait étonnant : Thérèse elle-même se corrige ou plutôt se précise devant son lecteur. Les deux formulations suivantes, presque identiques et rédigées le même jour, s'inscrivent dans le prolongement des précédentes : «Il m'a toujours fait désirer ce qu'il voulait me donner»;⁹ «Le bon Dieu m'a toujours fait désirer ce qu'il voulait me donner».¹⁰ Enfin les deux derniers énoncés, elles aussi contemporai-

Je n'ai pas pris en compte (aux deux sens du terme) un terme bien thérésien dont le sens peut appartenir au vocabulaire de l'abandon : "rien" (327 fois).

¹ Voici les termes principaux : "affection" (53 fois); "affectueux" (4 fois); "aimant" (6 fois); "aimer", hors "aimer mieux" (704 fois); "ami" (79 fois); "amitié" (5 fois); "amour" (756 fois); "amoureux" (7 fois); "s'attacher à" (24 fois); "bien-aimé" (125 fois); "chérir" (26 fois); "fervent" (6 fois); "ferveur" (16 fois); "flamme" (49 fois dont 42 dans le sens de l'amour); "feu" (80 fois dont 37 dans le sens de l'amour); "intérêt" (13 fois dont 2 dans le sens de l'amour); "intimité" (4 fois); "liens" (25 fois, tous dans le sens de l'amour); "sympathie" (2 fois); "sympathique" (2 fois); "tendre" (51 fois); "tendrement" (14 fois); "tendresse" (112 fois). Je n'ai pas convoqué les mots "ardent" et "ardeur" déjà pris en considération lors de l'analyse lexicale du désir.

² Je fais ici appel aux seules expressions employant le terme "désir". Bien évidemment, Thérèse en parle aussi indirectement à travers des mots voisins comme "attente". Voici par exemple une occurrence qui corrèle étroitement les deux thématiques du don et de l'attente : «Une seule attente fait battre mon cœur, c'est l'amour que je recevrai et celui que je pourrai donner» (CJ 13.7.17, 1042).

³ Pri 6 (9 juin 1895), 963.

⁴ Ms A 71 r^o (approximativement octobre 1895), 190. Souligné dans le texte.

⁵ Ms A 84 v^o (approximativement décembre 1895), 213.

⁶ LT 197 v^o (17 septembre 1896), 553. Souligné dans le texte.

⁷ LT 201 (1^{er} novembre 1896).

⁸ Ms C 31 r^o (juillet 1897), 277.

⁹ LT 253 (13 juillet 1897), 608.

¹⁰ DE, CJ 13.7.15 (13 juillet 1897), 1041.

nes, appliquent la formulation à un objet particulier, en l'occurrence eschatologique: «Le bon Dieu ne me donnerait pas ce désir de faire du bien sur la terre après ma mort, s'il ne voulait pas le réaliser»;¹ «Oh? quand je serai au Ciel, je ferai beaucoup de choses, *de grandes choses*... il est impossible que ce ne soit pas le bon Dieu qui me donne lui-même ce désir, *je suis sûre qu'il m'exaucera!*».² Cette dernière formulation conjugue les deux thèmes ci-dessus: l'objet déterminé et la source divine du désir.³

Focalisons-nous sur la seule question de la relation et, plus encore, de la proportion entre don divin et désir. Thérèse évite une double erreur d'interprétation. La première estime que le don divin n'est préparé ni anticipé par aucun désir (telle est la position que défend Balthasar); or, cet effacement de toute aspiration est contraire à l'expérience constante de Thérèse. Symétriquement, la seconde herméneutique affirme que le désir précède toujours le don (c'est la posture que condamne Balthasar); mais Thérèse sait tout autant que désir humain ne peut mesurer le don de Dieu qui est constante surprise.⁴ Comment conjure-t-elle ces deux erreurs? Puisque le premier schème est à un temps (le don divin *sans* le désir humain) et le second à deux temps (le désir humain *avant* le don divin), la seule solution est d'introduire un troisième temps: le don de Dieu (qui fait désirer); le désir humain; le don de Dieu (qui est désiré). Le premier moment répond à l'accusation d'offusquer la nouveauté, le second à celle d'irriter la nature humaine, le troisième correspond à l'intention, à la mission transcendante. Mais comment différencier le premier don (qui est aussi le premier moment) du second (qui constitue le troisième moment)? Si la cause est chaque fois divine, la finalité diffère: le premier don permet à l'âme de s'y préparer, donc se situe du côté de la réceptivité et de l'origine, le second don, lui se tient du côté de l'émissivité et de la finalité: le premier don est la condition de possibilité du second, alors que le second est la raison d'être du premier. Dès lors, alpha et oméga, principe et terme, Dieu divinise de part en part l'œuvre de l'homme tout en respectant, plus, en rehaussant, son autonomie. Et ici, la consistance humaine n'est pas d'abord celle de la liberté ou de la raison, mais

¹ DE, CJ 18.7.1 (18 juillet 1897), 1051.

² DE, Autres paroles, de Sœur Marie de l'Eucharistie, 18.7 (18 juillet 1897), 1183. Souligné dans le texte.

³ Il est possible d'observer un ordre, voire un progrès, entre les dix énoncés: du côté du sujet (de l'universel au "je" et au "vous" humain); du côté de la cause (d'indéterminée à la cause expressément divine); du côté de l'objet (d'indéterminé à déterminé, en l'occurrence dans l'ordre eschatologique: "faire du bien sur la terre").

⁴ Thérèse a bien conscience que si elle obtient ce qu'elle désire et si ce qu'elle désire l'achève, seul Dieu maîtrise le moment de cette réalisation. Un exemple parmi beaucoup est celui de son entrée au Carmel: on sait combien la date fut non seulement ajournée mais ignorée d'elle, remise entre les mains d'autorité sur lesquelles, après être allée jusqu'à demander au pape, Thérèse n'avait aucune prise. Or, voilà comment elle interprète ce retard: «Ainsi Jésus agit-Il envers sa petite Thérèse: après l'avoir *longuement* éprouvée, Il combla tous les désir de son cœur...» (Ms A 67 v°, 183. Souligné dans le texte). La rupture concerne donc non pas le désir mais le *temps* du désir – pour parler comme Denis Vasse –, c'est-à-dire le *kairos* de son actualisation.

celle de l'affectivité, en l'occurrence désirante. En (se) "faisant désirer", Jésus divinise le désir lui-même, le sanctifie et ôte tout risque de réduction de la nouveauté. Pour autant, le désir s'étend, s'élargit jusqu'à l'irruption de la plus inouïe des nouveautés, celle concernant la vie éternelle – précisément, le «désir de faire du bien sur la terre après ma mort».¹

On peut encore préciser. Les moments du même et du différent ne s'équiparent pas. Dieu comble et achève le désir de Thérèse et celle-ci ne se trompe pas en Le désirant, ni Dieu en lui faisant désirer ce qu'il veut lui donner. Mais Dieu n'est pas seulement le terme (au sens de *causa finalis*) du désir, il est aussi la cause (au sens de *causa efficiens*) de sa concrétisation, de sorte qu'il lui appartient à lui et à lui seul de mener le *desiderium* à son terme. Donc, l'âme expérimente une continuité au point de départ, et le hiatus s'introduit dans la tension vers le point d'achèvement. Dit autrement, le moment de la rupture s'inscrit sur fond de continuité. Dans les termes de l'analogie chers à Balthasar (qui, rappelons-le, envisage toujours l'*analogia realis* comme similitude d'éléments réels par ailleurs dissemblables), il existe une *analogia desiderii* entre le désir maîtrisé des dons créés, même s'ils sont gratuits et surprenants, et le désir des dons incréés qui, lui, échappe à toute mesure humaine.

Il est donc possible, à partir des propos de Thérèse, d'intégrer le concept balthasarien d'obéissance sans pour autant nier le primat du désir. Reprenons l'exemple de l'entrée au Carmel. On souligne souvent et à juste titre, combien Thérèse la désire ardemment et le plus tôt possible. Pour autant, aperçoit-on assez combien, pendant cette période, elle multiplie les actes d'obéissance: suivant l'avis de sa sœur Pauline, Mère Agnès de Jésus, elle écrit "aussitôt" à l'évêque; puis elle renonce à écrire lorsque cette même sœur lui conseille de ne plus envoyer de lettre à Mgr. Hugonin, évêque de Bayeux: «j'obéis aussitôt, car j'étais sûre que c'était le meilleur moyen de ne pas me tromper». De plus, intérieurement, Thérèse vit cette période dans une attitude de total abandon: «Je m'abandonnai totalement»,² c'est-à-dire d'espérance qui, dans son vocabulaire, est souvent équivalente à la foi. En effet, elle ne cesse d'affirmer que l'ajournement *sine die* de l'autorisation fut une épreuve de la foi: «chaque matin amenant une nouvelle déception qui cependant n'ébranlait pas [ma] foi»; «cette épreuve fut bien grande pour ma foi»; il «me fait comprendre qu'à ceux dont la foi égale un grain de sénévé, il accorde des miracles»; «il ne fait pas de miracles avant d'avoir éprouvé leur foi».³ Enfin, si Thérèse ne se révolte en rien, elle ne vit pas non plus cette période d'attente passivement. Au contraire, «je demandais à

¹ Enfin, à qui objecterait que cette théologie du désir relève d'une problématique régressive, on répondra que les dix formules, d'apparition tardive, datent de la maturité thérésienne: elles ont toutes été écrites ou prononcées dans les vingt-huit derniers mois de sa vie (entre le 9 juin 1895 et le 18 juillet 1897), lorsque la Carmélitaine est en possession de sa petite voie et désormais installée dans un total abandon entre les mains de Dieu.

² Ms A 66 r^o, 182.

³ Toutes ces paroles sont tirées du seul folio Ms A 67 v^o, 183.

Jésus de briser mes liens»; or, les liens sont autant d'attaches aux créatures détournant du seul Bien, donc empêchant l'obéissance. Tout indique que Thérèse vécut ce moment de renoncement dans une attitude de profonde obéissance. La doctrine thérésienne du désir l'entrelace donc à l'obéissance, réintégrant le hiatus introduit par celle-ci dans l'élan continuiste de celui-là.

c) *Une fondation de l'obéissance dans la contemplation*

Enfin, l'attitude thérésienne de réceptivité obéissante est précédée par la contemplation. L'on sait combien le charisme carmélitain place celle-ci au cœur de la vie spirituelle;¹ en ce sens, Thérèse s'inscrit dans cette tradition.² La parabole du petit oiseau évoquée ci-dessus souligne aussi l'importance de la vision: s'il «n'est pas en son *petit* pouvoir» de «s'envoler», «il veut rester à fixer son Divin Soleil». Et quand il se «trouve assailli par la tempête», son «bonheur [est] pour lui de rester là quand même, de fixer l'invisible lumière qui se dérobe à sa foi!!!».³

Mais il est ici affirmé autre chose. Nous retrouvons l'intuition thomasienne selon laquelle la connaissance précède l'appétit, la réceptivité du sens et de l'intelligence fonde la réceptivité de l'affectivité sensible et volontaire. Bien évidemment, la Carmélite de Lisieux n'emploie pas ce vocabulaire; mais elle déchiffre les relations entre obéissance et contemplation à partir de la dynamique donation-réception. Précisément, Thérèse adopte cette attitude de réceptivité parce qu'elle a d'abord contemplé en Dieu celui dont toute la joie est de donner et de se donner. Plus encore, Thérèse comprend que la plus grande tristesse de Dieu est de ne pas être reçu autant qu'il voudrait se donner. Or, cette prise de conscience surgit avec une force singulière à deux moments clés de sa vie. Le premier épisode, bien que se déroulant en juillet 1887 selon les *Novissima verba*, est consécutif à la grâce de Noël 1886 et raconté juste après celle-ci. Thérèse tombe sur une image du Christ en Croix: «je fus frappée par le sang qui tombait d'une de ses mains Divines, j'éprouvai une grande peine en pensant que ce sang tombait à terre sans que personne ne s'empresse de le recueillir, et je résolus de me tenir en esprit au pied de la Croix pour recevoir la Divine rosée».⁴ Le second est formulé dans l'Acte d'Offrande du 9 juin 1895: «O mon Dieu? votre Amour méprisé va-t-il *rester en* votre Cœur? [...] il me semble que vous seriez heureux de ne point *comprimer* les flots d'infinies tendresses qui sont en vous».⁵ De fait, c'est parce qu'elle contemple Jésus aimer que Thérèse rend «Amour pour Amour».⁶

¹ Cfr., par exemple, père MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, III^e partie: "Contemplation et vie mystique", 293-481.

² On notera l'importance quantitative du vocabulaire de la connaissance et surtout de la vision chez Thérèse: "Connaissance" (10 fois); "Connaître" (172 fois); "Regard" (152 fois); "Regarder" (213 fois); "Savoir" (738 fois); "Science" (23 fois); "Vision" (6 fois); "Voir" (922 fois). Sans parler du vocabulaire de l'expérience comme "Sentir".

³ Ms B 5 r^o, 229 et 230. Souligné dans le texte.

⁵ Ms A 84 r^o, 212. C'est moi qui souligne.

⁴ Ms A 46 v^o, 143.

⁶ Ms B 4 r^o, 227.

Par conséquent, l'attitude thérésienne de réceptivité obéissante se trouve incluse avec un rare équilibre dans une anthropologie qui prend en compte l'ouverture cognitive et l'émissivité désidérative, affective.

VII. CONCLUSION

On pourrait objecter à ces dernières critiques leur extériorité: si Balthasar aime et admire Thomas d'Aquin et Thérèse, sa pensée et sa spiritualité se construisent à partir d'un tout autre lieu que la théologie du premier et la mystique de la seconde. Or, Hegel nous a appris que la seule critique pertinente est celle qui fait de l'autre un moment de l'identité; tant que l'altérité est repoussée à l'extérieur comme erronée, elle corrode (elle altère, au sens propre) l'unité et lui oppose sa part de vérité impensée.

Je répondrai à cette objection en revenant à la question fondamentale et par certains côtés unique que se pose Balthasar: face à Dieu qui se donne totalement, quel sera le récepteur créaturel véritablement adéquat? Autrement dit, quelle attitude d'amour adaptera l'homme au don incommensurable de Celui qui est *semper major*? Le théologien est donc en quête de l'attitude de réceptivité maximale. Pour Balthasar, on l'a vu, elle s'identifie à l'obéissance elle-même comprise comme désappropriation kénotique de soi, ce creusement étant opéré par l'Esprit: Dieu nous adapte à lui-même, requérant de notre part un état qui est celui de la *materia prima* à l'égard de la forme.¹

Or, si l'on systématise les évaluations critiques faites dans la dernière section de l'article, elles partent justement de cette interrogation et l'élargissent de l'intérieur. En effet, là où Balthasar réduit toute passivité réceptive à la seule figure de l'obéissance, Thomas d'Aquin et Thérèse de Lisieux distinguent non pas *une* mais *trois* passivités qui sont autant de réceptivités originaires (et donc de sources de l'action pleinement divinisée): réceptivité de lumière, réceptivité d'attrait et réceptivité d'obéissance. Et cette tripartition peut s'explicitier soit à partir de l'objet – respectivement: vérité, bien, volonté (au sens objectif) d'autrui – soit à partir des facultés du sujet – respectivement: intelligence, volonté (au sens subjectif) et liberté –, de sorte que l'on est conduit à distinguer la réceptivité de l'intelligence à l'égard de l'être (*verum*), celle de la volonté à l'égard du *bonum*, celle de la liberté à l'égard d'un vouloir supérieur. Enfin, l'on peut analyser la nature même de cette réceptivité et ainsi la diversifier, voire la graduer, précisément en

¹ Si l'on s'autorisait l'incongruité de croiser la distinction pascalienne des trois ordres (corps, esprit, charité), dont on sait l'hérédité augustinienne (extérieur, intérieur, supérieur), avec la différence aristotélicienne de la puissance et de l'acte, l'on pourrait prolonger l'application au domaine de l'esprit opérée par Averroès (l'intellect passif est à l'intellect agent ce que la matière première est à l'égard de toutes les formes) à l'ordre même de la charité (l'obéissance est à la volonté divine ce que la puissance pure, la *hulè protè*, est à l'Acte pur), restant saufs les transferts analogiques de notions. Du plus profond de lui-même, de manière insoupçonnée, et quoi qu'il s'en défende, la théologie de Balthasar retrouverait – plus encore, serait structurée – par une intuition profondément aristotélicienne.

fonction de la pondération du poids en son sein des éléments d'activité (élan, inclination) et de passivité (soumission, disponibilité) – l'élément d'activité domine dans la réceptivité d'attraction et l'élément de passivité dans la réceptivité d'obéissance – ou en fonction de la capacité à concrétiser une unité entre donateur et donataire au sein même de la faculté – l'*unum* domine ici dans la réceptivité de lumière et va décroissant jusqu'à la réceptivité d'obéissance – ou en fonction de l'intégration de la totalité de la personne – auquel cas le dernier ordre s'inverse. Il va de soi que ces remarques, qui requerraient de longs développements, ne sont qu'apéritives.

ABSTRACT

Cet article a pour objet l'un des thèmes centraux de la théologie de Hans-Urs von Balthasar: l'identification de l'amour (divin et humain) et de l'obéissance. Il présente d'abord l'origine existentielle de cette doctrine (dans la vie du théologien) et sa base spéculative (dans les différents domaines de la théologie). Puis, il en expose le contenu théologique (Dieu comme autodonation, la proportion entre réception et donation, l'obéissance comme seule proportion adéquate entre don et réception) et les attendus philosophiques (la connaissance comme amour et comme obéissance, jusqu'à l'extrême). Enfin, il en propose un double type de dépassement critique, interne (à partir de Balthasar même: l'amour comme fécondité et enveloppement) et externe (à partir de Thomas d'Aquin et de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus: la triple réceptivité irréductible de lumière, d'attrait et d'obéissance).

The object of this article is one of the main themes in the theology of Hans-Urs von Balthasar: the identification of love (both human and divine) with obedience. The article begins with a presentation of the existential origin of this doctrine (in the theologian's life) and its speculative basis (in the various fields of theology). It goes on with the exposition of its theological content (God as self-donation, the proportion between reception and donation, obedience as the only adequate proportion between donation and reception) and its philosophical presuppositions (knowledge as love and obedience, carried to the utmost degree). It finally offers a double kind of critical "dépassement": an internal one (drawn from Balthasar himself: love as fecundity and envelopment) and an external one (drawn from saint Thomas Aquinas and saint Theresa of the Child Jesus: the triple irreducible receptivity of light, attraction and obedience).