

SEDCONTRA

L'Esprit de Vérité et d'Amour

La pneumatologie de H. U. von Balthasar
Esprit subjectif - Esprit objectif - Esprit absolu ?

Jean-Noël Dol

LETHIELLEUX

L'Esprit de Vérité et d'Amour

Jean-Noël DOL

L'Esprit de Vérité et d'Amour

La pneumatologie de Hans Urs von Balthasar
Esprit subjectif – Esprit objectif – Esprit absolu ?

« Sed Contra »

LETHIELLEUX

Tous droits de traduction,
d'adaptation et de reproduction
réservés pour tous pays.

© 2016, **Groupe Artège**
Lethielleux
10, rue Mercœur - 75011 Paris
9, espace Méditerranée - 66000 Perpignan

www.editionsddb.fr

ISBN: 978-2-24962-377-6
ISBN pdf: 978-2-24962-402-5

Introduction

Hans Urs von Balthasar dans le paysage pneumatologique du XX^e siècle

Le siècle précédent fut bien celui de la redécouverte du Saint-Esprit. Celui que d'aucuns déploraient avoir été le « grand Inconnu » a effectué un retour remarquable sur le devant de la scène. Redécouverte dans le vécu spirituel concret du chrétien, tout d'abord : mouvement charismatique ; nouvelles formes de vie qui ont enrichi l'Église ; et plus encore innombrables témoignages de sainteté. Renouveau impulsé à la pensée théologique ensuite : biblique, patristique, dogmatique, morale¹. Le second Concile du Vatican sut recueillir le fruit de ces efforts et leur donner un déploiement universel.

Non content d'inspirer tout en restant à l'arrière-plan, l'Esprit devint l'objet d'une réflexion théologique renouvelée. En ce sens, l'Esprit est certes le *medium* de notre foi et de la vie dans l'Église, mais il est aussi l'objet de cette même foi, selon le troisième article du *Credo* ; il est le Révéléateur mais aussi le Révélé, et non le seul "Révélant non révélé" (Moeller)².

1. Cf. L. SERTORIUS, « *Le Saint-Esprit et la Très Sainte Trinité* », in R. VANDER GUCHT, H. VORGRIMLER et alii, *Bilan de la théologie au XX^e siècle*, Tournai-Paris, Casterman 1970, t.1, 588-593.

2. Cf. à ce sujet J.-Y. LACOSTE, « *La théologie et l'Esprit* », Nouvelle Revue Théologique 109, 1987, 660-671.

H. Mühlen donna le branle dans la sphère catholique, avec une thèse, qui fit date, sur l'Esprit dans la Trinité immanente comme Nous du Père et du Fils, Personne à partir de deux Personnes³, bientôt suivie de l'application de ce principe à l'Église, vue comme mystère de la présence d'une Personne, l'Esprit, en de multiples personnes, les chrétiens⁴. Y. Congar a consacré trois volumes, qui sont apparus comme une sorte de somme moderne, à des études positives plus que spéculatives sur l'Esprit⁵. La pneumatologie orthodoxe avait retrouvé souffle à la suite de S. Boulgakov et de sa vision très originale⁶. Plus tard, d'autres auteurs catholiques ont également médité sur l'Esprit; Balthasar les citera ou entretiendra avec eux un dialogue. Dans la sphère francophone, L. Bouyer lui consacre le troisième tome de sa trilogie sur les Personnes divines, avec une ouverture spéciale sur les préparations et traces de l'Esprit (*pneumata spermatika*) dans le monde et les diverses religions⁷; F.-X. Durwell entend valoriser le rôle de l'Esprit dans la vie du Christ et dans la Trinité immanente, où il personnaliserait ultimement et principiellement les attributs divins⁸. Dans la sphère protestante, nous citerons seulement Karl Barth, qui a développé une pneumatologie fondée sur la seigneurie de

3. H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und in den Gnadenbund: Ich-Du-Wir*, Münster, Aschendorf 1969 (3e éd.).

4. H. MÜHLEN, *L'Esprit dans l'Église*, 2 tomes, coll. Bibliothèque œcuménique 6 et 7, Paris, Cerf 1969.

5. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Cerf 1995.

6. S. BOULGAKOV, *Le Paraclet*, Paris, Aubier-Montaigne 1944. Cf. aussi P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris, Cerf 1969.

7. L. BOUYER, *Le Consolateur. Esprit Saint et vie de grâce*, Paris, Cerf 1980.

8. F.-X. DURWELL, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris, Cerf 1983; *L'Esprit du Père et du Fils*, Paris, Médiaspaul 1989. Balthasar lui reprochera de passer trop vite de l'économie à la Trinité immanente, et de ne pas respecter la *taxis* des Personnes divines: ce n'est pas parce que le Père ressuscite son Christ dans l'Esprit qu'il engendre éternellement son Fils dans l'Esprit (cf. TL III, 47-51).

l'Esprit (cf. 2 Co 3,17)⁹. On est ainsi passé d'un regrettable oubli de l'Esprit à une surprenante surabondance.

Dans ce paysage pneumatologique foisonnant du xx^e siècle, Hans Urs von Balthasar apparaît comme une figure centrale et périphérique à la fois¹⁰. Figure périphérique car l'auteur s'est tenu *volens nolens* à l'écart du milieu universitaire et des courants, préférant à l'enseignement une réflexion solitaire, une activité d'écrivain, un ministère d'accompagnement spirituel. Une perspective libre et très personnelle, un ton parfois péremptoire ou des visées polémiques, n'ont sans doute pas facilité les rapports avec certains confrères. Cette position singulière n'a jamais nui à un profond sens ecclésial, que le Magistère s'est plu à reconnaître. Figure centrale cependant, parce que l'ampleur encyclopédique de la pensée balthasarienne, sa profondeur théologique et spirituelle, l'intérêt et parfois la nouveauté des réflexions ont considérablement enrichi la pneumatologie, comme l'ensemble de la théologie dogmatique. Le théologien est ainsi passé d'un relatif anonymat à un intérêt croissant – parfois critique – voire à un engouement – parfois hagiographique...

Une étude d'ensemble de la pneumatologie balthasarienne, depuis les commencements jusqu'au troisième volume de la

9. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, § 12; *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides 1953, vol.2, 140-178. Barth présente l'Esprit comme la "révélation subjective" du Père venant à l'homme par le Fils incarné, "révélation objective"; l'Esprit actualise en nous ce qui est révélé, notre rédemption. Liberté de Dieu d'aller vers l'homme et ouverture de l'homme à Dieu se conjuguent dans l'Esprit donné et reçu.

10. Pour une présentation générale de la vie, de l'œuvre et des thèses de Balthasar, cf. A. SCOLA, *H. U. von Balthasar, un grand théologien de notre siècle*, trad. B. Gautier, Paris, Fleurus-Mame 1999; V. HOLZER, *H. U. von Balthasar*, coll. Initiation aux Théologiens, Paris, Cerf 2012.

Théologique et à l'*Épilogue* (1987), fait sentir sa nécessité. L'on dispose de deux études de qualité, déjà anciennes, n'intégrant pas les derniers ouvrages de Balthasar, et non traduites en français¹¹. D'autres ouvrages consacrent à l'Esprit Saint quelques passages conséquents. Enfin, des études ponctuelles abordent la question de l'Esprit en lien avec tel ou tel point particulier de la théologie balthasarienne : le rapport entre charismes et institution ecclésiale ; la question de l'« inversion trinitaire » ; la place de l'Esprit Saint dans le *Triduum* du Seigneur ; le lien entre l'Esprit et Marie ; etc.

L'Esprit Saint dans l'œuvre de Balthasar ; contenu et méthode

L'Esprit Saint est présent dans la totalité de l'*opus* balthasarien. De par sa *forma mentis*, l'auteur se refuse à la théologie systématique, dans le sens d'une prétention à l'exhaustivité et à une cohérence univoque ; et ce principe est encore plus valable pour l'Esprit, que l'auteur considérera comme le plus discret, le plus difficile à saisir, le plus mystérieux. L'auteur nous invite, comme déjà les Pères, à une réserve respectueuse, qui n'est pas apophatisme pur et simple. Les fragments pneumatologiques, sous forme de touches brèves, apparaissent dès les premiers ouvrages de l'auteur ; ils peuvent être repris ultérieurement, approfondis, corrigés, complétés. Ces thèmes forment comme des motifs de fugue à travers toute l'œuvre ;

11. K. K. J. Tossou, *Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, coll. *Freiburger theol. Studien*, Herder, Fribourg-Bâle-Vienne 1983 ; J. R. SACHS sj, *Spirit and Life. The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen, vorgelegt von J.R. Sachs, 1984. Plus largement, voir notre bibliographie en fin de volume.

ils peuvent tendre à une intégration croissante, dans les *Skizzen zur Theologie*, et encore davantage dans le troisième volume de la *Théologique*, qui apparaît comme une sorte de brillant “final” récapitulatif de la plupart des développements antérieurs, qu’il ne prétend cependant nullement remplacer ni même conclure.

Parmi ces thèmes pneumatologiques, celui de l’Esprit subjectif et objectif – et même absolu, qualification qui sera ensuite évitée – apparaît dès *Theologie der Geschichte* (1950, repris en 1959), dans le cadre d’une théologie de l’histoire : l’Esprit universalise en concrétisant, il intériorise, crée l’unité dans la différence ; il applique la norme du Christ à l’Église et au chrétien en tous temps. Dans *Das betrachtende Gebet* (1955), on trouve le thème de l’Esprit comme exégète (*Ausleger*) intérieur des paroles du Christ, et introducteur (*Einführer*) dans la vie divine du Père et du Fils. Dans l’Église, il façonne les objectivités de l’Église (liturgie, etc.) et anime la vie spirituelle intérieure du chrétien, lui octroie les charismes, etc.

Dans les *Skizzen zur Theologie*, les fragments pneumatologiques sont disséminés dans l’ensemble des cinq volumes, tout en étant particulièrement nombreux dans les volumes III et IV.

Le troisième volume, *Spiritus Creator* (désigné SpC), aborde directement le mystère de l’Esprit. L’Esprit provient du Père et du Fils comme un au-delà, un surcroît mystérieux (« *Le Saint-Esprit. L’Inconnu au-delà du Verbe* »¹²) ; il est la fécondité renouvelée de l’amour divin (« *Esprit Saint, Esprit d’amour* »¹³),

12. Traduction française par Balthasar lui-même de « *Der Unbekannte jenseits des Wortes* », SpC 95-105, dans *Lumière et Vie* 67, mars-avril 1964, 115-126.

13. Traduction française de « *Der Heilige Geist als Liebe* », SpC 106-122, par E. Ginder et M. Kieffer, dans *Spiritus* 9, 1968, 131-142.

donné à la vie chrétienne (« *Geist, Liebe, Betrachtung* »). Il est créateur, artisan de nouveauté – ce que certains peuvent redouter –, ouvrant l'Église vers le monde par la mission et la ramenant sans cesse vers son centre, le Christ, ouvrant aussi la dimension du futur et de l'accomplissement eschatologique (« *Improvisation über Geist und Zukunft* »). L'Esprit insaisissable (*unfassbar*) et ouvert souffle à travers toutes les structures fermées de la vie humaine (« *Durch geschlossene Türen* » ; « *Prière pour recevoir l'Esprit Saint* »¹⁴).

Le quatrième volume, *Pneuma und Institution* (désigné PI), traite de l'action de l'Esprit dans l'Église. *Pneuma und Institution*, après un développement philosophique sur l'intersubjectivité conjugale et familiale, montre que l'Esprit est surtout Esprit de l'eucharistie, et plus largement des structures ecclésiales, en lesquelles il est réellement présent comme Esprit objectif, indissociable de son aspect subjectif (cf. aussi « *Die Kirche lieben?* »). Cet Esprit objectif présent sur Jésus comme Esprit d'obéissance est donné à l'Église et au chrétien (« *Christologie und kirchlicher Gehorsam* »). « *Vorerwägungen zur Unterscheidung des Geistes* », après un débat avec Hegel sur le caractère insaisissable de l'Esprit, propose à nouveau des critères de discernement : la docilité dans l'Esprit, le sens de la communion, le respect des objectivités.

Dans la grande Trilogie, les passages pneumatologiques sont nombreux, éparés. Mentionnons seulement le troisième volume de la *Théologique* (TL III), *L'Esprit de Vérité*, qui clôture, avec l'*Épilogue*, l'ensemble de la Trilogie. Le thème dominant en est que l'Esprit nous conduira vers la Vérité tout entière (cf. Jn 16,13). Exégète parfait du Fils incarné,

14. Traduction française de « *Gebet um den Geist* », SpC 472-479, par J. Doré, dans *Communio* XIII-5, sept.-oct. 1988, 5-13.

lui-même parfait Exégète du Père, cet Esprit est envoyé conjointement par le Père et le Fils glorifié qui s'est visiblement retiré après l'Ascension, et a pour mission de nous introduire dans l'espace de Vérité Père-Fils. Sous ce registre seront aussi abordées, résumées ou traitées plus en profondeur, des questions amorcées auparavant : la personnalité de l'Esprit ; sa procession intra-divine ; ses "noms" ; son action objective et subjective ; son rôle dans le monde ; etc. En revanche, certaines questions pneumatologiques abordées auparavant n'y sont qu'effleurées.

Le style théologique balthasarien a été décrit comme musical, symphonique, harmonique, poétique, allusif, figural, intégratif, révélant une méthode qui se refuse à une démarche trop systématique¹⁵, à une formalité et à une précision trop rigoureuses¹⁶. Au service du discours, toutes les disciplines sont convoquées. Elles ne sont pas traitées chacune à part, mais se conjuguent dans un ensemble souvent harmonieux, parfois inextricable.

Dans ses réflexions sur l'Esprit, notre auteur puise fréquemment dans l'Écriture Sainte. Aucun texte cependant du Nouveau Testament n'est étudié d'une manière approfondie ;

15. Wallner, 20-28, parle d'une non-systématicité érigée en système. La fluidité voulue du style, multipliant les prépositions spatiales (*unter, um, über, zwischen*) et privilégiant un certain flou du vocabulaire, veut empêcher une conceptualité trop stricte, sans pour autant tomber dans une irrationalité post-moderne.

16. Balthasar « manie admirablement sa langue ; cela confère à sa pensée une expressivité et un lyrisme remarquables... On pourrait néanmoins se demander si le torrent de l'inspiration n'emporte pas quelquefois le poète au point de nuire à la précision du théologien... Le fait qu'il n'ait pas occupé de chaire universitaire explique le caractère souvent obscur et difficile de ses exposés théologiques. » (A. ESPEZEL, « *Quelques aspects de la sotériologie de H. U. von Balthasar* », Nouvelle Revue Théologique 112, 1990, 80.82).

les éventuels débats exégétiques ne sont mentionnés qu'en passant¹⁷. Des passages de l'évangile de Jean concernant l'Esprit émaillent les développements de notre auteur, sous forme de citations d'un ou de quelques versets, venant appuyer un point dogmatique, sans être pour autant étudiés en eux-mêmes de manière détaillée. Ces références johanniques sont complétées par d'autres références, en fonction des thèmes pneumatologiques abordés¹⁸. Dans tous les cas, le prisme de lecture est l'Esprit comme référé au Christ abaissé kénotiquement (Ph 2) et comme tel glorifié et glorificateur (Jn 1).

Pour ce qui est de la Tradition, la vaste culture de l'auteur lui permet de recourir fréquemment aux Pères de l'Église. Parmi les latins, Augustin est mentionné le plus souvent, que ce soit pour consonner avec lui (l'Esprit comme Don, par ex.), ou pour en diverger (critique de l'analogie psychologique). Les Pères grecs les plus fréquemment cités dans la

17. On a pu être surpris de cette utilisation fragmentaire, pré- ou post-critique, peu analytique de l'Écriture : cf. J. KAY, « H. U. von Balthasar : *ein nachkritischer Theologe?* », Concilium éd. allemande 17, 1981, 86-90.

18. « *Esprit Saint, Esprit d'Amour* » (cf. *supra* n.13) illustre la « constellation scripturaire » pneumatologique de l'auteur : 1 Jn 3-4 pour montrer que le Père est amour comme source. Les Synoptiques, Luc en particulier, pour le lien entre Jésus et l'Esprit : Lc 1,35 et 10,21 (et Mt 1,18 : l'Esprit comme créateur, règle, force-*dynamis*) ; 4,18 (Esprit sur Jésus, ainsi que Mt 5,17 ; Mc 3,35) ; 11,13 (l'Esprit comme le meilleur don) ; Mc 3,29-30 pour le blasphème contre l'Esprit. Puis à nouveau Jean à l'approche de la Passion : l'Esprit comme don promis (Jn 15-16 ; Exégète, Esprit de Vérité), restitué au Père à la Croix (Jn 19), et donné aux disciples (Jn 20 ; Lc 24 ; Ac 2), comme témoin, avec le sang et l'eau (Jn 3,6 ; 1 Jn 5). Paul pour l'Esprit dans la vie de l'Église et du chrétien : Esprit d'adoption filiale (Ga 4) et de la prière (Rm 8 ; cf. Jude 20), qui habite l'homme (Rm 5) et le fait se transcender (Ga 2), qui est la sphère de l'amour du Père et du Fils (Rm 15), donateur de charismes (auxquels l'amour est supérieur : Ga 6 ; 1 Co 12-13), et surtout nous donnant les sentiments (*Gesinnung*) du Christ (Ph 2). Il nous entraîne eschatologiquement vers l'héritage promis, dont il constitue les arrhes, le gage (Ep 1 ; 2 Co 1.5).

problématique pneumatologique sont Athanase (la place de l'Esprit dans l'œuvre du salut) et les Cappadociens, surtout Basile (l'Esprit comme lumière) ; puis Irénée (Christ et Esprit unis dans l'économie) et les Alexandrins. Cette intégration des Pères tant latins que grecs permet à notre auteur de satisfaire à sa manière, par l'amont, à la préoccupation œcuménique¹⁹, qui se marque aussi par une connaissance approfondie de théologiens tant orthodoxes que protestants. Ceci se traduit aussi par le souci balthasarien, sensible sur certaines questions pneumatologiques, mais beaucoup moins sur d'autres où il ne craint pas d'être puissamment original, d'un "juste milieu" théologique, qui n'est aucunement une synthèse molle et *a minima*. Les docteurs médiévaux quant à eux sont cités, souvent dans le cadre d'un parcours historique sur une question particulière de pneumatologie²⁰ ; une affinité plus grande semble se dessiner avec Richard de Saint-Victor et sa conception d'une relationnalité amoureuse des Personnes divines (cf. TL II, 40-41), et avec Bonaventure²¹, sans pour autant être déterminante.

La vaste culture de notre théologien embrasse les élaborations philosophiques passées et actuelles. Pour sa pneumatologie, Balthasar aura recours à des "outils" philosophiques qu'il

19. Sur cette préoccupation œcuménique, cf. Ch. SCHÖNBORN, « *H. U. von Balthasars Breitrag zur Ökumene* », *H. U. von Balthasar. Gestalt und Werk*, 334-348.

20. Par ex. Thomas d'Aquin sur la question du nombre dans la Trinité (cf. TL III, 117), ou sur la personnalité du Saint-Esprit (cf. *ibid.*, 128-130).

21. Même si Balthasar n'hésite pas à s'opposer à certaines de ses propositions : la simple appropriation à l'Esprit de l'Incarnation du Fils, alors que pour notre auteur il en est l'agent actif (cf. TL III, 41 n.52 ; 154 et n.16) ; la procession du Verbe sous le mode de la connaissance et de l'Esprit sous le mode de la *liberalitas* de l'Amour (cf. *ibid.*, 132). Il le retrouve sur la conception de la vie trinitaire en elle-même, puis envers l'homme, comme *excessus* de l'Amour ; sur le Fils comme *expressio* du Père ; etc.

forge lui-même : ainsi la structure philosophique fondamentale de manifestation de la vérité (cf. TL I) sera-t-elle reprise dans la théologie trinitaire. Il en va de même du schéma philosophique fond-manifestation (cf. GC I). Parmi les philosophes qui inspireront directement la pneumatologie de Balthasar, mentionnons F. Ulrich²², G. Siewerth²³, le personnalisme et l'école de l'intersubjectivité dialogale (TL II, 48-55 cite Rosenzweig, Buber et Ebner ; TL III, 137-138.141-143 cite Nédoncelle). L'instrument philosophique se trouve ainsi mis au service du développement théologique, en lequel il est intégré de manière fluide.

Il est également caractéristique du style de l'auteur d'inclure une visée spirituelle : la théologie n'est pas pur exercice intellectuel, elle est contemplation du mystère et pénétration transformante en lui. La théologie possède *ipso facto* une dimension spirituelle, et réciproquement la spiritualité doit être réfléchie

22. Cf. son *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Francfort, Verlag J. Knecht 1973, sur les thèmes de la surprise et surtout du don : le donateur est présent dans le don sous la forme de la séparation ; principe que Balthasar reprendra dans sa considération de l'Esprit comme Don mutuel du Père et du Fils, puis Don fait aux hommes. Ulrich développe également dans *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln, Johannes Verlag 1998, les thèmes de la souffrance et de la mort en Dieu, comme épanchement d'amour ; de la douleur et de la peine comme appartenant à l'amour le plus profond ; de l'obéissance.

23. Son *Thomismus als Identitätssystem*, Francfort, Schulte-Bulmke 1961, développe une métaphysique post-idéaliste de la différence à l'intérieur de l'Être (cf. aussi *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz*, Dusseldorf, L. Schwann 1963) ; la vie trinitaire inclut de manière essentielle la différence et possibilise tout tragique en son sein. Balthasar reprend aussi à *Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957, la thèse de l'antériorité absolue de l'amour, sans fond, transcendantal pur et simple, vu comme don de soi et extranéation de soi (*Selbstentäusserung*), qui constitue le Père, et détermine tout l'être. Sur l'influence d'Ulrich et de Siewerth, et secondairement Przywara et de Blondel, sur Balthasar, cf. E. TOURPE, « *Esprit, nature et médiation. Un questionnement philosophique de la Théologie III de H. U. von Balthasar* », *Communio* XXIII/1-2, janvier-avril 1998, 182-198.

théologiquement ; on a là deux aspects distincts mais indissociables de la vie chrétienne dans l'Esprit. Ceci comporte aussi l'intégration de la doctrine et de la vie de saints, comme *loci theologici*, authentique matériau théologique (cf. « *Theologie und Heiligkeit* » et « *Spiritualität* », *Verbum Caro* 195-225 et 226-244). Le chemin théologique de la sainteté ainsi tracé passe, en partant du Christ, par Marie (sainteté ecclésiale englobante), Jean, Ignace de Loyola²⁴, Thérèse de Lisieux, jusqu'à Adrienne von Speyr. Considérée par notre auteur comme porteuse d'un authentique charisme prophétique, théologique et spirituel, et partant d'une mission au service de l'Église entière – à laquelle Balthasar a voulu lier indissolublement son propre charisme et sa propre mission –, Adrienne von Speyr a formulé des considérations sur l'Esprit Saint²⁵, qui ont fourni à notre auteur certains thèmes : l'Esprit comme "règle" sur le Christ durant sa mission terrestre, puis sur le chrétien ; la "mise en dépôt" (*Hinterlegung*) par le Fils auprès du Père, pendant la durée de sa mission terrestre, en raison et en vue de sa kénose, de certains attributs. Il lui est, plus largement, redevable de considérations trinitaires à incidences pneumatologiques : la kénose intra-trinitaire ; la prière mutuelle des Personnes divines dans leur vie immanente ; les oppositions trinitaires les plus marquées – Croix comme abandon mutuel du Père et du Fils, Samedi Saint comme obéissance ultime dans la solitude de l'enfer – comme révélation de l'Amour absolu.

24. Pour Marchesi, 44-46, Balthasar tire d'Ignace les dimensions théologiques et spirituelles fondamentales d'obéissance, d'indifférence-abandon (*Gelassenheit*), de disponibilité (*Verfügbarkeit, Bereitschaft*), de mission. Marchesi va jusqu'à parler d'une "ellipse Jean-Ignace" chez Balthasar, ce qui semble réducteur.

25. Cf. en particulier A. von SPEYR, *Die Welt des Gebetes*, Einsiedeln, Johannes 1992 ; *Kostet und Seht. Ein theologisches Lesebuch*, textes choisis par H. U. von Balthasar, Einsiedeln, Johannes 1988.

La méthode balthasarienne en pneumatologie se signale enfin par une préférence marquée pour la polarité : deux points de vue complémentaires, irréductibles l'un à l'autre mais s'enrichissant mutuellement, viennent éclairer le mystère, ainsi mieux respecté en son caractère inépuisable. Cette "tension polaire" se veut sans doute un antidote à la méthode dialectique, d'inspiration hégélienne et idéaliste, qui vise à épuiser un sujet par un parcours dynamique de trois moments, où chacun se pose comme négation du précédent. Balthasar a marqué fermement son dissentiment face à cette méthode, trop discursive, trop logique, même s'il souhaite en conserver l'aspect dynamique, mouvementé. D'où sa préférence pour la figure géométrique de l'ellipse, où deux foyers s'appellent et se répondent sans fusionner²⁶, par rapport à la figure du cercle, où le mystère est réduit à l'identité d'un seul centre et à une figure lisse. Pour éviter ce risque toujours menaçant, l'auteur a tendance à présupposer et à accentuer l'espace entre les deux foyers de l'ellipse : la distance (*Abstand*) est marquée, parfois étendue à l'extrême, au point de devenir diastase, tension (*Spannung*), et les points de vue complémentaires deviennent alors quasi-contraires, sans pour autant faire éclater la figure, dont l'unité, toujours considérée en second, intègre en la préservant la distance première et irréductible²⁷. D'autre part,

26. Cf. en particulier TL I, 7-14 ; TL II, 143.145.175 ; TL III, 147.149. On peut y voir l'influence, entre autres, d'Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, traduction de Ph. Secretan, coll. Théologiques, Paris, PUF 1990, et surtout de Romano GUARDINI, *La polarité. Essai d'une philosophie du vivant concret*, trad. de J. Greisch et F. Todorowitch, coll. La Nuit surveillée, Paris, Cerf 2010. Au-delà, Balthasar est redevable à Maxime le Confesseur, et plus encore au dogme christologique chalcédonien, élargi en principe philosophique et théologique général, et envisagé dynamiquement, en tension, avec une pondération variable des foyers.

27. V. HOLZER, « *Théologie de la Croix et doctrine trinitaire. Contribution à une théologie négative christologique : une autre analogie* », Revue Théologique de Louvain 38, 2007, 153-186, parle chez Balthasar d'une "unité disjonctive"

l'ellipse n'est pas statique, mais dynamique, avec des allers-retours perpétuels entre et autour des foyers, des changements de perspectives, élargissements ou focalisations, des approfondissements : l'ellipse se mue alors en spirale.

Cette méthode balthasarienne de la tension polaire trouve son application la plus haute dans la pneumatologie : l'Esprit sera approché en son mystère personnel et en son action par une série de qualificatifs toujours mis en tension polaire, la polarité subjectif/objectif se révélant être la plus significative et la plus englobante.

Balthasar et Hegel

Ceci pose inmanquablement la question du rapport avec Hegel. D'une part, en effet, la méthode polaire balthasarienne se veut un contrepied à la dialectique hégélienne à trois moments ; d'autre part, la polarité de l'Esprit subjectif-objectif renvoie nécessairement aux catégories hégéliennes du *Geist*, subjectif, objectif et absolu.

Hegel a mis au centre de sa pensée philosophique, voulant intégrer et dépasser la théologie, une vision historique et dynamique de la révélation et de la réalisation de soi divine, conçue comme totalité englobante ; la doctrine trinitaire est comprise à partir de l'Incarnation et de la mort du Christ, et plus encore de la venue eschatologique de l'esprit, se réalisant lui-même, au terme d'un processus où il devient esprit absolu après avoir parcouru les stades de l'esprit subjectif

et d'une "logique dialectique de coïncidence des opposés" avec l'écart le plus grand possible ; il souligne la valorisation de l'altérité et de la différence, qui passe de la métaphysique à la théologie, où elle s'accomplit surtout dans la différence Père-Fils, en lien avec la kénose.

puis objectif. La confrontation avec ces thèses, la possibilité de leur intégration discernée dans la dogmatique chrétienne est un enjeu d'importance²⁸. Balthasar a donc noué dès ses premières études de *Germanistik*, un dialogue avec Hegel, et cet intérêt ne s'est jamais démenti.

a) Le premier Balthasar

* *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, 1930 (cf. en particulier p. 18-19, 29-40), thèse de doctorat près l'université de Zürich, fait référence à Hegel tout au long du développement ; il lui est reproché sa méconnaissance d'une Trinité immanente distincte et préalable au processus dialectique infini ; l'historicisation de Dieu, qui parvient négativement à sa plénitude comme esprit ; la déshumanisation de l'homme ; la réduction de l'eschatologie transcendante à une période intra-historique.

* *Apokalypse der deutschen Seele. Bd 1 : Der deutschen Idealismus* (1937), consacre les pages 562-618 à Hegel (*Phénoménologie de l'esprit*, accessoirement œuvres de jeunesse et *Leçons sur la philosophie de la religion et de l'histoire*). Ici encore, l'auteur reproche au philosophe idéaliste de placer l'esprit, le Savoir, au-dessus de l'amour, et donc en conséquence la philosophie et son système au-dessus de la religion. Le divin se constituerait dans un processus englobant, toutes choses étant brûlées au feu dévorant du *Geist*, dans un holocauste prométhéen total. Le Christ est réduit à un moment de l'Idée divine. La limite et

28. Cf. J.-L. VIEILLARD-BARON, « La Trinité hégélienne : la critique de Kant comme source pour la théologie trinitaire », in E. DURAND, V. HOLZER et alii, *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, coll. Cogitatio Fidei 266, Paris, Cerf 2008, 187-200.

la finitude créées, la temporalité et la mort humaines, du Christ d'abord et de tout être humain ensuite, sont dévalorisées, dépassées (*Aufhebung*) dans la dialectique idéaliste, réduites au rang de matériau de construction du *Geist*, et non langage révélateur pour l'expression de soi de l'Absolu. En revanche, l'auteur semble bienveillant envers quelques thèses hégéliennes : le caractère dynamique de la divinité et de son agir dans l'histoire ; le patient travail historique qui permet d'accéder à la Vérité, ce travail étant sérieux et douloureux, et ne s'apparentant pas à un enthousiasme superficiel ; l'amour comme dialectique d'approfondissement continu de l'extranéation (*Entäusserung*). Quant à la négativité, une fois purifiée de son caractère trop dur et formel, ne peut-elle s'avérer utile voire nécessaire pour considérer l'action de Dieu dans le monde pécheur ? Cette lecture balthasarienne, somme toute moins critique qu'il n'y paraît, est aussi l'occasion pour l'auteur d'avancer quelques idées importantes pour sa pneumatologie ultérieure : le don de soi (*Hingabe*) par amour ; l'Esprit comme Mesure (*Mass*) fluide du mouvement qui porte le temps vers son accomplissement ; l'Esprit comme artisan du processus qui fait passer de l'unité à la multiplicité (*Manigfaltigkeit*), puis de la multiplicité à nouveau dans l'unité ; etc.

b) Les *Skizzen*

Dans les *Skizzen*, aucune étude n'est entièrement consacrée à Hegel. Néanmoins, le débat est omniprésent, en quelques pages, parfois en quelques lignes. Le ton semble plus critique.

* « *Wort und Schweigen* », VC 152-155 : Hegel propose, dans les *Leçons sur la Philosophie de la Religion*, une mystique du *hen* (renoncement au fini) et du *pan*

(absorption de la finitude dans un Tout, y compris pour la Résurrection du Christ). Il finit par confondre, dans la conscience chrétienne, Esprit de Dieu infini et esprit humain fini, dans l'«E/esprit de la communauté» comme figure de cercle. Pour un chrétien, l'Amour sera toujours supérieur à toute connaissance.

- * « *Charis und Charisma* », SpV 320.322-323 : l'Esprit Saint, concret, personnel et libre, à la différence du *Geist* hégélien, accomplit l'universalisation du Christ dans le temps, en respectant au lieu de dépasser-supprimer (*aufheben*) le fini, le concret, auquel il donne une plénitude.
- * « *Bewegung zu Gott* », SpC 23-24 : Hegel a oublié le caractère personnel de l'Absolu, capable de dire Je et Tu, dans une intersubjectivité d'abord intra-divine, puis entre Dieu et sa créature, dans une union sans confusion du Sujet absolu et du sujet créé ; de plus, il a prétendu "comprendre" adéquatement le Dieu qui reste incompréhensible car toujours plus grand (cf. « *Gott begegnen in der heutigen Welt* », SpC 267-270). Dieu est "processus" certes, mais d'amour, gratuit et sans fond, dans la Trinité de ses Personnes, et il communique ensuite gratuitement, et non par besoin, par manque initial et perpétuel, cet amour à sa créature (cf. « *Die Gottvergessenheit und die Christen* », SpC 287). Dans une perspective eschatologique, on ne peut parler d'un règne (*Reich*) de l'Esprit dans un sens joachimite ou hégélien, car l'Esprit, qui a reçu le temps en apanage, et qui mène l'Église vers son accomplissement, est entièrement relatif au Christ et au Père, vers qui il nous emmène (cf. « *Improvisation* », SpC 130-137).

* « *Pneuma und Institution* », PI 210-234, montre que l'individu est aliéné (*entfremdet*) vis-à-vis de Dieu et de lui-même par son péché ; la libération permet une union avec Dieu, après une dépossession de soi (*Enteignung*) et un don de soi (*Selbstübergabe*), à l'image des Personnes divines elles-mêmes. L'extranéation (*Entäusserung*), qui est tout le contraire d'une aliénation, exprime, dans l'immanence puis dans l'économie, cet amour kénotique des Personnes divines. Un dialogue serré avec Hegel est mené également dans « *Die christliche Gestalt* », PI 38-60 : le Christ est la forme (donc concrète) absolue (donc universelle et définitive), donnée par Dieu et non conçue par l'esprit humain qui se voudrait absolu ; elle ne pourra jamais être relativisée, incluse et dissoute dans un processus dialectique élaboré par la raison, ou dans le processus historique du *Weltgeist*. Elle est en revanche accessible à l'homme par la foi. L'Esprit Saint respecte la forme du Christ, il l'universalise en maintenant sa dimension concrète et incarnée ; il la déploie simultanément de manière objective et subjective, avec fluidité. C'est certainement dans ce quatrième volume des *Skizzen* que le débat avec Hegel est le plus prégnant.

* « *Zum Begriff der Person* », HCE 99-102, reproche à Hegel d'avoir méconnu le caractère personnel de l'Absolu, et de la créature. La toute-puissance de Dieu ne dissout pas le particulier, mais l'inclut et le garde en elle (cf. « *Gottes Allmacht* », HCE 197-198). « *Absolutheit des Christentums und Katholizität der Kirche* », HCE 330-336.342, oppose la catholicité comme plénitude du Dieu toujours plus grand, communiquée à l'Église, et par elle au monde, dans le Christ crucifié et ressuscité, à l'"absoluité" hégélienne, qui n'apparaît qu'au terme

d'un processus gouverné par la négativité, et entraînant la destruction du fini.

c) La Trilogie

* *La Gloire et la Croix* dans le volume I (GC I, 154-155) montre que le temps de l'Église ne se prête pas à une périodisation gnostique hégélienne. C'est le volume IV/3, *Le domaine de la métaphysique. Les héritages*, qui contient le développement le plus important (p. 318-332) : dans ses œuvres de jeunesse, le philosophe idéaliste s'est montré sensible à la théologie johannique de l'amour, hélas absorbée ensuite dans la connaissance, le Savoir absolu. Il pose une contradiction en Dieu même, entre le Père et le Fils, le monde étant le déploiement concret de cette première contradiction, puis un retour par une seconde contradiction à l'unité initiale : Dieu est mouvement, processus absolu de négativité. Hegel a tendance également à minimiser la place du judaïsme, en raison de la conception juive d'un Dieu exclusivement transcendant ; il refuse également l'Église, et en définitive le Christ lui-même, qui doit disparaître pour laisser place au *Geist* unifiant, identité de l'Esprit avec l'esprit. L'Esprit Saint chrétien ne peut donc se confondre avec l'esprit absolu, à la fois divin et mondain.

* La *Dramatique* entre également en débat avec Hegel. Le fait chrétien est intégré comme un simple moment, même s'il est central, de l'histoire générale de l'esprit. Hegel ne voit pas la substitution-représentation (*Stellvertretung*) salutaire entre le Christ et les hommes, ni sa mission universelle ; le Christ n'est pas considéré comme une Personne, avant et encore moins après sa Résurrection, puisque l'espérance en l'immortalité individuelle et en

la résurrection de la chair est répudiée comme égoïsme privatiste. Hegel, s'il a pensé la Révélation chrétienne dans des catégories dramatiques, encore que marquées par la dialectique, ne voit la Personne du Christ que comme un masque transitoire de l'esprit qui, aliéné de soi, revient à son identité. Dans le cadre de l'étude du « *rôle comme aliénation* », les pages 492-502 de DD I montrent que le moi humain n'est pas respecté, mais absorbé dans une sorte d'individu universel, esprit total, dont le sujet et l'intersubjectivité humaines ne sont qu'un moment ; si communauté il y a, c'est en définitive celle de l'État. L'esprit hégélien est unilatéralement universalisant, alors que l'Esprit chrétien, tout en universalisant, façonne et garantit la personnalité créée, concrète. En DD II/1, les reproches vont dans le même sens : le sujet est privé de sa liberté, le drame est résorbé dans l'universel (p. 29.33-35.55) ; le Savoir absolu est la mort de la dramatique, que seul l'amour divin permet (p. 74) ; la personne individuelle est sacrifiée au Moloch qu'est l'esprit absolu (p. 370). En DD III, le premier chapitre, « *Sous le signe de l'Apocalypse* », place implicitement le déroulement du drame et l'eschatologie chrétienne sous la marque d'un "esprit" qui est l'antithèse du *Weltgeist* hégélien, de sa succession nécessaire, par négation, de figures et d'âges du monde, en vue de s'auto-constituer. Enfin, le quatrième et dernier volume pose la question d'une souffrance possible en Dieu (p. 203-205), et partant d'une certaine forme de négativité en Dieu même.

- * Dans la *Théologique* enfin, pour ne mentionner que le troisième volume, Hegel est fréquemment cité, souvent de manière critique. Le Dieu-esprit hégélien est un

processus englobant. La Trinité immanente est engagée dans ce processus, se réalise comme Trinité économique pour ensuite se dépasser-supprimer (*Aufhebung*). Ce processus ne s'enracine pas dans une générosité communicative de soi, mais dans un manque (*Mangel, Not*) initial, un besoin d'accomplissement. Le Christ est certes la figure centrale, mais lui aussi doit disparaître, pour, en mourant – négation de la négation – faire émerger l'esprit réconciliateur (p. 32-36), qui habite désormais subjectivement la communauté à laquelle il s'identifie. Le Dieu-esprit hégélien est donc auto-genèse nécessaire de soi, dont l'esprit est le troisième moment et la réalisation ultime. Selon Balthasar, cet esprit n'est pas personnel, mais plutôt modal ; il n'est pas libre, mais entièrement nécessaire (p. 36-40). Les pages 143-147 vont montrer que certains thèmes hégéliens peuvent cependant être utilisés, moyennant une transformation complète, dans la pneumatologie : l'Esprit chrétien se manifeste dans ses actions, et est en lui-même éternellement, objectif et subjectif, de manière synchrone et non pas successive, contradictoire et dialectique ; mais il n'est pas absolu, ni en Dieu, ni dans l'économie, dans le sens d'une totalité finale obtenue par dépassement négatif et donc dissolution des moments antérieurs.

Le débat de Balthasar avec Hegel fut donc constant. L'influence de Hegel, qu'elle soit explicitement acceptée ou explicitement combattue (orientation qui semble s'être renforcée avec le temps), implicitement acceptée (donc plus difficile à mettre en évidence) ou implicitement combattue, est indéniable, même si elle fait l'objet de débats voire de

contestations entre théologiens²⁹ : y a-t-il eu une évolution dans la lecture balthasarienne de Hegel, d'une certaine bienveillance à la critique plus décidée ? La critique ne masque-t-elle pas une influence implicite, et si oui, dans quels domaines ?

Il ne s'agit pas ici d'étudier l'ensemble de l'influence hégélienne sur Balthasar, mais de voir comment, en formulant sa pneumatologie, Balthasar s'est situé par rapport à son devancier. Plus précisément, c'est la dualité subjective/objective qui fournira, non seulement notre fil directeur dans la pneumatologie balthasarienne, mais encore la clef de la comparaison avec Hegel. Cette polarité, en effet, émerge très tôt dans la réflexion de notre auteur ; elle perdure tout au long de l'œuvre, développée, affinée, étendue à des domaines de plus en plus nombreux et significatifs ; ce jusqu'à TL III. Et c'est précisément en ce dernier ouvrage et au sujet de cette polarité que Balthasar admet nettement que Hegel est "utilisable" chrétiennement, sous réserve d'une transposition complète.

29. Cf. par ex. P. HENRICI, « *Zur Philosophie H. U. von Balthasars* », *H. U. von Balthasar. Gestalt und Werk*, 237-259 ; P. IDE, *Être et mystère. La philosophie de H. U. von Balthasar*, coll. Présences 13, Bruxelles, Culture et Vérité 1995, 125-131 ; S. ZUCAL, « *L'interpretazione teologica di Hegel nel primo Balthasar* », *Filosofia Oggi*, anno VIII, 1985, n° 3, 523-548 et anno IX, 1986, n° 2, 267-304. Deux ouvrages importants, trinitaires plus que strictement pneumatologiques, sont précieux pour la comparaison entre Balthasar et Hegel : K. J. WALLNER, *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei H. U. von Balthasar*, Heiligenkreuzer Studienreihe Band 7, Vienne, Heiligenkreuzer Verlag 1992 ; M. SCHULZ, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. von Balthasar*, coll. Münchener theologische Studien II-53, Sankt Ottilien, EOS-Verlag, 1997, 301-420.686-821.906-972.

Méthode et plan de l'ouvrage

Notre étude se veut une approche d'ensemble de la pneumatologie balthasarienne. Ceci suppose un "ratissage" extensif et minutieux du champ théologique de l'auteur, en étant attentif au vocabulaire employé. Il conviendra ensuite d'exposer de manière cohérente, ce qui sera fait selon une logique thématique plus qu'historique. Notre auteur s'est plu à disperser le tout (*Ganze*) du mystère de l'Esprit en de multiples fragments ; à nous maintenant de les rassembler en un tout cohérent, qui rende néanmoins justice au toujours plus du mystère de l'Esprit. Le tout émerge en fait des fragments eux-mêmes, qui s'ordonnent par paires. La plus ancienne et la plus englobante, sans être unique ni exhaustive, est la polarité subjectif-objectif.

La question méthodologique fondamentale, difficile à trancher, est celle du point de départ : doit-on partir de la mission de l'Esprit, et de là remonter à la vie intra-divine de l'Esprit ? Cet ordre, conforme à la Révélation, présente l'avantage de respecter l'insistance balthasarienne d'une part, sur l'inséparabilité du Christ et de l'Esprit dans l'économie, et d'autre part, sur l'histoire du salut – et sur l'événement de la Croix en particulier – comme lieu de la Révélation suprême, dont l'auteur affirme ne jamais vouloir s'écarter. Toute affirmation sur la Trinité immanente provient de la Trinité économique et ne peut en aucune manière s'en éloigner, à peine de tomber dans des abstractions, rappelle régulièrement notre auteur – ce qui ne l'empêche pas d'introduire dans la Trinité immanente des points de vue personnels, par exemple en lien avec sa "métaphysique de l'amour", qui ne proviennent pas directement de la Révélation et de l'économie. En sens inverse, on peut arguer que le théocentrisme radical de Balthasar lui fait considérer la Trinité immanente comme fondement,

présupposition et but eschatologique de tout le créé, comme mesure et forme de toute Révélation économique. De plus, l'économie christologique et pneumatologique est déterminée par l'“inversion trinitaire”. Ceci suppose donc d'aborder en premier le mystère trinitaire de l'Esprit, d'établir son essentielle polarité (subjective-objective) dans la Trinité immanente, puis, moyennant l'inversion trinitaire, de considérer son œuvre économique vis-à-vis du Christ d'abord, et vis-à-vis de l'Église et du chrétien ensuite. C'est cet ordre que nous préférons donc : ordre descendant, catalogique³⁰, qui correspond à la structure descendante, d'en haut, sous le mode kénotique, de la théologie balthasarienne. Notre étude s'ordonnera donc en trois parties : l'Esprit dans la Trinité immanente ; l'Esprit dans la vie et la mission du Christ ; l'Esprit dans l'Église et le chrétien. À la fin de chaque partie, une conclusion assez développée montrera comment Balthasar s'affronte à Hegel sur l'identité, la place, et l'action de l'Esprit dans la Trinité immanente, dans la vie et la mission du Sauveur, dans l'Église et le chrétien enfin : Esprit subjectif, objectif... et absolu ?

30. Cf. Th. R. KRENSKI, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk von H. U. von Balthasars*, Einsiedeln, Johannes Verlag 1990, 122-126.

PREMIÈRE PARTIE

L'Esprit Saint dans la vie trinitaire immanente