

La beauté du Père dans la théologie de Hans Urs von Balthasar

André Marie Jérumanis
Faculté de Théologie (Lugano)

Au terme de sa Trilogie, Hans Urs von Balthasar conclut son oeuvre par une référence explicite au Père dans un chapitre intitulé «Aller vers le Père»¹. Même si tout au long de la Trilogie c'est bien le Christ qui apparaît comme le centre de la figure de la révélation faisant ainsi apparaître le caractère essentiellement christocentrique de l'auteur, la pensée du Père est toujours présente comme ce «Non-fond sans fond de l'amour»² qui s'exprime dans la visibilité du Fils: «...nous voyons apparaître l'abîme de la gloire d'amour du Père invisible à travers la gloire du Fils, et cela sous la double forme de l'Esprit Saint de l'amour, à partir du moment où nous, qui sommes nés de l'Esprit, existons dans le feu de l'amour dans lequel le Père et le Fils se rencontrent et

¹ H.U. von BALTHASAR, *La Théologique. Vol. III: L'Esprit de vérité*, Culture et Vérité, Bruxelles 1996, pp. 421-437 (cité dorénavant VD 3); *Theologik. Bd. III: Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, pp. 397-410 (cité dorénavant TL 3).

² VD 3, p. 435 (TL 3, p. 407).

où, par le fait même, nous sommes en même temps, ensemble avec l'Esprit, également les témoins et les glorificateurs de cet amour»³.

L'objet de notre étude est de mettre en évidence la signification de la beauté du Père chez Balthasar. Aborder le Père sous l'aspect esthétique nous semble essentiel pour comprendre la pensée de notre auteur. Nous rappelons qu'il souligne lui-même dans son *Épilogue* l'importance de ce moment esthétique dans sa théologie en parlant de sa méthode théologique: «L'homme en quête de vérité ne saurait négliger cette méthode (d'intégration), mais, pour qu'elle porte ses fruits, il ne peut omettre ce qui a été développé dans l'*Esthétique*»⁴.

Nous sommes conscients que pour comprendre le rôle du Père dans la théologie de Balthasar une approche esthétique n'est pas suffisante⁵. Elle doit être complétée par le développement de sa pensée dans la *Dramatique* divine et la *Logique*⁶. Il

³ TL 3, p. 410.

⁴ H.U. von BALTHASAR, *Épilogue*, Culture et Vérité, Bruxelles 1997, p. 5 (cité dorénavant *EP* (f)); *Epilog*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, p. 7 (cité dorénavant *EP*). L'esthétique est selon Balthasar la meilleure part de la théologie: «Il n'est donc pas nécessaire que la théologie, comme elle le fait fréquemment en notre siècle, renonce au point de vue esthétique - que ce soit inconsciemment ou consciemment, par faiblesse ou par oubli, ou par fausse prétention scientifique. Il lui faudrait alors abandonner une bonne part de ce qu'elle est, sinon la meilleure part».

⁵ Bien qu'il soit présenté par E. Guerriero comme le théologien de la beauté (cf. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar. La prima biografia del teologo della bellezza. I teologi del 20° secolo*, Edizioni Paoline, Milano 1991), nous rappelons que l'auteur lui-même se montre réticent à être considéré seulement comme un «esthète théologique» (cf. H.U. von BALTHASAR, *Mein Werk. Durchblicke*, Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg 1990, p. 77).

⁶ Balthasar est l'auteur d'un tryptique théologique qui nous offre une synthèse théologique unique. Il est important de souligner que pour Balthasar l'*Esthétique* ne peut être détachée des deux autres parties de la Trilogie; elle n'en est que le premier moment (cf. *Mein Werk*, p. 77; cf. G. MARCHESE, *I tre grandi approcci all'unico mistero cristologico*, in ID., *La Cristologia trinitaria di Balthasar*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 186-189). L'*Esthétique*, la *Dramatique* et la *Logique* sont trois formes coordonnées de l'unique théologie qui concerne l'unique objet: la manifestation de la gloire de Dieu. Celle-ci produit un ravissement dans celui qui la perçoit dans la foi et la prière (*Esthétique*). Balthasar considère ensuite cette manifestation de la gloire dans l'amour pour nous, *pro nobis* (*Dramatique*), pour enfin aborder la vérité de cette manifestation (*Logique*). L'esthétique théologique peut dès lors se comprendre comme «une sorte de grande phénoménologie de l'amour, qui se révèle dans la mort et la résurrection du Christ» (cf. J.-E. BERTHOLET, *L'univers théologique de Balthasar. Une approche de son oeuvre*, in «Revue de Théologie et de Philosophie» 117 [1985], 188). En effet selon Balthasar Dieu vient, d'abord pour lui-même, manifester et faire rayonner son Amour Trinitaire éternel, avec ce désintéressement que l'amour authentique possède en commun avec la vraie beauté (cf. *Mein Werk*, p. 27). C'est ainsi qu'il explique la raison du plan choisi par la trilogie. Aussi Dieu ne vient pas premièrement comme maître (vrai), ni comme rédempteur (bon), mais bien comme révélateur de cette gloire, «et seul celui qui est touché par un rayon de cette gloire aura le sentiment inchoatif de ce qu'est l'amour désintéressé et pourra percevoir la présence de l'amour divin en Jésus-Christ» (*Mein Werk*, p. 62). Dans *Essai de résumer ma pensée*, texte prononcé par Balthasar en français à Madrid en 1988, il montre que le développement de la Trilogie repose sur une métaphysique de l'être: «Un être apparaît, il y a une épiphanie: en cela il est beau et nous émerveille. En apparaissant, il se donne, il se livre à nous: il est bon. Et en se livrant, il se dit, il se dévoile lui-même: il est vrai (en soi, mais dans l'autre auquel il se révèle). Ainsi on peut construire d'abord une esthétique théologique (*Gloria*): Dieu apparaît. Il apparaît à Abraham, à Moïse, à Isaïe, finalement en Jésus-Christ. Question théologique: comment distinguer son apparition, son épiphanie entre les mille autres phénomènes dans ce monde? On peut continuer par

nous semble néanmoins qu'en mettant en lumière l'aspect esthétique du Père chez l'auteur nous contribuerons à en éclairer un aspect habituellement passé sous silence par les auteurs qui étudient le thème du Père dans la *Dramatique* et la *Logique* comme si l'*Esthétique* n'était qu'un prologue, à la limite une réflexion un peu fantaisiste de l'auteur, et réflexion propre à une pensée qui n'aurait pas encore atteint la maturité.

Nous commencerons par rappeler l'importance de l'esthétique dans la pensée de l'auteur (1), pour justifier ensuite la légitimité d'une approche esthétique de la Personne du Père (2). Nous montrerons que la gloire du Père est un thème biblique fondamental (3) et comment elle se rend visible dans la *δόξα* filiale (4). La théologie du témoignage johannique contribuera à éclairer la dynamique de l'esthétique trinitaire (5). Enfin l'aspect eschatologique de la gloire permettra de relier la beauté du Père à l'existence chrétienne (6). En conclusion nous esquisserons brièvement les conséquences de la reconnaissance esthétique de la Personne du Père pour la pratique de la théologie.

1. POINT DE DÉPART DE LA RÉFLEXION THÉOLOGIQUE DE BALTHASAR

Dans la justification de l'approche esthétique du mystère chrétien, Balthasar montre les conséquences d'une absence de la beauté pour la *religion* et donc pour la relation de l'homme à Dieu, en particulier pour le chrétien. Il cherche à justifier dans une introduction à son esthétique théologique les raisons du choix de la *Beauté* comme première approche de la révélation chrétienne⁷. La question du point de départ est pour notre auteur d'une importance capitale dans la mesure où ce choix détermine toutes les démarches ultérieures de la réflexion et oriente la réponse de l'homme⁸. Il existe en effet pour Balthasar un mot originaire :

«Ce mot, c'est : beauté; c'est lui qui pour nous sera le premier. Beauté, c'est la dernière aventure où la raison raisonnante puisse se risquer, parce que la beauté ne fait que cerner d'un éclat impalpable le double visage du vrai et du bien et leur réciprocité

une dramatique, puisque ce Dieu entre avec nous dans une alliance: comment la liberté absolue de Dieu en Jésus-Christ affronte-t-elle la liberté relative, mais véritable de l'homme?. On peut terminer par une logique (une théo-logique). Comment Dieu arrive-t-il à se faire comprendre par l'homme?...» (*Essai de résumer ma pensée*, in "Revue des Deux Mondes" (septembre 1988), 104-105; cf. *Mein Werk*, p. 94).

⁷ Cf. *Point de départ et visée*, in *GC* 1, pp. 15-29 (*H* 1, pp. 15-31); sur la relation entre l'esthétique et la théologie nous renvoyons aussi à *Offenbarung und Schönheit*, in "Hochland" (1959), 401-414; et in *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960, pp. 100-134; cf. aussi *Der Begriff des Schönen in der Theologie*, in "Seminarium" 33 (1981), pp. 453-466; cf. encore *Theology and Aesthetic*, in "Communio International Catholic Review" (1/1981), 61-67; cf. aussi *Beauté du monde et gloire de Dieu*, in "Revue Catholique Internationale Communio" (6/1982), 4-8. Nous considérons cependant que *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963 (en français: *L'amour seul est digne de foi*, Aubier-Montaigne, Paris 1966), constitue la meilleure introduction à la compréhension de la dimension esthétique de la théologie montrant que seule la gloire de l'amour permet de dépasser en théologie les apories de la voie cosmologique (des Pères) et de la voie anthropologique (des Modernes).

⁸ *GC* 1, p. 15 (*H* 1, p. 15).

indissoluble; beauté désintéressée, sans laquelle le monde ancien refusait de se concevoir, mais qui insensiblement a pris congé du monde intéressé d'aujourd'hui, pour l'abandonner à sa cupidité et à sa tristesse. Beauté que même la religion n'aime et ne choie plus et qui pourtant, ôtée comme un masque de son visage, met à nu des traits qui menacent de devenir incompréhensibles aux hommes. Beauté à laquelle nous n'osons plus croire, et dont nous avons fait une simple apparence pour pouvoir nous en débarrasser plus facilement; beauté qui (comme il apparaît aujourd'hui) exige au moins autant de courage et de décision que la vérité et la bonté, et que l'on ne peut proscrire et séparer de ses soeurs, sans attirer sur soi leur vengeance mystérieuse»⁹.

Aussi est-ce la beauté qui constitue pour Balthasar la première parole qui est «assez vaste pour englober toutes les suivantes, assez claire pour que sa lumière brille au travers de toutes les autres»¹⁰. Il a conscience de se démarquer tant de la démarche actuelle de la philosophie qui placerait plutôt cette parole à la fin que des sciences exactes pour qui la beauté n'a pas de place permanente ainsi que des théologiens, qui à l'époque moderne en ont pris énergiquement leurs distances. Fisichella ne manque pas de souligner que Balthasar a choisi une voie que seul peu de théologiens dans toute l'histoire de la théologie ont osé entreprendre alors que cette voie loin d'être secondaire est essentielle à la fécondité de la théologie¹¹.

Selon Balthasar cette primauté du *pulchrum* s'explique par sa nature transcendante¹². Le beau est l'éclat impalpable du vrai et du bien. Il le classe non seulement parmi les transcendants mais il en montre la priorité toute naturelle car la beauté «est, à travers toutes les apparitions, la transparence de l'arrière-fond mystérieux de l'être. Et, en cela, elle est d'abord la révélation immédiate de tout ce qui, dans chaque révélation, est le surplus jamais maîtrisable de l'éternel *toujours plus* qui se cache dans l'essence de l'étant»¹³. L'unité de l'être est donc sa beauté où s'articulent les deux moments de son apparition, sa vérité et sa bonté dans une réciprocity indissoluble¹⁴.

Dans ce choix il s'agit pour l'auteur de prendre le contre-pied du monde d'aujourd'hui qui s'est débarrassé de la beauté désintéressée, car ce monde intéressé

⁹ GC 1, p. 16 (H 1, p. 16).

¹⁰ GC 1, p. 15 (H 1, p. 15).

¹¹ Cf. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar, Dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo*, Città Nuova, Rome 1981, p. 91; cf. aussi Lochbrunner pour qui cette voie esthétique est une nouveauté en théologie même s'il a existé une esthétique latente qui n'a jamais atteint avant Balthasar un tel degré d'explicitation (cf. R. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1981, pp. 148-149).

¹² Cf. P. GILBERT, *L'articulation des transcendants selon Balthasar*, in "Revue Thomiste" 86 (1986), 616-629; ID., *La patience d'être. Métaphysique*, Culture et Vérité, Bruxelles 1996, pp. 193-200; cf. aussi M. SAINT-PIERRE, *Beauté, Bonté, Vérité chez Hans Urs von Balthasar*, Cerf, Paris 1998.

¹³ H.U. von BALTHASAR, *Théologique. Vol. I: La Vérité du monde*, Culture et Vérité, Bruxelles 1994, p. 233 (cité dorénavant VM); *Theologik. Bd. I: Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, p. 254 (cité dorénavant TL 1); cf. aussi *Essai de résumer ma pensée*, p. 104.

¹⁴ Cf. P. GILBERT, in "Revue Thomiste" 86 (1986), 618; cf. M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis*, p. 136.

(Balthasar exprimant à sa manière l'utilitarisme contemporain) n'a que faire avec la gratuité de la beauté de l'être. Cette dimension de la gratuité fait partie de la conception de la beauté telle que notre auteur la conçoit en tant que rayonnement de l'être¹⁵. En effet il y a dans la beauté une absence totale d'envie dans sa façon de participer et de se donner: «elle resplendit sur tous ceux qui la contemplent comme le soleil sur un passage (...) elle vit tellement dans le mystère de l'être, qu'elle peut se résoudre à faire le don intégral du mystère, tout en sachant bien que cela reste don du mystère»¹⁶. L'obscurcissement du sens de la beauté de l'époque contemporaine la prive ainsi de la dimension de la gratuité, l'enfermant dans sa cupidité, mais aussi dans sa tristesse comme le note l'auteur dans le passage cité plus haut. Car il existe une relation immédiate entre la joie et la beauté désintéressée: «c'est une joie irradiante et indicible, participant de la joie insondable du rayonnement spontané de l'être»¹⁷.

Balthasar relève encore le désintérêt contemporain de la religion pour la beauté, alors que selon lui le christianisme est la religion esthétique par excellence¹⁸. Il existe selon lui une opposition quasi irréductible entre la religion, en particulier la religion chrétienne, et l'esthétique qui apparaît à l'aube des temps modernes alors que l'ancienne religion grecque ne la connaissait pas¹⁹. Il fait allusion tant au protestantisme vidé d'esthétique²⁰ qu'au catholicisme²¹. En effet, Balthasar mettra en évidence une désesthétisation de la religion chrétienne qui advient sous l'influence de Luther et de la philosophie de Descartes. Le premier, dans sa lutte contre la courtisane Raison qui veut faire s'accorder esthétiquement la divinité et l'humanité, prône la priorité absolue de la Parole de Dieu qui ne peut être atténuée par une métaphysique esthétique néoplatonicienne²². Luther refuse ainsi toute idée d'harmonie en théologie²³. Le cœur de la foi consiste plus dans l'audition que dans la contemplation de son apparence²⁴. Quant à Descartes, il introduit une rupture entre la théologie et la philosophie. Celle-ci, en tombant sous

¹⁵ Cf. le commentaire de Lacoste pour qui l'aspect de désintéressement est directement lié à une conception de l'être comme don: «L'expérience du beau permet au moins d'accueillir en ce qui est manifesté un don» (J.-Y. LACOSTE, *Du phénomène à la figure*, in "Revue Thomiste" 86 [1986], 610-611).

¹⁶ VM, p. 234 (TL 1, p. 255).

¹⁷ VM, pp. 233-234 (TL 1, p. 254).

¹⁸ Cf. GC 1, p. 181 (H 1, p. 208).

¹⁹ Cf. H.U. von BALTHASAR, *Rechenschaft*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, p. 299.

²⁰ Cf. GC 1, pp. 38-47 (H 1, pp. 42-53).

²¹ Cf. GC 1, pp. 58-65 (H 1, pp. 66-74).

²² Balthasar note la négation de toute métaphysique et dès lors de toute analogie de l'être; Luther ne peut admettre la gloire durable de la création à cause du "sérieux du péché" (cf. H.U. von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Vol. IV: t. 1. Le domaine de la métaphysique. Les fondations*, Aubier 1981, p. 20 (cité dorénavant GC 4/1); *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/I, 1: Im Raum der Metaphysik. Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975, p. 28 (cité dorénavant H 3/1,1).

²³ Cf. GC 1, pp. 38-39 (H 1, pp. 42-43).

²⁴ O'Donnell montre que la Réforme introduit une dichotomie entre l'audition de la Parole de Dieu et la vision. Pour le réformateur la dimension contemplative (et donc esthétique) est le résultat d'un emprunt à la philosophie néoplatonicienne (cf. J. O'DONNELL, *Hans Urs von Balthasar*, Geoffrey Chapman, London 1992, p. 19).

l'influence de l'idéal scientifique des sciences de la nature²⁵, aboutira à un oubli de l'être marquant par voie de conséquence la réflexion théologique qui s'enfermera dans un historicisme exacerbé²⁶.

Mais que reste-t-il dès lors de la beauté contemporaine? Uniquement une conception superficielle. La beauté est réduite à l'apparence et n'est plus comprise comme la manifestation d'une profondeur. Alors le risque d'esthétisme menace l'esthétique qui se présente sous un aspect des plus démoniaques, la beauté plongeant le spectateur dans la mélancolie désespérée de l'éros²⁷. La beauté devient ainsi menaçante pour la religion. Et avec Kirkegaard on peut dans ce cas justifier la distinction entre le stade éthique (religieux) et le stade esthétique²⁸. Tel est le dur constat de notre auteur.

Enfin Balthasar fait allusion dans le texte cité plus haut à la vengeance des deux autres transcendants, le vrai et le bien, lorsque ceux-ci ne sont plus conçus en étroite relation avec la beauté. De quelle vengeance s'agit-il? Selon notre auteur l'ensemble de la réflexion philosophique de l'époque moderne conduira à une perte de l'émerveillement de l'être aboutissant à une défiguration de la vérité qui devient *pravda* - instrument d'une recherche de pouvoir²⁹ - et à une dissolution du bien, et donc de l'amour dans un amour intracosmique et interhumain³⁰, conduisant aux apories de l'éthique anthropologique postchrétienne³¹.

Cette prise de position de Balthasar au début de *Herrlichkeit* en faveur de la beauté s'avère très originale. Elle montre l'importance qu'il attache à la réhabilitation de la beauté en théologie. Elle guidera notre recherche sur la manière dont l'auteur envisage la beauté du Père.

2. DANS QUELLE MESURE EST-IL LÉGITIME DE PARLER DE LA BEAUTÉ DE DIEU (PÈRE)?

Entre cette première parole qu'est la beauté et la beauté de la Parole première peut-on établir une relation? Une première constatation s'impose pour notre au-

²⁵ Cf. GC 1, pp. 59-60 (H 1, pp. 67-68); Balthasar souligne que Descartes abandonne le monde extérieur à sa dimension matérielle. Le centre métaphysique devenant le *je pense*, aucune voie passant par l'être du monde et de l'autre ne mène à Dieu, le seul critère de vérité n'étant plus l'Être mais la clarté et la distinction (cf. H.U. von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Vol. IV: t. 3. Le domaine de la métaphysique. Les héritages*, Aubier, Paris 1983, p. 235 (cité dorénavant GC 4/3); *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/1, 2: Im Raum der Metaphysik. Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975², p. 798 (cité dorénavant H 3/1, 2).

²⁶ Cf. GC 1, p. 62 (H 1, p. 70).

²⁷ Cf. GC 4/3, p. 367 (H 3/1, 2, p. 940).

²⁸ Cf. GC 1, pp. 41-43 (H 1, pp. 46-48).

²⁹ Cf. VM p. 14 (TL 1, p. XVI).

³⁰ Cf. GC 4/3, p. 397 (H 3/1, 2, p. 972).

³¹ Nous nous référons ici à la Thèse 9 de *Principes pour une éthique chrétienne* (cf. H.U. von BALTHASAR, *Éthique anthropologique postchrétienne*, in J. RATZINGER - P. DELHAYE, *Principes d'éthiques chrétiennes*, Lethielleux-Culture et Vérité, Paris-Namur 1975, pp. 101-103).

teur. Il existe une spécificité de la beauté chrétienne qui se distingue de la beauté profane. En effet le point de départ de l'esthétique de Hans von Balthasar est le mystère trinitaire lui permettant d'élaborer une esthétique théologique qui ne soit pas philosophique. Il distingue ainsi l'esthétique théologique d'une théologie esthétique³². Il marque bien la différence entre celle-ci et son projet d'esthétique théologique. Il s'agit de redécouvrir la beauté interne de la théologie et de la révélation à la manière de K. Barth, mais en montrant la possibilité d'un rapport authentique entre cette beauté théologique et la beauté du monde³³, tout en veillant à ne pas réduire le beau transcendantal de la révélation au beau profane et naturel³⁴. À la différence de la théologie esthétique d'un Herder et du romantisme qui se servent, pour leur élaboration théologique, de catégories extra-théologiques de l'esthétique philosophique profane, l'esthétique théologique de Balthasar s'efforce de fonder sa doctrine sur «la beauté des données révélées elles-mêmes, par une méthode vraiment théologique»³⁵.

C'est ainsi que l'esthétique théologique pour être vraiment théologique doit répondre à deux caractéristiques. Premièrement, elle doit s'insérer dans une théologie négative: «lorsque nous abordons la révélation divine par la catégorie du beau, nous abordons celle-ci tout naturellement dans sa figure profane, et c'est seulement quand cette figure ne s'adapte pas à la figure transcendante de la révélation que nous nous arrêtons tout déroutés et, par scrupules, refusons d'aller plus loin»³⁶. Deuxièmement, seul le cadre de l'*analogia entis* permet de penser la relation authentique entre l'esthétique naturelle et surnaturelle³⁷. Cette analogie est donc toujours à considérer sous l'aspect de la plus grande dissimilitude dans la similitude³⁸. Balthasar ne mésestime pas la critique protestante qui refuse d'appliquer à la révélation biblique le schème philosophique pré-chrétien du fond de l'être et de sa manifestation mais, comme il le montre dans *Wahrheit der Welt*, on peut réellement, de manière analogique à partir de

³² La théologie esthétique vise à la correspondance entre la religion et le sentiment humain (cf. *GC* 1, pp. 75-76; *H* 1, pp. 85-86).

³³ *GC* 1, p. 66 (*H* 1, pp. 74-76).

³⁴ *GC* 1, p. 35 (*H* 1, p. 38).

³⁵ *GC* 1, p. 97 (*H* 1, p. 110).

³⁶ *GC* 1, p. 31 (*H* 1, p. 34).

³⁷ Cf. *GC* 1, p. 37 (*H* 1, p. 41).

³⁸ Cf. *EP(f)*, p. 36 (*EP*, p. 41); pour l'auteur il n'y a donc pas de doute que le beau naturel est une des qualités transcendantales de l'être et que c'est précisément l'*analogia entis* qui lui permet de concevoir la juste relation entre la beauté de Dieu (Père) et la beauté du monde en soulignant dans la similitude une plus grande dissimilitude. Il applique de manière analogique la structure de l'être au mystère de la révélation, en sorte que «le "glorieux" correspond sur le plan théologique au beau *transcendantal*» (*Mein Werk*, p. 63) et renvoie au moment de l'apparition de Dieu dans l'histoire. Toute la Trilogie est principalement articulée selon les propriétés transcendantales de l'être mais toujours dans un rapport analogique. «C'est ainsi que, dans l'Esthétique, se correspondent la "beauté" intramondaine et la "gloire" divine; dans la Dramatique, on a la liberté finie intramondaine et la liberté infinie de Dieu. Dans la Logique théologique, on devra réfléchir, de manière analogue, sur le rapport entre la structure de la vérité créée et celle de la vérité divine» (*VM*, p. 5; *TL* 1, p. 254).

la vérité du monde, avoir une précompréhension de la Vérité divine et donc aussi de la beauté théologique³⁹. En d'autres mots «il ne faudrait pas refuser une analogie interne entre les deux formes, ou les deux degrés de la beauté»⁴⁰. Pour marquer la différence qui existe entre la beauté philosophique et la beauté théologique il préfère désigner la beauté de Dieu par le terme biblique de gloire⁴¹ et réserve le terme *beauté* à la beauté intramondaine sans que cette distinction dans l'usage des termes soit absolue. Il lui arrive de parler de la beauté de Dieu en particulier dans l'introduction à *Schau der Gestalt (Herrlichkeit I)*⁴².

³⁹ Cf. VM, pp. 9-13; TL 1, pp. XI-XV, sur le rapport étroit entre philosophie et théologie; en effet pour notre auteur: «Le monde comme objet de connaissance est toujours déjà inscrit dans cette sphère sur-naturelle, et il en va de même, selon une perspective identique, de la capacité de connaître» (VM, p. 9; TL 1, p. XI).

⁴⁰ GC 1, p. 30 (HI, p. 32).

⁴¹ À propos de la dimension esthétique de la gloire nous renvoyons à *Alter Bund* (La Gloire et la Croix. Ancienne Alliance); Balthasar y éclaire la théologie de l'Alliance du point de vue de la *gloire divine*. Il identifie la gloire du Seigneur avec la divinité de Dieu (cf. H.U. von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Vol. III: t. 1. Théologie. L'Ancienne Alliance*, Aubier, Paris 1974, p. 13 (cité dorénavant GC 3/1); *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/2, 1: Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1988², p. 11 [cité dorénavant H 3/2, 1]). La *kabôd Yahvé* est la manière incomparable et néanmoins comparable de Dieu de présenter et de poser son *Je* en face des hommes, avec son *poids* et sa gravité fascinante qui tient à la fois à distance et à proximité, et qui est ainsi revêtu de majesté (cf. GC 3/1, p. 36; H 3/2, 1, p. 34). La théologie de l'image de l'Ancien Testament est un complément pour aborder la gloire de Dieu à partir de son reflet dans l'homme. L'image se rapporte à ce qui est formé par Dieu, existant en elle-même devant Dieu (cf. GC 3/1, p. 80; H 3/2, 1, p. 81). Par elle l'homme participe à la dignité céleste, car «un élément de nature divine lui a été accordé» (GC 3/1, p. 80; H 3/2, 1, p. 81). De la sorte l'homme est *couronné de gloire* (Ps 8), sans que «cet éclat sur la figure de l'homme puisse être enfermé en celle-ci» (GC 3/1, p. 85; H 3/2, 1, p. 87). Balthasar éclaire cet aspect de l'anthropologie biblique en le rattachant à Ez 28,12-13.16-17, qui à la place du mot gloire utilise le mot «beauté» (*yophi*). Il montre qu'à l'homme paradisiaque est accordé une beauté parfaite. Nous voyons ainsi l'identification que notre auteur établit entre gloire et beauté; ce qui nous permet de mieux comprendre l'aspect esthétique de toute la théologie de la gloire. La mise en évidence de la dimension esthétique de la *kabôd* et de la *δόξα* par Balthasar rejoint ce qu'un Spicq a montré dans *Lexique théologique du Nouveau Testament, Éditions Universitaires de Fribourg-Cerf*, Paris 1991, pp. 372-390), mais aussi le sens que donne G. von Rad (cf. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2, Stuttgart 1973, pp. 240-245 et en particulier G. Kittel qui estime même que la *δόξα* prend surtout le sens de splendeur divine et céleste (cf. G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2, p. 251). Selon M. Zeindler «la gloire de Dieu n'est pas l'équivalent de la Beauté de Dieu, mais il apparaît clairement que la beauté est un aspect de la gloire divine selon la conception biblique» (M. ZEINDLER, *Gott und das Schöne: Studien zur Theologie der Schönheit*, Göttingen 1993, p. 233). Nous retenons que c'est par la dimension de la splendeur et de la lumière qui accompagne la notion de la *kabôd Yahvé* qu'on peut affirmer la beauté de la gloire divine. Le thème de la beauté ne rentre pas seulement dans le cadre d'une esthétique de l'harmonie, comme c'est le cas dans le monde grec avec la beauté de la vertu, mais aussi dans le cadre de l'esthétique de la lumière. Ce qui permet de comprendre l'approche esthétique de la gloire dans la théologie de Balthasar.

⁴² Par exemple, parlant des chrétiens il écrit: «Ils souffrent, volontairement, pour leur amour et seul leur embrasement pour la Beauté suprême, couronnée d'épines et crucifiée, justifie qu'ils souffrent avec Elle» (GC 1, p. 28; H 1, p. 31); ou encore, «de même nous ne pouvons pas parler de la beauté de Dieu en faisant abstraction de la figure qu'il a revêtu et de son apparition dans l'histoire du salut» (GC 1, p. 103; H 1, p. 117).

3. LA GLOIRE DU PÈRE, THÈME BIBLIQUE FONDAMENTAL

La gloire est bien le thème fondamental de l'esthétique théologique de notre auteur. Il montre qu'on ne peut détacher «le thème de la gloire de l'ensemble de la révélation»⁴³, tant les thèmes de la gloire, de l'image, de la grâce, de l'alliance et de la justice se pénètrent mutuellement. De plus avec le thème de la gloire apparaît aussi le thème de la sainteté de Dieu et du refus de cette gloire, le péché de l'homme⁴⁴. La gloire est, de ce fait, pour Balthasar le thème biblique fondamental⁴⁵, car même s'il y a un changement de la représentation de la gloire divine entre le Pentateuque et les écrits johanniques, tous les degrés intermédiaires renvoient les uns aux autres formant un tout⁴⁶.

C'est cette unité que Balthasar exprime dans le passage choisi pour introduire notre étude de la gloire du Père. En parlant des différents aspects de la gloire dans l'Ancienne Alliance il écrit: «C'est pourquoi, s'il s'agissait d'extraire de cette image confuse et bariolée l'unique chose qui importe, c'est dans le prologue de Jean qu'il faudrait la trouver: ce qui a été éprouvé et décrit de bien des manières comme gloire de Dieu dans l'Ancienne Alliance, gloire à la fois sensible et spirituelle, est parvenu, dans l'incarnation du Verbe, à sa figure finale: «Nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité» (Jn 1,14). Que Jean puisse voir finalement cette gloire - maintenant qu'est accomplie la *vérité* de l' *image*, maintenant qu'est accomplie la *grâce* de l' *Alliance* - dans l'unité de la croix et de la résurrection, fait de son interprétation le dernier mot de la Bible, même si l'avant-dernier mot reste encore à la tension entre la vision présente de la gloire et l'espérance eschatologique à son sujet»⁴⁷.

L'image bariolée dont l'auteur parle, se réfère à ces différentes manifestations de la gloire de Dieu, tant dans l'Ancienne Alliance que dans la Nouvelle. Il ne se limite donc pas à la seule gloire vétérotestamentaire, il en indique déjà son accomplissement en Jésus. Ainsi en se référant au prologue johannique il peut affirmer que la gloire arrive à sa figure finale avec son incarnation dans le Christ. Il met en évidence

⁴³ GC 3/1, p. 17 (H 3/2, 1, p. 16).

⁴⁴ Cf. GC 3/1, pp. 18-19 (H 3/2, 1, pp. 17-18).

⁴⁵ Il rejoint ainsi ce que H. Schlier a également souligné en parlant de l'importance de la notion de *δόξα*, qui est selon lui l'une des plus fondamentales du Nouveau Testament «qui n'a pas reçu, dans la théologie du Nouveau Testament, l'attention qu'elle méritait» (cf. H. SCHLIER, *La notion de doxa dans l'histoire du salut*, in ID., *Essais sur le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1968, p. 380). Il convient de souligner que Balthasar même s'il n'est pas spécialiste de l'Ancien Testament, nous livre une compréhension globale de l'Ancien Testament à partir du concept de la gloire, perspective que Guillet trouve justifiée et correspondant effectivement au caractère central du thème de la gloire (cf. J. GUILLET, *La gloire et la croix* III/2, 1, in "Recherches de science religieuse" [62/1974], 394); cf. aussi la remarque de Dupré à propos de cette étude qui en indique toute la valeur: «Je ne connais pas de plus puissante description de la forme de Dieu déployant son activité dans l'histoire que ce volume dédié à l'Ancien Testament» (L. DUPRÉ, *Glory of the Lord*, in D.L. SCHINDLER, (éd.), *Hans Urs von Balthasar. His Life and Work*, Ignatius Press, San Francisco 1991, p. 200).

⁴⁶ Cf. GC 3/1, p. 20 (H 3/2, 1, p. 19).

⁴⁷ GC 3/1, p. 22 (H 3/2, 1, p. 21).

une continuité entre la gloire théophanique du Sinaï, la théophanie présentée au moment du retour d'Élie à l'Horeb, et la transfiguration du Christ; une continuité qu'il relève aussi entre la théophanie de Daniel et les visions d'Étienne, de Paul à Damas et les contemplations de l'Apocalypse; et encore entre la littérature sapientiale à propos de la présence de la gloire de Dieu dans la nature et Paul dans son *Épître aux Romains* (Rm 1,18-21)⁴⁸. Tels sont les quelques exemples choisis parmi ceux que notre auteur analyse au début de *Alter Bund* qui montrent une continuité du thème de la gloire au point d'en faire un thème biblique essentiel. À première vue on pourrait être surpris de cette approche plutôt rapide par laquelle l'auteur souligne la continuité du thème de la gloire à travers les différentes théologies vétérotestamentaires et néotestamentaires. Il suffit pour cela de consulter certains auteurs qui insistent sur la différence de la conception de la gloire⁴⁹. Il nous semble néanmoins que notre auteur est fidèle à sa méthode théologique qui est capable de voir dans la pluralité théologique de la Bible une unité d'esprit dans l'Église à partir de la figure du Christ⁵⁰. Considérant la Bible comme la Parole de Dieu ces différentes théologies apparaissent comme les notes d'une grande symphonie⁵¹.

4. LA BEAUTÉ DU PÈRE SE REND VISIBLE DANS LA BEAUTÉ DU FILS

En parlant de la beauté spécifique qui caractérise l'être de Dieu et que Balthasar désigne par gloire, nous sommes amenés à parler des éléments constitutifs de la beauté théologique légitimant la compréhension de la gloire du Père à partir de la gloi-

⁴⁸ Cf. GC 3/1, pp. 20-21 (H 3/2, 1, p. 20).

⁴⁹ Sans entrer dans l'évaluation de ces approches, nous rapportons certaines prises de positions qui montrent différentes théologies de la gloire. C'est ainsi que selon H. Kittel la *δόξα* paulinienne renvoie surtout à l'action justificatrice de Dieu. Il rompt ainsi avec la conception juive de la gloire. La gloire n'est plus une réalité eschatologique mais elle est une force transformante (cf. H. KITTEL, *Die Herrlichkeit Gottes. Studien zu Geschichte und Wesen eines Neutestamentlichen Begriffs*, Giessen 1934, p. 220). Quant à la *δόξα* johannique, elle possède une autre nuance que celle de Paul. H. Kittel y voit un retour à la théologie de l'Ancien Testament surtout dans la manière de considérer le miracle comme une manifestation de la *δόξα* divine (H. KITTEL, *Die Herrlichkeit Gottes*, pp. 238-262). Un auteur comme Y. Simoens montre que la *δόξα* johannique est avant tout la gloire de l'amour (cf. Y. SIMOENS, *La gloire d'aimer*, Biblical Institute Press, Rome 1981). Un auteur comme Baracaldo, malgré les différences existant entre ces théologies, n'hésite pas à relever l'unité dans la différence (cf. R. BARACALDO, *La gloria de Dios segun San Pablo*, Madrid 1964). Et c'est précisément en raison du lien que Balthasar voit entre la beauté de l'amour de Dieu et sa manifestation dans le Christ qu'il «se propose d'utiliser d'abord, pour élaborer sa théologie du Nouveau Testament, la dernière théologie néo-testamentaire, celle de Jean, celle qui contemple la Gloire du Fils Unique, plein de grâce et de vérité (Jn 1, 14). Le point de vue johannique sera pour Balthasar «le point de fuite et de visée» (GC 3/2, p. 11)» (P. PETIT, *Un grand théologien spirituel. Balthasar*, Méridien, Montréal 1985, p. 96).

⁵⁰ Nous renvoyons à *Pluralité théologique de la Bible et unité d'esprit dans l'Église*, in H.U. von BALTHASAR, *Retour au centre*, Desclée de Brouwer, Paris 1971, pp. 72-105.

⁵¹ Cf. *La vérité est symphonique. Aspects du pluralisme chrétien*, Éditions S. O. S, Paris 1984 (*Die Wahrheit ist symphonisch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972).

re du Fils. L'auteur distingue en réalité trois aspects dans la notion de la *δόξα* filiale. Premièrement, la *δόξα* du Fils est l'autoexpression du Père⁵². Deuxièmement, la *δόξα* recouvre aussi l'idée d'épiphane, d'image et de lumière⁵³. Troisièmement, le thème de la correspondance (l'*Entsprechung*), permet de montrer que le Fils par son accord parfait avec le Père, révèle la justice parfaite du Père⁵⁴.

4.1. La *δόξα* filiale comme l'autoexpression de Dieu (*Selbstaussage*)

On peut dire que pour Balthasar la beauté du Fils révèle la beauté du Père. En effet, la gloire filiale est la manifestation de la divinité de Dieu et, en tant que manifestation elle a une forme, une *Gestalt*⁵⁵. Elle a une *Gestalt* car en elle se communique le Père lui-même (à la différence de la conception plotinienne de la gloire qui n'est qu'un reflet de l'Un).

C'est ainsi que l'auteur écrit: «La *δόξα* est la divinité de Dieu dans sa libre manifestation. Qu'elle soit *manifeste*, cela signifie qu'elle s'est donnée une forme d'expression»⁵⁶ Balthasar souligne le recentrage de toute la gloire vétérotestamentaire sur la face du Christ⁵⁷. La *δόξα* apparue sur la face du Christ est l'autocommunication (autoexpression) de Dieu⁵⁸, l'expression de sa divinité. Pour comprendre ce qui apparaît sur la face du Christ, il faut prendre en considération que la révélation du Père par le Fils consiste d'abord dans le fait d'être *sa Parole* avant de le manifester par des paroles *objectives*. Sur la face du Christ c'est «l'Inexprimable manifesté comme tel»⁵⁹ qui apparaît selon l'expression de Balthasar.

Il précise que cette Parole comprise comme autocommunication de Dieu, ne peut être réduite à un reflet c'est-à-dire à «une gloire qui formerait seulement un cercle autour de Dieu comme, par exemple, chez Plotin, le *Nous* à l'égard de l'*Hen*»⁶⁰. Il convient aussi, selon lui, d'éviter l'autre réduction qui identifierait la Parole «avec une présence finalement muette de l'Inexprimable dans le monde, comme le fait de plus en plus la théologie juive de la *shekina*»⁶¹. Face à ces réductions Balthasar oppo-

⁵² Cf. H.U. von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Vol. III: t. 2. Théologie. La Nouvelle Alliance*, Aubier, Paris 1974, p. 228 (cité dorénavant GC 3/2); *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/2, 2: Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975³, p. 246 (cité dorénavant H 3/2, 2).

⁵³ Cf. GC 3/2, pp. 235-236 (H 3/2, 2, p. 254).

⁵⁴ Cf. GC 3/2, p. 255 (H 3/2, 2, p. 275).

⁵⁵ La notion de la *Gestalt* permet à l'auteur d'exprimer la relation du Fils au Père. Tout comme la *Gestalt* n'est pas une forme sans fond, la forme expressive étant l'apparition (le dévoilement) qui renvoie à une profondeur qui la transcende, ainsi on ne peut parler de la figure du Christ sans parler du Père qui est le fond qui se communique dans la figure.

⁵⁶ GC 3/2, p. 228 (H 3/2, 2, p. 246).

⁵⁷ Cf. GC 3/2, p. 227 (H 3/2, 2, p. 245); en effet c'est la théologie paulinienne exprimée en 2Co 4,6 (*δόξα τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ*) qui constitue le point de départ de la réflexion balthasarienne sur le contenu néotestamentaire de la gloire.

⁵⁸ Cf. R. VIGNOLO, *Hans Urs von Balthasar: Estetica e Singolarità*, IPL, Milan 1982, pp. 19-54.

⁵⁹ GC 3/2, p. 228 (H 3/2, 2, p. 246).

⁶⁰ GC 3/2, p. 233 (H 3/2, 2, p. 252).

⁶¹ *Ibidem*.

se la liberté de Dieu. Il montre comment au contraire la liberté de Dieu lui permet de s'ouvrir dans l'histoire du salut au point que «dans cette parole active Dieu se livre bien plus profondément que dans toutes les images terrestres»⁶². Elle est donc parole active qui atteint son expression la plus forte en Jésus Christ, car Dieu *est* sa Parole.

Notre auteur note encore la relation existant entre la δόξα et la sainteté de Dieu, son lien avec la puissance, qui se manifeste comme puissance de la grâce (amour) jugeant le péché. Ces propriétés de Dieu sont intégrées dans la δόξα car celle-ci se comprend comme l'autocommunication de Dieu⁶³.

La beauté étant la manifestation d'une profondeur⁶⁴, il existe donc une relation étroite entre la Parole et la beauté. La Parole devient alors le premier élément constitutif de la beauté de la révélation en tant qu'elle est l'expression de Dieu. Elle exprime l'être de Dieu et dans cette expression la beauté du Père se rend visible.

4.2. La δόξα comme épiphanie, image et lumière

V. Spangenberg a très bien relevé un second aspect de la doxa théologique telle qu'elle se présente chez Balthasar⁶⁵. Le Christ est l'*image* de la visibilité de cette Parole dans la *chair* qui *manifeste* la gloire de Dieu, car il est si transparent à la volonté du Père qu'il laisse voir le Père. Cette conformité à la volonté du Père passe par la croix, en sorte que l'épiphanie et la δόξα définitive se déploient, à partir de la croix⁶⁶. Le Christ apparaît alors comme l'épiphanie de l'amour absolu du Père se manifestant dans son obéissance qui le mène sur la croix. Dans ce sens il est aussi la *lumière* du monde, car en lui se manifeste la gloire de l'amour du Père.

Le trinôme - épiphanie, image et lumière - nous introduit ainsi au cœur de la théologie de la gloire de notre auteur. Explicitons ces trois dimensions⁶⁷.

⁶² GC 3/2, p. 235 (H 3/2, 2, p. 254).

⁶³ «La gloire de Dieu est la révélation sans réserve des propriétés de son être» (cf. V. SPANGENBERG, *Herrlichkeit des Neuen Bundes. Die Bestimmung des biblischen Begriffs der 'Herrlichkeit' bei Hans Urs von Balthasar*, Tübingen 1993, p. 177).

⁶⁴ Dans *Epilog* (Épilogue), Balthasar explique précisément que tout être mondain est épiphanique et donc manifestation d'une profondeur (cf. *Ep (f)*, p. 41; *EP*, p. 45), ce que dans *Wahrheit der Welt*, il avait qualifié de beau: «Elle (la beauté) est, à travers toutes les apparitions, la transparence de l'arrière-fond mystérieux de l'être» (*VM*, p. 233; *TL* 1, p. 254). Ainsi l'être avant de se donner et de se dire, se dévoile. Telle est selon Balthasar, d'un point de vue phénoménologique, la raison de la primauté de la beauté dans l'ordre des transcendants. Nous relevons que pour l'auteur l'unité transcendante est la beauté dans laquelle l'être s'exprime (l'unité fondant la figure). La beauté est ainsi la manifestation visible de l'être, le dévoilement de son unité inaltérable.

⁶⁵ Cf. V. SPANGENBERG, *Herrlichkeit des Neuen Bundes*, pp. 178-184.

⁶⁶ Cf. GC 3/2, p. 239 (H 3/2, 2, pp. 258-259).

⁶⁷ L'épiphanie est une catégorie fondamentale de l'esthétique théologique de notre auteur. Dans *Epilog*, il nous livre une synthèse de la relation existant entre les trois termes du trinôme: «Une lumière traverse la forme et la même lumière renvoie à la réalité qui apparaît en elle, et qui en même temps la dépasse» (...). «Une apparition peut être belle, même séparée de cette profondeur, en faisant croire qu'elle est cette profondeur même: elle n'est alors qu'une apparence. Il lui faut, pour être apparition, la puissance qui en elle renvoie au-delà: alors elle est épiphanie» (*Ep(f)*, pp. 41-42; *EP*, p. 47). Cette philosophie de l'épiphanie donne à Balthasar un fondement pour penser l'*analogia entis* concrète qu'est le Christ: «Com-

En tant que Parole visible, le Christ est l'*image* de la Parole dans la visibilité de la *chair* humaine. Balthasar voit dans le fondement trinitaire la possibilité pour cette Parole d'être épiphanie de Dieu dans la chair: «la parole de Dieu (le Père) est si personnelle qu'elle est elle-même une Personne; mais, en tant que Dieu, elle est si essentiellement une avec le Père, et en tant qu'homme, si obéissante et transparente à l'égard du Père, qu'elle devient la présence visible de l'action et de la parole de Dieu dans le monde»⁶⁸. Ainsi seul le mystère de la Trinité permet de dire que la beauté de l'image du Christ est identique à la beauté du Père malgré la différence des personnes.

Il est bien clair dès lors pour notre auteur qu'une théologie chrétienne de l'image signifie que celle-ci ne consiste pas dans une reproduction technique, ni dans une émanation physique, ni dans une icône statique du Père, mais dans l'obéissance du Fils: «dans l'obéissance sans limite du Fils, c'est l'amour du Père se donnant sans limite qui apparaît»⁶⁹. C'est précisément dans l'obéissance du Christ que se réalise l'*εἰκὼν τοῦ θεοῦ* et que le Dieu invisible devient visible. On peut ainsi voir la parenté qui existe entre l'*εἰκὼν* et la *δόξα* dans la Nouvelle Alliance, la gloire du Christ n'étant pas seulement une ombre (He 8,5; 10,1) mais l'*image vraie* (He 10,1; 1Co 4,4). Ce qui est fondamental dans cette relation, c'est précisément le fait que dans l'image du Christ, c'est Dieu comme amour qui devient visible⁷⁰. Ainsi en Jésus ce qui est manifesté «c'est son amour obéissant absolu pour le Père»⁷¹.

Pour voir cette épiphanie de l'amour absolu, Balthasar souligne qu'il faut être saisi par lui, ravi, attiré dans l'objet contemplé⁷². C'est une action qui ne consiste pas

ment Jésus-Christ peut-il dire de lui-même: "Je suis la vérité"? C'est seulement dans la mesure où toute la vérité du monde a en lui sa "consistance" (Col 1, 17); et ceci présuppose à son tour que l'*analogia entis* devienne chez lui une personne: il est lui-même, dans l'être fini, la manifestation, le don et l'expression adéquate de Dieu. Pour approcher ce mystère, on doit s'efforcer de penser qu'en Dieu même l'épiphanie, le don de soi et l'explicitation totale du Père, c'est le Fils identique à lui dans la divinité, en qui tout est prononcé, y compris ce qui est possible pour Dieu » (Ep (f), pp. 63-64; EP, p. 69).

⁶⁸ GC 3/2, p. 236 (H 3/2, 2, p. 255).

⁶⁹ GC 3/2, p. 244 (H 3/2, 2, p. 264); Balthasar soulignera cette dimension de l'obéissance; l'existence du Christ est présentée dans *Neuer Bund (Nouvelle Alliance)* comme réponse parfaite d'obéissance au Père. L'aspect filial de cette obéissance est fortement souligné. De plus cette obéissance est pour Balthasar révélation du Père parce que manifestation de l'immense amour du Père pour le Fils auquel répond le Fils. Nous renvoyons à l'excellente présentation de cet aspect de l'obéissance à G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Università Gregoriana Editrice, Rome 1977, pp. 246-274). Nous en rapportons un passage particulièrement éclairant: «La "Figure du Christ" nous est apparue, à différents niveaux, caractérisée par l'harmonie et la proportion; et même comme l'expression suprême de la beauté et de l'amour de Dieu et la réponse la plus haute, la plus élevée du monde à Dieu. Nous trouvons souligné chez Balthasar, justement dans l'obéissance, l'élément actif, configurant et unificateur de l'image que Jésus présente de soi et de son Père. Le Christ est marqué par l'obéissance» (*Ibidem*, pp. 257-258).

⁷⁰ Balthasar interprète la théologie paulinienne de l'image et de la gloire à partir de la synthèse johannique selon laquelle dans le Christ apparaît la gloire de l'amour divin (cf. V. SPANGENBERG, *Herrlichkeit des Neuen Bundes*, p. 184).

⁷¹ GC 3/2, p. 250 (H 3/2, 2, p. 270).

⁷² Cf. GC 3/2, p. 251 (H 3/2, 2, p. 271); Balthasar exprime ici le deuxième moment de l'esthétique théologique comme «doctrine de l'extase».

seulement en une illumination mais aussi en une impression de l'objet contemplé donnant une forme. Cette formation de l'image à partir de l'objet contemplé dans le sujet spectateur nécessite un retournement qui donne une composante morale à toute l'esthétique théologique: «C'est en faisant le vide en lui (cf. *Mt* 5, 8) pour être rempli par 'l'image' active de l'amour de Dieu dans le Christ que le chrétien peut se conformer à la kénose et à la diastase inimitables du Christ»⁷³.

L'auteur dégage une nuance importante de cette épiphanie en soulignant que c'est à partir de la croix que «se déploient l'épiphanie et la δόξα définitive de la Parole de Dieu»⁷⁴, en vertu de la corrélation existant entre la révélation et l'amour. La révélation est selon Balthasar «la manifestation achevée de "la bonté de Dieu notre Sauveur et de son amour pour les hommes" (*Tt* 3,4)»⁷⁵, à laquelle l'homme répond par l'abandon aimant de la foi.

Relevons une dernière nuance de la δόξα dans le cadre de cette théologie de l'image. Balthasar montre en effet que le thème de la lumière éclaire celui de l'image. Les deux concepts ne s'opposent pas selon lui. C'est à partir de l'obéissance qu'il peut établir une connexion entre ces deux aspects de la δόξα. La perfection de l'obéissance fait du Fils l'image du Père en même temps qu'elle fait de lui la lumière du monde⁷⁶. Et comme dans le Nouveau Testament, tout le langage de la lumière est une pure métaphore pour la communication de l'amour divin, l'amour est dès lors, selon Balthasar, l'essence de cette lumière. Il s'appuie sur les différents passages johanniques qui expriment la situation de l'homme devant la lumière pour montrer que la lumière renvoie à la gloire de l'amour⁷⁷.

4.3. La δόξα comme la justice de Dieu (Père)

La correspondance (la justice) est le troisième élément constitutif de la gloire. Balthasar souligne que le contenu de la gloire «ne se montre vraiment que là où, par la réponse à la Parole divine, est atteinte la pleine correspondance entre Dieu en soi et Dieu dans son monde, le plein accord entre l'archétype et la reproduction, là où est établie la parfaite souveraineté de Dieu sur la création, où son droit et sa justice ont prévalu dans tout son domaine»⁷⁸.

Il existe en effet une parenté entre la gloire et la justice⁷⁹ que l'auteur met en évidence dans l'Ancienne Alliance. La justice concerne la réalisation de la gloire de Dieu dans le monde et en particulier dans la restauration de la gloire dans l'homme. L'auteur se fonde sur la théologie paulinienne de la *justice de Dieu* pour en proposer une

⁷³ GC 3/2, p. 253 (*H* 3/2, 2, p. 274).

⁷⁴ GC 3/2, p. 239 (*H* 3/2, 2, pp. 258-259).

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Cf. GC 3/2, p. 245 (*H* 3/2, 2, p. 265).

⁷⁷ GC 3/2, p. 246 (*H* 3/2, 2, p. 266).

⁷⁸ GC 3/2, p. 255 (*H* 3/2, 2, p. 275).

⁷⁹ Cf. GC 3/2, p. 256 (*H* 3/2, 2, p. 276).

relecture sous les aspects de la *δόξα* et de la *δοξαζέειν*⁸⁰. L'instauration de la *justice de Dieu* est chez Paul étroitement liée à la réapparition de sa gloire⁸¹. À cette gloire, événement eschatologique de la justice divine, le chrétien participe de manière anticipée par la foi et le baptême⁸². La correspondance fondamentalement instaurée dans l'homme fait cependant intervenir la liberté humaine: l'homme doit ratifier cet état de correspondance, c'est le propre de la foi. Balthasar commente ainsi cette dimension de la foi: «Et c'est seulement parce que la foi - cette disponibilité donnée par Dieu et donnée à Dieu de lui laisser faire son action en nous - a une mesure et des dimensions christologiques, que s'accomplit la correspondance établie par Dieu dans la Nouvelle Alliance entre sa justice en nous, et que progresse réellement notre conformation à l'image de Dieu, qu'est le Fils»⁸³.

L'auteur note que cette correspondance est grâce car celui qui marche à la suite du Christ «ne s'affermir pas lui-même dans ce qui est ferme, mais il est affermi par Celui qui est ferme, Dieu»⁸⁴. L'ouverture de la foi rend donc possible l'habitation du Père et du Fils mais elle est le résultat de l'amour (cf. Jn 14,23). La grâce devient ainsi la vraie mesure de la correspondance, mesure caractérisée par la démesure⁸⁵, car celui qui donne en surabondance est «dans sa communication même celui qui détermine la mesure»⁸⁶.

La correspondance (l'*Entsprechung*), qui est le troisième élément constitutif de la *δόξα*, permet donc de montrer que le Fils par son accord parfait avec le Père, révèle la justice parfaite du Père⁸⁷. On peut donc affirmer que la gloire filiale est bien la manifestation de la gloire du Père qui est le vrai fond de la figure filiale.

5. LE TÉMOIGNAGE DU PÈRE

La compréhension de la beauté du Père reçoit un éclairage supplémentaire en la considérant à partir de la théologie du témoignage de saint Jean.

⁸⁰ La théologie paulinienne de la justification est reprise par Balthasar qui en fait le point d'orgue de son esthétique théologique (cf. V. SPANGENBERG, *Herrlichkeit des Neuen Bundes*, p. 187).

⁸¹ Cf. GC 3/2, p. 256 (H 3/2, 2, p. 277).

⁸² Cf. GC 3/2, p. 259 (H 3/2, 2, p. 280).

⁸³ GC 3/2, p. 262 (H 3/2, 2, p. 283).

⁸⁴ GC 3/2, p. 265 (H 3/2, 2, p. 287).

⁸⁵ Cf. GC 3/2, p. 270 (H 3/2, 2, p. 292).

⁸⁶ GC 3/2, p. 268 (H 3/2, 2, p. 291); et cette mesure est la mesure du Christ qui est la mesure de la correspondance, la norme de l'accord parfait entre Dieu et l'homme. «Avec sa *transparence* (*Durchsichtigkeit*) au Père et pour lui, avec la parfaite *correspondance* entre l'obéissance et l'amour, entre le dépouillement de soi (*Selbstentleerung*) dans sa phase cachée et son exaltation (*Heraufführung*) dans la *visibilité*, le Christ est aussi la *correspondance parfaite* et définitive entre la volonté du Père au ciel et sa volonté sur terre. L'auteur entend mettre en évidence qu'une telle *correspondance*, christologique et trinitaire, doit être le point central (*das zentrale Anliegen*) d'une esthétique théologique» (G. MARCHESI, *La cristologia di H.U. von Balthasar*, p. 147).

⁸⁷ Cf. GC 3/2, p. 255 (H 3/2, 2, p. 275).

Balthasar s'appuyant sur Jn 5,37-38 dégage trois dimensions dans le témoignage paternel en faveur du Fils. Le Christ apparaît comme l'*εἶδος* du Père (5.1). En même temps, ce témoignage du Père révèle le Fils comme le lieu absolu et archétypique de la gloire. En tant qu'exégète du Père il en irradie la splendeur (5.2). Enfin, dans l'attestation du Père, le Christ se présente comme l'expression absolue et archétypique de l'amour (5.3).

5.1. Le Christ, *εἶδος* du Père

Pourquoi prendre en considération ce témoignage du Père dans la recherche qui nous intéresse? La réponse que donne Balthasar est claire: «Le Fils apparaît, dans le témoignage du Père (et cela veut dire également dans le témoignage que lui-même rend au Père), comme étant l'*εἶδος*, la figure de Dieu, et par là comme le modèle esthétique de toute beauté»⁸⁸. Dans le cadre de l'esthétique théologique ce témoignage est décisif: le Christ est l'*εἶδος*, la figure du Père et donc il peut être le modèle de toute beauté⁸⁹. Le témoignage du Père rend compte de l'universalité de la figure du Fils d'un point de vue esthétique. On peut dès lors dire que le Christ est norme universelle en tant que mesure de toute beauté⁹⁰ puisqu'en lui c'est le Père qui prend une figure visible.

Le témoignage rendu au Fils par le Père a pour but de montrer que le Fils est l'interprétation authentique accréditée par Dieu, et donc que la beauté filiale est l'expression la plus parfaite de la beauté du Père. C'est un acte d'authentification qui ne peut se produire qu'en lui-même: «seul l'oeuvre peut attester sa valeur»⁹¹. En fait «c'est exactement le témoignage intérieur qui accrédite la figure. Il l'accrédite dans ce cas unique, où le rapport du fond et de la forme est en même temps un rapport personnel, un témoignage que le Père exprime dans la figure de son Fils, tout en l'adressant au Fils (en tant que personne). Les deux sont un. Celui qui est capable d'apercevoir la figure, comprend en même temps le témoignage que le Père rend intérieurement à son Fils»⁹².

Le point de départ de la réflexion balthasarienne se trouve chez saint Jean dans la relation qu'il établit entre le Père et la figure (cf. Jn 5,37-38). Balthasar relève que la signification de l'expression *figure* devient évidente en la rapprochant de Jn 14,9 et de Jn 12,45. Pour notre auteur on ne peut attribuer au terme *εἶδος* une signification to-

⁸⁸ GC 1, p. 516 (H 1, p. 585); en effet «celui qui voit Jésus voit le Père, car il est lui-même la figuration (*Gestaltwerdung*), l'*εἶδος* du Père» (GC 1, p. 514; H 1, p. 583).

⁸⁹ GC 1, p. 515 (H 1, p. 584); Moda commente cette attestation du Père de manière très éclairante: «le témoignage du Père (qui) se concentre sur le thème du *Christ comme image de Dieu*. Il n'y a pas de doute que nous nous trouvons en présence d'un *sommet de la révélation*: le mystère absolu de Dieu se manifeste dans l'incarnation, même s'il reste voilé» (A. MODA, *Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero*, Eumenica Editrice, Bari 1976, pp. 401-402).

⁹⁰ C'est bien la dimension esthétique de ce sommet qui se manifeste avant tout dans ce témoignage. En effet Moda montre que pour Balthasar ce point culminant de la révélation «se montre avant tout comme modèle absolu et archétypique de la beauté» (A. MODA, *Hans Urs von Balthasar*, p. 402).

⁹¹ GC 1, p. 521 (H 1, p. 590).

⁹² GC 1, p. 521 (H 1, p. 591).

talement étrangère à son emploi grec car ce serait l'exclusion de toute esthétique de la révélation biblique⁹³. Mais il ne s'agit pas d'une simple transposition dans la révélation chrétienne de catégories d'un domaine étranger à la théologie: «il s'agit uniquement de partir du principe que cette révélation, tout comme elle est vérité et bonté, est aussi beauté»⁹⁴. Car Balthasar ne manque pas de rappeler que l'esthétique théologique «ne peut être ramenée à aucune catégorie terrestre de la beauté, bien que, pour se rendre présente, la manifestation divine se serve justement de la double enveloppe terrestre: d'un côté la figure et sa splendeur, de l'autre, l'amour et sa splendeur»⁹⁵. Aussi en intégrant les catégories de l'esthétique humaine, la révélation ne les anéantit pas mais elles connaissent une assomption qui les ouvre sur l'infini: «les catégories de l'esthétique ne sont pas simplement anéanties, elles sont élevées au-dessus d'elles-mêmes d'une manière positive et inconcevable (*non destruit, sed elevat, extollit, perfecit naturam*) pour leur faire contenir quelque chose qui les dépasse jusqu'à l'infini»⁹⁶.

Relevons les catégories esthétiques que Balthasar trouve à sa portée pour aborder l'esthétique théologique et en particulier le témoignage du Père. Dans l'esthétique humaine, le beau prend naissance dans la manifestation (*Erscheinung*) de l'être. Celle-ci «est en même temps éclaircissement du fond (*Grund*), et mensuration de sa propre dimension; les deux, lumière et mesure, sont corrélatifs, l'espace lumineux *entre* le fond et la manifestation, c'est la mesure»⁹⁷. Toute manifestation renvoie toujours au fond qui se manifeste et «le fond ne se veut que dans la manifestation; aussi la lumière et la mesure entre les deux sont-elles en même temps ce qu'il y a de plus manifeste et de plus mystérieux: l'être, en tant que grâce, gratuité, beauté, amour»⁹⁸. Dans l'esthétique théologique, Balthasar reprend la relation *fond - manifestation* pour expliciter d'un point de vue esthétique la relation entre le Père et le Fils: «Le Père est le fond, le Fils est la manifestation; le Père est le contenu, le Fils est la figure, à la manière unique dont elle apparaît dans la révélation. Mais ici non plus, il n'y a pas de fond sans manifestation, pas de contenu sans figure. Les deux sont un dans le beau, reposent l'un dans l'autre; et qui veut apercevoir le beau, doit découvrir de plus en plus cette réciprocité: "Sachez de plus en plus que le Père est en moi et moi dans le Père" (Jn 10,38; cf. Jn 14,10-20)»⁹⁹. C'est donc à cause de cette immanence mutuelle, que le Fils peut être l'*exégèse* du Père (Jn 1,18), qu'il peut être la figure du Père¹⁰⁰, et qu'il est modèle absolu et archétypique de toute beauté.

⁹³ Cf. GC 1, pp. 515-516 (H 1, p. 585).

⁹⁴ GC 1, p. 515 (H 1, p. 584).

⁹⁵ GC 1, p. 517 (H 1, p. 586).

⁹⁶ GC 1, p. 517 (H 1, pp. 586-587).

⁹⁷ GC 1, p. 518 (H 1, p. 587).

⁹⁸ GC 1, p. 518 (H 1, p. 588).

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Cf. R. VIGNOLO, *La figura cristologica come "espressione" e rivelazione personale del Padre*, in ID., *Hans Urs von Balthasar: Estetica e Singolarità*, pp. 315-324; cf. aussi G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar*, pp. 191-212.

5.2. Le Christ, lieu absolu et archétypique de la gloire

Balthasar relève encore un autre aspect de la présentation du Christ comme figure du Père dans le témoignage du Père: «C'est l'activité du Père en lui, du Père qui s'exprime et se glorifie lui-même dans la figure et la parole du Fils. Pas d'affirmation personnelle, qui ne soit en même temps affirmation de l'essence unique de Dieu! C'est Dieu lui-même qui se manifeste et se glorifie, quand le Fils qui apparaît glorifie le Père qui n'apparaît pas en lui-même, mais apparaît en son Fils»¹⁰¹. Cette figure est donc figure de gloire. La thématique de la glorification est en effet proche de la relation que nous trouvons dans l'esthétique humaine entre la figure et l'éclat, la forme et la lumière¹⁰². Le témoignage du Père est ainsi essentiellement un acte de glorification du Fils par lequel il devient la manifestation de la gloire du Père.

Ce témoignage du Père est fondamental pour pouvoir attribuer une dimension universelle au paradoxe existentiel du Fils, qui consiste «en ce que la figure souveraine du Père apparaît dans la figure d'esclave du Fils»¹⁰³. Balthasar exprime ce paradoxe en ces termes: «Le Père accrédite la parole et les oeuvres de son Fils comme venant de lui, émanant du Père; et par là même il accrédite la figure d'humilité et d'obéissance du Fils comme expression authentique de l'être divin»¹⁰⁴. La gloire du Père peut, en conséquence, être visible même dans l'obscurité de la figure d'esclave du Fils sur la croix. Et c'est précisément sur la croix que se manifeste le *maximum* de la gloire du Père. Au lieu d'être la fin de l'esthétique, la croix en devient le point de passage obligé pour fonder une esthétique chrétienne¹⁰⁵.

¹⁰¹ Cf. GC 1, p. 519 (H 1, p. 588).

¹⁰² GC 1, p. 519 (H 1, p. 589).

¹⁰³ GC 1, p. 519 (H 1, p. 589).

¹⁰⁴ GC1, p. 521 (H 1, p. 591); «La parfaite correspondance entre l'existence et la mission réalisée dans l'obéissance (cet élément unificateur de la figure christologique) permet de reconnaître en elle la singularité d'une mission divine personnifiée non seulement en raison du témoignage que Jésus rend au Père, mais aussi de celui que le Père lui-même rend à Jésus en tant que Fils, justement à l'intérieur de cette même existence obéissante. La singularité du projet existentiel de Jésus acquiert la pleine évidence pour les yeux de la foi dans la mesure où est reconnue en elle la profondeur (transcendance) divine. Celle-ci s'autoatteste dans la singularité d'une figure historique, l'accréditant non pas simplement comme une des nombreuses expressions possibles de l'Absolu, mais faisant apparaître ce caractère relationnel (hypostatique et trinitaire) caractéristique de la figure christologique et irréductible à une vague 'profondeur' du mystère de Dieu» (R. VIGNOLO, *La figura cristologica come "espressione" e rivelazione personale del Padre*, pp. 315-316).

¹⁰⁵ À propos de cette esthétique de la croix, V. Holzer pose à Balthasar un certain nombre de questions que nous rapportons en raison de leur pertinence. C'est ainsi que Holzer écrit que «l'évidence "symbolique" de la figure relève d'une beauté que l'expérience même de sa laideur, à la croix, ne fait que renforcer. Le transcendantal *beau* est peut-être là hors propos, car il fait trop peu cas de la violence des comportements, des choix d'existences, des complicités qui mènent Jésus à la mort. Le transcendantal "*beau*", détermination originelle de l'être, risque de consacrer pour le coup esthétiquement ce qui relève du mal, du meurtre, de la violence. La catégorie pêche par staticité, par continuité ontologique, alors que dans l'expérience de la mort de Jésus la fin de toute esthétique terrestre est aussi la fin de toute esthétique divine, à moins que l'on ne vienne à professer un docétisme christologique qui s'ignore et une réfutation de toute dimension politique à la mort de Jésus. La mise en scène n'est pas que théophanique, car elle pourrait donner

5.3. *Le Christ, expression absolue et archétypique de l'amour*

Traitant de la relation qui existe entre le Père et le Fils Balthasar écrit: «Pour ce rapport, il n'existe une fois de plus que le mot-clé d'amour, qui tout au long de l'Évangile rayonne d'une lumière de plus en plus éclatante»¹⁰⁶.

Il tient à montrer que ce témoignage paternel est en fait un témoignage d'amour¹⁰⁷ qui devient de plus en plus net tout au long de l'Évangile: «au début, tout n'est qu'amour incompréhensible de Dieu pour le monde, exprimé par le don qu'il fait de son Fils (Jn 3,16). Puis, ce don du Fils apparaît justement comme amour du Père pour son Fils (Jn 3,35; 5,20; 10,17), ensuite comme amour du Fils pour les hommes (Jn 11,5; 13,1), enfin comme participation accordée aux hommes, en tant qu'Esprit, de l'amour du Père et du Fils, et réponse de ces hommes, dans l'Esprit, au Père et au

l'impression que Dieu exhibe là sa splendeur inattendue. La croix doit garder aussi sa facticité, son inattendu "pour" Dieu, même si l'expression est assurément maladroite, peut-être même inexacte» (V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar - Rahner*, Cerf, Paris 1995, p. 256). Dans le sillage de cette question posée à Balthasar, nous ajoutons une affirmation de Holzer sur une soi-disant incohérence entre la mise en valeur de la figure dans la christologie esthétique et de la *Un-Gestalt* dans la christologie dramatique (cf. V. HOLZER, *L'esthétique théologique chez Hans Urs von Balthasar*, in "Revue des sciences religieuses" 85 (1997), 559). Il nous semble que la difficulté de comprendre cette apparente opposition entre la *Gestalt* et l'*Un-Gestalt* est surmontée lorsqu'on maintient à l'esprit la véritable nature de l'*analogia entis* chez Balthasar, qui est fondamentalement une *analogia caritatis* (cf. l'ensemble de l'ouvrage de M. LOCHBRUNNER, *Analogia caritatis*). La *Gestalt* et la *Un-Gestalt* sont donc dans un rapport non exclusif. La figure de l'être filial de Jésus reste présente dans le voilement de l'*Un-Gestalt* grâce à l'amour. Balthasar a certes conscience des éléments "secondaires" de la mort du Christ mais telle n'est pas sa perspective. La croix est en effet l'épiphanie de l'amour du Père en même temps que le Christ reprend en fait la souffrance humaine dans son cœur filial. Toute la *Dramatique divine* est une dramatique de l'amour. On peut bien parler de voilement mais non pas de fin de l'esthétique divine comme le fait Holzer. Soulignons que cet aspect de la pensée de l'auteur, qui voit dans l'*Un-Gestalt* une manifestation de la gloire de Dieu relève de la théologie de la gloire selon saint Jean et non d'une dialectique hégélienne. Notons aussi que Balthasar dépasse la dialectique hégélienne. En effet la thèse ne disparaît pas dans l'anti-thèse pour former ensuite la synthèse, car la pensée de Balthasar est dialogale permettant de maintenir dans la synthèse l'unité de deux pôles (cf. A. TONIOLO, *La theologia crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jünger, H. U. von Balthasar e G.W.F. Hegel*, Pontificio Seminario Lombardo, Rome 1995). Ajoutons qu'on ne peut certes pas qualifier Balthasar d'être un docétiste en "spiritualisant" par la *caritas* la réalité de la mort du Christ. Dans la christologie de Balthasar la chair est bien l'expression du Fils et non une simple enveloppe, l'être filial du Christ possède une densité humaine. Il nous semble que l'affirmation de Holzer suivant laquelle «c'est même la chair de l'humain, convoquée pour dire l'unicité irréductible de la figure, qui finit par être déréalisée» (V. HOLZER, *L'esthétique théologique chez Hans Urs von Balthasar*, p. 579), ne convient pas pour l'esthétique théologique de Balthasar. À propos de la valeur du corps chez Balthasar nous renvoyons à l'importance qu'il attache aux sens spirituels (cf. *GC* 1, p. 310; *H* 1, p. 353), et à la désappropriation dans le corps du Christ (cf. *GC* 3/2, p. 351; *H* 3/2, 2, p. 379). Nous ajoutons que la philosophie de l'être de Balthasar, qui voit dans l'être une épiphanie d'un fond bien réel, permet également de relativiser la critique de Holzer. En effet Balthasar montre que la catégorie de l'épiphanie dépasse la simple apparence (cf. *EP* (f), p. 42; *EP*, p. 47). C'est ainsi que le corps n'est pas une apparence mais bien le lieu de la manifestation du Christ avec toute la densité requise.

¹⁰⁶ *GC* 1, p. 522 (*H* 1, p. 592).

¹⁰⁷ Moda souligne cette dimension de l'amour de l'attestation du Père: «le point culminant de la révélation se révèle en fin de compte comme expression absolue et archétypique de l'amour qui va jusqu'à la kénose» (A. MODA, *Hans Urs von Balthasar*, p. 402).

Fils (Jn 13-17)»¹⁰⁸. La gloire du Père qui se manifeste en Jésus est bien l'amour du Père. La beauté du Christ est la beauté de l'amour paternel dont il est l'incarnation.

Ce témoignage de l'amour dans la figure de la révélation où le Père s'atteste «suppose à un degré suprême ce que, sur le plan profane, toute figure suppose pour être comprise: une communication intime, qui permet seule à la structure objective de la figure d'apparaître et de briller pour éprouver sa figure, il faut lui devenir intérieur, être pris par son charme et pénétrer dans la zone de rayonnement, se mettre dans l'état qui lui permet seul de devenir visible en elle-même»¹⁰⁹. Notre auteur montre bien que cette communication advient par une unité de vie avec le Christ qui est unité dans l'amour, et c'est cet «amour participant de l'amour divin qui est le garant de la connaissance objective (*objektiver Erkenntnis*) dans le domaine de la révélation trinitaire»¹¹⁰. Balthasar ajoute ainsi une nuance importante pour la compréhension de la nature de ce témoignage paternel et donc aussi de l'esthétique divine en soulignant que le témoignage du Père dans la figure est un témoignage intérieur que seul l'amour est capable de voir. Voir la beauté du Père dans la beauté du Fils en croix n'est pas possible pour une gnose purement spéculative. C'est seulement «l'amour, et précisément l'amour participant de l'amour divin, (qui) est le garant de la connaissance objective dans le domaine de la révélation trinitaire»¹¹¹. Ainsi seul l'amour permet de connaître la beauté du Christ et donc aussi celle du Père, d'y participer et d'y répondre par une vie de beauté à la gloire du Père.

6. LA PERCÉE VERS DIEU

En terminant sa Trilogie par un chapitre intitulé *Aller vers le Père*, chapitre qui s'éclaire par le dernier chapitre: *La percée vers Dieu*, du volume "La gloire et la croix" (I). Balthasar montre bien que le christocentrisme de sa théologie ne peut être compris sans la référence à la source, à l'origine. L'homme, créé et recréé en Jésus Christ est destiné à remonter vers le Père de la gloire. «Toute la figure du monde se trouve dans un état de transition»¹¹², y compris l'Église. Le théologien de Bâle ne manque pas de souligner la référence ultime du Père, forme finale de tout amour: «De même, que le Fils ait fait naître pour lui l'épouse, c'est finalement une oeuvre du Père, *qui lui a soumis toutes choses* (1Co 15,27): il n'existe pas de *syzygie* céleste, mais, si tout a été créé et mené au Père *par* l'unique Seigneur Jésus Christ, il n'y a pourtant *qu'un seul Dieu*, le Père *de* qui tout vient et *pour* qui nous sommes faits (1Co 8,6.9): l'amour trinitaire est l'unique forme finale de tout amour entre Dieu et l'homme comme de tout amour entre les hommes»¹¹³.

¹⁰⁸ GC 1, p. 522 (H 1, p. 592).

¹⁰⁹ GC 1, p. 524 (H 1, p. 594).

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ GC 1, p. 524 (H 1, p. 594).

¹¹² Cf. GC 1, p. 576 (H 1, p. 654).

¹¹³ Cf GC 3/2, p. 420 (H 3/2, 2, p. 454).

Le chrétien est ainsi appelé à vivre dans l'espérance de la gloire du Père, une existence que Balthasar définit comme «une existence eschatologique»¹¹⁴. Il la caractérise en trois moments. Premièrement, le passage du clos à l'universel. La gloire de l'Évangile concerne le monde dans son ensemble tout aussi immédiatement que l'Église: «L'Église n'a une figure que pour se dépasser chaque fois dans le monde plus vaste que toute figure»¹¹⁵. Deuxièmement, cette existence est l'accomplissement, de ce qui, dès maintenant porte la marque du futur: «Les croyants deviennent conformes au Christ, non par suite d'une vision mystique et une extase dans l'au-delà, mais dans leur existence et leur mission, qui transmet l'éclat eschatologique au monde et à son histoire»¹¹⁶. Troisièmement, cette vie dans l'espérance de la gloire du Père manifestée en Jésus est «une existence dans un amour qui fait de la Croix et de la béatitude une flamme indivise»¹¹⁷ comme elle le fut dans la vie du Christ, lui, le reflet de la gloire du Père.

7. CONCLUSION

En présentant les traits essentiels de l'esthétique du Père dans la théologie de Balthasar nous sommes amenés à en montrer les conséquences pour la théologie.

- L'expérience esthétique permet d'accueillir la révélation du Père comme un don; la beauté du Père soulignant l'aspect de désintéressement de l'être paternel qui se donne. Dans la beauté c'est la liberté du Père qui apparaît. Supprimer la beauté équivaut à supprimer la manifestation de la bonté et donc la possibilité d'une connaissance authentique du Père. Le Père avant d'être un Dieu *tremendum* est un Dieu *adorandum* qui suscite l'émerveillement.

- L'esthétique théologique permet de dépasser la dichotomie entre la Parole de Dieu et la vision. En soulignant la relation qui existe entre la pistis et la gnosis¹¹⁸, l'esthétique permet de réintroduire la dimension contemplative de la théologie dépassant les étroitesse d'une dogmatique purement spéculative, d'une théologie fondamentale cherchant à montrer la valeur de la révélation chrétienne de manière extrinsèque au mystère lui-même, et d'une théologie morale enfermée dans l'étroitesse de l'obligation de la loi¹¹⁹.

¹¹⁴ Cf. GC 2/2, p. 422 (H 3/2, 2, p. 456).

¹¹⁵ Cf. *Ibidem*.

¹¹⁶ Cf. GC 2/2, p. 452 (H 3/2, 2, p. 489).

¹¹⁷ Cf. GC 2/2, p. 422 (H 3/2, 2, p. 456).

¹¹⁸ Cf. GC 1, pp. 109-118 (H 1, pp. 123-133).

¹¹⁹ Balthasar dans *Retour au centre* parle de trois visages de la théologie: la théologie contemplative, la théologie kérygmatisque et la théologie dialogale. Il définit la théologie contemplative comme l'effort d'intellection par lequel le théologien rend gloire au Père, théologie qui nécessairement est orientée vers la prédication (théologie kérygmatisque) et qui vise à rendre compte du message aux yeux du monde (théologie dialogale). Cependant il montre la priorité de la première forme de la théologie: «la prière adoratrice qui se plonge d'emblée dans la Vérité première, avant toute intention kérygmatisque et dialogale, afin de puiser dans l'inconcevable mystère de l'amour divin les forces nouvelles pour transmettre le message. Ainsi les

• Dans le contexte de la culture postmoderne sensible à une certaine esthétique, l'approche esthétique du mystère de Dieu peut être un point de contact pour un dialogue possible. La culture postmoderne peut en effet être définie comme une redécouverte de l'importance de la raison esthétique contre l'hégémonie d'une raison théorique de la culture moderne¹²⁰. En redécouvrant l'importance de la raison esthétique dans la théologie, le discours théologique lui-même peut d'une part proposer une voie plus praticable à l'homme postmoderne plus sensible au *modus aestheticus* de penser, et d'autre part enrichir la raison esthétique postmoderne en lui montrant ses limites.

• D'un point de vue oecuménique inter-religieux, il nous semble que la voie esthétique peut être un chemin de dialogue tant au niveau théologique que moral. Ne trouve-t-on pas dans l'âme africaine une sensibilité esthétique religieuse¹²¹? De même, n'existe-t-il pas une esthétique théologique dans les grandes traditions religieuses

trois formes de théologie sont en mouvement circulaire. Ou, si l'on veut: c'est le triple changement d'un même visage» (pp. 64-65). L'auteur ne manque pas de souligner que la théologie ne comporte pas seulement un objet matériel mais tout autant une attitude de l'homme intrinsèquement impliqué dans l'objet, c'est-à-dire l'objet de foi. Et c'est justement l'aspect esthétique du mystère chrétien qui permet à Balthasar de concevoir l'acte de foi comme un acte esthétique c'est-à-dire comme un acte de réception de la gloire de Dieu. L'aspect esthétique rend possible la compréhension de l'interaction qui existe entre la théologie dogmatique, la théologie fondamentale et la théologie morale. La beauté du Père manifestée dans le Fils touche les yeux du cœur de l'homme qui se laisse ravir par lui dans un mouvement qui comprend une adhésion de l'intelligence et de toute l'existence. Dans *Wahrheit der Welt* Balthasar, s'expliquant sur l'ordonnance de la Trilogie, montre toute l'importance de la mise en évidence de la Gloire du Père. Premièrement, il compare le point de départ sous le signe de la *Gloire*, à l'apologétique et à la théologie fondamentale: «il fallait que l'homme moderne du positivisme athée, devenu aveugle non seulement à la théologie, mais aussi à la philosophie, soit rééduqué à voir. Devant le phénomène du Christ, non réductible au classement des sciences, mais *expressif de tout autre chose*, on doit être remis sous la lumière de la Majesté souveraine du Dieu de Gloire, dont par ailleurs l'homme possède une précompréhension dans sa capacité de connaître. Ce point de départ semblait d'autant plus nécessaire que, même dans les essais actuels et postconciliaires de réforme de la théologie catholique, on ne le met pas suffisamment en valeur, et qu'il est souvent, après le rationalisme de la scolastique tardive, étouffé par le nouveau rationalisme de nombreuses approches exégétiques du phénomène Jésus Christ» (VM p. 18; TL 1, p. XX). Deuxièmement, après cette raison apologétique Balthasar avance la raison morale. Il se réfère à la *praxis* chrétienne, «celle-ci ne peut commencer qu'après la *théoria*; c'est-à-dire après que l'on ait reconnu l'exigence inscrite dans le don trinitaire d'amour divin...» (VM, p. 18; TL 1, p. XX).

¹²⁰ Il n'est pas inutile de rappeler que la notion de postmodernité n'est pas née dans le milieu philosophique mais bien dans le milieu des architectes, dans le contexte de leur réflexion sur la forme (cf. M. NACCI, *Postmoderno*, in P. ROSSI, *La filosofia. Stili e modelli teorici del Novecento. Vol. IV*, UTET, Turin 1995, p. 361; cf. aussi W. KASPER, *La Chiesa di fronte alle sfide del postmoderno*, in "Humanitas (B)" 52 (1997), p. 180; G. Vattimo montre également que la postmodernité est liée à un changement de l'esthétique dans les années Soixante, permettant de présenter la vérité dans son aspect non absolu et non violent. Selon J.-F. Lyotard, l'esthétique annonce le déclin de l'empire argumentatif réativisant la méthode, *modus logicus*, en lui opposant la manière *modus aestheticus* (cf. J.-F. LYOTARD, *Moralités postmodernes*, Galilée, Paris 1991, p. 31. G. Vattimo montre précisément que l'agir moral consiste à entrer dans la légèreté de l'être, dans l'espace de la fruition esthétique du monde dans le cadre d'une éthique de la charité. (cf. G. VATTIMO, *Dio, l'ornamento*, in "Micromega" (1996), 187-199).

¹²¹ Cf. F.-A. LIMESE, *La pertinence de l'aspect esthétique du langage théologique négro-africain*, in "Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft" 74 (1990), 142-150.

orientales¹²²? L'Islam lui-même ne possède-t-il pas une sensibilité esthétique qui lui fait apprécier la beauté spirituelle¹²³? Au niveau de l'oecuménisme chrétien, l'accent mis sur la beauté par l'orthodoxie dans sa tradition spirituelle de la philocalie et sa culture iconographique ouvre une voie certaine de dialogue théologique et spirituel¹²⁴. Du côté protestant, le dialogue entre Balthasar et Barth trouva dans l'esthétique théologique un terrain d'entente fructueux, et peut être le prélude à une réhabilitation de l'esthétique par la tradition protestante qui l'a évacuée en raison de son hostilité à toute métaphysique de l'être¹²⁵.

- Parler de la gloire du Père n'est pas sans conséquence non plus pour la philosophie. En parlant de la gloire du Père, nous sommes en effet amenés à reconnaître l'aspect glorieux de l'Être divin qui se trouve en tant que créateur à l'origine de l'être du monde qui participe ainsi analogiquement à la gloire du Père. Ce qui nous permet de comprendre à la fois la merveille de l'être (sa gloire) et la quadruple différence ontologique. C'est pourquoi dans *Im Raum der Metaphysik* Balthasar a montré la mission qui incombe aux chrétiens, «celle d'éclairer l'espace obscurci de l'être, afin que sa lumière originelle brille de nouveau non seulement pour eux, mais pour le monde entier; car c'est uniquement dans cette lumière que l'homme peut marcher conformément à son authentique destination»¹²⁶.

- Dans le cadre de la nouvelle évangélisation, et dans l'attente du Grand Jubilé une réflexion sur la beauté du Père ouvre des perspectives sur la compréhension de la relation de l'homme à Dieu. La communion de vie de l'homme avec Dieu est une communion esthétique. La beauté du Père qui est la beauté de son amour appelle l'homme à entrer dans la beauté de son amour. En affirmant la beauté du Père, la théologie permet donc de présenter l'anthropologie chrétienne filiale comme une anthropologie esthétique. Le fait que l'homme soit créé à l'image de Dieu signifie que l'homme est splendeur de la gloire du Père en Jésus-Christ dans l'Esprit-Saint. Les thèmes de la *formatio*, de la *deformatio*, et de la *reformatio* de l'homme reçoivent ainsi une signification esthétique qui les rend plus compréhensibles pour l'homme d'aujourd'hui en recherche d'harmonie avec soi, les autres et Dieu. La *formatio* est le don de l'harmonie, de la beauté originaire; la *deformatio* est la perte de cette harmonie et la *reformatio* est

¹²² Nous pensons à l'Hindouisme avec la *santarasa* qui est l'expérience esthétique suprême dans une union d'amour avec la divinité; le Bouddhisme même s'il est réticent vis-à-vis de la beauté sensible, avec le *sunyata* (expérience du vide) se rapproche de l'expérience du *santarasa* védique; le confucianisme présente une éthique qui est qualifiée d'esthétique, et le taoïsme propose une recherche de l'harmonie de l'esprit humain avec l'esprit de la nature (cf. P. SEQUERI, *Estetica religiosa/teologica*, in *Nuovo Dizionario delle Religioni*, éd. H. WALDENFELS, Milan 1993, pp. 308-319).

¹²³ Cf. 'ILM AL-DJAMAL, *Esthétique*, in *Encyclopédie de l'Islam*, III, Leyde 1971, pp. 1162-1163.

¹²⁴ Cf. P. EVDOKIMOV, *L'Art de l'icône. Théologie de la beauté*, Desclée de Brouwer, Paris 1972.

¹²⁵ Mais comme le souligne A. Souriau: «L'être en tant qu'être se trouve au coeur de toute esthétique, comme l'amande dans le noyau du fruit» (cf. A. SOURIAU, *Esthétique et ontologie*, in "Revue internationale de philosophie" 109 [3/1974], 321).

¹²⁶ GC4/3, p. 400, (H 3/1,2, p. 976).

la restauration de l'image, de son harmonie. Enfin d'un point de vue spirituel, en présentant la beauté du Père, créateur du ciel et de la terre, nous dépassons le niveau purement intellectuel pour nous situer au niveau de l'amour, car avec saint Augustin nous croyons que la beauté est le moteur de l'amour: «Aimons-nous autre chose que la beauté?» (*Conf.* 4, 13, 20). Parler de la beauté du Père, c'est donc ouvrir la voie de la connaissance de l'amour, ce que Paul appelle l'épignose. D'un point de vue moral, c'est pouvoir présenter la conversion de l'homme comme un passage de l'amour des beautés inférieures vers l'amour de la beauté absolue du Père.

Résumé

La théologie du Père chez Hans Urs von Balthasar rend possible une approche esthétique de la première personne de la Trinité. Cette approche loin d'être secondaire apparaît au contraire essentielle à la compréhension du mystère trinitaire et de l'ensemble de la théologie chrétienne. La notion de la gloire permet une attribution de la beauté au Père. Elle est concrétisée dans la gloire du Fils qui est l'autoexpression du Père, son épiphanie et sa justice. La théologie johannique du témoignage paternel nous offre une lumière supplémentaire pour comprendre la relation qui existe entre la beauté du Père et celle du Fils, lui l'*εἶδος* du Père, lieu absolu et archétypique de la gloire, expression absolue et archétypique de son amour. La gloire du Père se manifeste dans le sacrifice d'amour du Fils. La croix marque ainsi la fin de l'esthétique humaine tout en étant l'aurore de l'esthétique divine. L'homme est appelé à vivre en tant que fils dans le Fils une existence eschatologique dans l'espérance de la gloire du Père.

Summary

The theology of the Father, in the thinking of Hans Urs von Balthasar, facilitates an aesthetic approach to understanding the first person of the Trinity. This approach does not constitute a secondary aspect of the Father, but is rather a dimension essential to the comprehension of the mystery of the Trinity, and of all Christian theology. The concept of glory allows the attribution of beauty to the Father. This is reaffirmed in the glory of the Son, who is the self-expression of the Father, His manifestation and His justice. The theology of John on the Father's witness throws additional light on the relationship which exists between the beauty of the Father and that of the Son, who is the *εἶδος* of the Father and the complete and archetypical manifestation of His glory and His love. The glory of the Father is manifest in the perfect gift of the Son on the Cross, in which the end of the human aesthetic becomes the dawn of the divine aesthetic. Mankind is called upon to live an eschatological existence, in the hope of the Father's glory.