

Balthasar et l'Orient chrétien

Jacques Servais, SJ

Pontificia Università Gregoriana (Roma)

Dans l'histoire des relations œcuméniques entre l'Orient et l'Occident, les années soixante du siècle dernier furent particulièrement significatives. Un moment essentiel fut marqué, lors de la dernière session du Concile Vatican II, par la déclaration commune du 7 décembre 1965, dans laquelle Paul VI et Athénagoras I exprimaient, au nom de l'Église entière, leur regret pour les neuf siècles de divisions en même temps que leur espérance d'une réconciliation future. Les catholiques se souviennent, pour leur part, que, dès le début de son pontificat, Montini avait rencontré à Jérusalem le patriarche œcuménique, ainsi qu'il le rappelle lui-même avec émotion et joie dans sa première encyclique, *Ecclesiam suam*, datant du 6 août 1964, exactement quatorze ans avant sa mort. Mais ils ignorent pour la plupart le geste que le patriarche de Constantinople accomplit, quelques mois plus tard, à l'égard d'un grand théologien qui n'avait pas été invité au Concile, Hans Urs von Balthasar. Le 28 mars 1965, il lui faisait remettre la «Croix d'or du saint Mont Athos», une décoration instituée à l'occasion du millième anniversaire de la fondation de la république du célèbre Monastère gréco-orthodoxe.

Au cours de la rencontre qui eut lieu en présence de la Communauté que le théologien suisse avait fondée avec Adrienne von Speyr, à Bâle, au Münsterplatz, dans la maison des Kaegi où il habitait, le délégué du patriarche, l'archimandrite Charkianakis précisa que le prix lui était décerné pour ses mérites concernant l'histoire et la théologie de l'Orthodoxie et du dialogue œcuménique, en reconnaissance surtout de ses études importantes des Pères grecs de l'Église, spécialement Origène, Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur, dont il avait rendu accessible et interprété la richesse de foi et de doctrine. Répondant avec gratitude à la bénédiction du patriarche et aux salutations des moines du Mont Athos, accompagnées de leur vœux d'une féconde activité dans l'esprit de la liturgie cosmique, Balthasar rendit tout

d'abord témoignage à son maître et ami Henri de Lubac, le théologien et historien de Lyon auquel lui même devait tant d'inspirations et de stimulations dans le domaine de la patristique. Puis il ajouta qu'il éprouvait cet honneur avant tout comme une mission, le devoir de collaborer au dialogue en un lieu où tant de courants se croisent et se fécondent, de contribuer à ce qu'augmentent et s'approfondissent les rencontres entre l'Orient et l'Occident.

En évoquant ce fait, à vrai dire resté sans beaucoup d'écho dans la presse occidentale¹, nous ne voulons pas seulement rappeler un épisode du passé, mais faire mémoire d'une rencontre heureuse, dont l'histoire de l'œcuménisme au XXI^e siècle pourrait, croyons-nous, exploiter les potentialités insoupçonnées. Sur le chemin du rapprochement dont la visite récente de Jean-Paul II au patriarche de l'Église orthodoxe roumaine, Théoctiste, a accru encore l'espérance, l'œuvre gigantesque de ce théologien n'est-elle pas appelée à jouer un rôle d'importance? Découverte avec admiration par quelques grecs-orthodoxes ou grecs-catholiques contemporains, cette œuvre est encore peu connue en profondeur dans le monde théologique latin, qui n'y retrouve guère ses références et sa méthodologie habituelles. Et pourtant, à qui l'étudie sérieusement, elle apparaît comme l'ouvrage providentiel d'un médiateur de l'unité plurielle des deux mondes culturels européens séparés. Plus que bien d'autres théologiens, Balthasar respire en effet aux deux poumons de la grande Tradition ecclésiale. Par ces réflexions liminaires, nous avons indiqué le but de cet article: mettre en valeur, dans la figure de cet occidental à l'écoute des Pères grecs, l'artisan d'une fécondation mutuelle entre l'Orient et l'Occident chrétiens.

Au lendemain de sa mort, un patrologue français de renom, Ch. Kannengiesser, évoquait la découverte que le jeune étudiant en théologie avait faite des Pères de l'Église à Fourvière. Là, écrit-il, Balthasar «avait mesuré vers quel abîme l'âme allemande tendait à se laisser entraîner par ses goûts d'apocalypse et son désespoir métaphysique». Grâce à la médiation du Père Henri de Lubac, «il trouvait dans l'exemple des Pères une synthèse tonique, une œuvre constructive, qui posait un fondement mystique pour de longs siècles»: en effet, «ces fondateurs de la tradition du christianisme en Occident avaient été capables d'assumer les valeurs essentielles de leur culture, de les transformer, de les mettre au service de l'Évangile qu'ils prêchaient». Ainsi, continue le spécialiste parisien, «il prit feu à ce paradigme incandescent et plongea dans l'étude assidue d'Origène et de Grégoire de Nysse, comme en un creuset où fermentaient, à l'état naissant, les énergies des futurs âges chré-

¹ Deux journaux locaux le signalent: *Basler Volksblatt* (29.03.1965), 2. Blatt, Nr. 73; *Basler Nachrichten*, *Abendblatt* (30.03.1965).

tiens. Emportant avec lui ses aspirations et ses questions de jeune intellectuel du XX^e siècle, il devint le contemporain des plus éminents penseurs de l'Église ancienne»².

Sans minimiser le rôle de saint Augustin, auquel le P. E. Przywara l'initia à Munich durant sa formation de philosophie³, dès ces années décisives pour sa mission théologique Balthasar étudia de près, en effet, la théologie des Pères grecs des sept premiers siècles après le Christ, non seulement ceux qui ont été mentionnés et auxquels il consacra une monographie⁴, mais également les Pères apostoliques, Irénée, Évagre le Pontique, Denis l'Aéropagite, sans oublier Basile le Grand, dont les Règles mettent en lumière, à son avis, «le rapport originel entre l'Évangile et le groupe de ceux qui, dans la communauté, se savaient appelés à en représenter la figure authentique»⁵. Tous ces Pères n'ont pas bien sûr exercé la même influence sur lui. Reparcourant à la fin de sa vie son itinéraire intellectuel, Balthasar nomme ceux qui l'attirèrent particulièrement durant la théologie. «C'était avant tout quatre Grecs», par rapport auxquels, confesse-t-il, son intérêt pour Augustin se trouva plutôt «re-légué au second plan». Outre les trois figures mentionnées lors de l'attribution de la Croix d'or du Mont Athos, il nomme Irénée, «le théologien antignostique de l'incarnation du Verbe»⁶.

La dimension de corporéité que cet évêque de Lyon venu d'Asie mineure met en relief, doit être d'autant plus appréciée, estime Balthasar, qu'elle fournit à l'avance un antidote contre les influences néoplatonisantes unilatérales de la mystique chrétienne postérieure. Aux spéculations de la gnose et, derrière elle, du platonisme

² Ch. KANNENGISSER, *À l'écoute des Pères*, in R.C.I. Communio XIV, 2 (1989) 25-31, ici 25. Voir aussi J. SERVAIS, *Balthasar e i Padri della Chiesa*, in Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura 120 (1991) 72-79; E. GUERRIERO, *I Padri della Chiesa*, in Id., *Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Balsamo 1991, 41-82; et surtout: W. LÖSER, *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Frankfurt-am-Main 1976.

³ C'est à cette époque que remonte probablement la préparation de diverses anthologies de textes choisis, traduits et présentés sous les titres: *Über die Psalmen* (1936; 1983²), *Das Antlitz der Kirche* (1942; 1955²), *Psychologie und Mystik. De Genesi ad Litteram Liber 12* (1960), *Die Gottesbürgerschaft* (1961, 1982²). À la fin de sa vie, Balthasar offrira encore, dans sa collection «Christliche Meister», une nouvelle traduction complète, avec introduction et notes, des *Confessions: Die Bekenntnisse* (1985).

⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Parole et Mystère chez Origène* (1957, première version dans Recherches de Science religieuse [1936-1937]); *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyse* (1942, première version dans Recherches de Science religieuse [1939]); *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner* (1961, nouvelle version unifiant deux ouvrages antérieurs datant de 1941).

⁵ Id., *Zu seinem Werk*, Freiburg 2000², 60; cf. *Die «Großen Regeln» des heiligen Basilios unter Beiziehung ausgewählter «Kleiner Regeln» bearbeitet und eingeleitet von H. U. von Balthasar*, in H. U. VON BALTHASAR, *Die grossen Ordensregeln* (1948, 1988⁶).

⁶ Id., *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedeln 1984, 33-34.

moyen, qui détache l'un de l'autre le corps et l'âme, celui que notre auteur qualifie de «fondateur de la théologie ecclésiale»⁷, oppose une vision qui se rapporte positivement au monde terrestre. Chez lui, cependant, les fronts s'opposent de façon inverse par rapport à notre façon habituelle de voir. «Aujourd'hui le christianisme passe pour une "religion de l'au-delà", tandis que l'athéisme païen se présente comme un "assentiment positif à l'ici-bas". Autrefois on démasquait la gnose, ce projet anti-chrétien, comme une évasion hors du corps et hors du monde, comme un spiritualisme aride et terne qui, à la place du monde et de son existence incontournable, un monde pécheur, certes, mais que Dieu peut racheter et qui fut réellement racheté par l'incarnation du Verbe, pose un arrière-monde imaginaire, qui en même temps fend en deux l'unique nature de l'homme». Selon Balthasar, «la plausibilité du christianisme se manifeste avant tout dans le fait que, reconnaissant pleinement la bonté de la création, il acquiesce courageusement et joyeusement, en même temps que Dieu, à l'homme menacé par le destin, le péché et la mort»⁸. À ses yeux, la réponse énergique d'Irénée aux tentations d'opposer âme et corps, esprit et chair, existence pneumatique et physique, conserve toute son actualité.

Contre un spiritualisme vide qui méprise orgueilleusement le corps et le monde, le disciple de Polycarpe lie inflexiblement l'être humain à sa condition terrestre. Dans l'acceptation en profondeur de l'ordre temporel et charnel, Balthasar discerne la marque du «réalisme» constitutif de l'existence chrétienne. «C'est cette terre et nul autre, c'est ce corps et nul autre qu'il faut que la grâce de Dieu puisse assumer en elle-même, s'il doit y avoir en fin de compte une rédemption»⁹. Par là il exprime une conviction intime qui le situe clairement dans l'orbite métaphysique d'un Charles Péguy, le chantre du temporel. Ce qui le saisit, à l'instar du poète français, c'est «ce besoin incroyable du temporel qui a été laissé au spirituel», c'est «cette incapacité, absolue, du spirituel à se passer du temporel». «Il fallait», écrit encore Péguy dans *L'Argent suite*, «que la cité antique fût le berceau temporel de la cité de Dieu, il fallait que l'empire fût le monde et le berceau temporel de la chrétienté. Et non seulement cela mais il fallait que la plus grande création spirituelle qui ait jamais eu lieu dans le monde subît constamment non seulement cet appui mais cette sorte de re-

⁷ Id., *Herrlichkeit*, vol. II, Einsiedeln 1962, 15.

⁸ Id., *Irenäus, Gott in Fleisch und Blut. Ein Durchblick in Texten*, Einsiedeln 1981³, 15.

⁹ *Ibid.*, 19.

tardement propre, de frottement qui est la marque du temporel, du moule temporel, du lit temporel, du berceau temporel»¹⁰.

Le réalisme charnel que Balthasar découvre chez Irénée et qu'il loue chez Péguy, se retrouve chez Alexander Schmemmann, un théologien orthodoxe russe qu'il eût certainement aimé (qui sait du reste s'il ne l'a pas connu?). Pour celui-ci, à l'instar de l'évêque de Lyon dont la marque est particulièrement visible dans son étude sur l'Eucharistie¹¹, le contenu eschatologique du Christianisme et de l'Église est la présence du Royaume de Dieu, de l'éon qui advient en *ce* monde: «présence», écrit-il dans son *Journal*, «en tant que salut *du* monde, et non point comme évasion *hors du* monde... Sans le monde, le Royaume de Dieu est incompréhensible, abstrait et en quelque sorte absurde»¹². Nous aurons l'occasion de revenir sur les pensées spirituelles de cet amant de la réalité charnelle du monde, car la signification eschatologique-«sacramentelle» de l'univers, caractéristique du Christianisme et de l'Église, est précisément ce qui permet au chrétien de faire monter vers le Ciel ce que Balthasar nomme en référence à Maxime le Confesseur, la «liturgie cosmique».

Si nous nous sommes arrêtés un peu longuement sur la figure d'Irénée, c'est parce que, d'après Balthasar, elle prémunit d'avance contre les tentations platonisantes de l'école alexandrine postérieure. Très tôt, cependant, celui-ci arrive à la conviction que c'est dans l'œuvre de l'alexandrin Origène que se trouve la clef de compréhension de la théologie des Pères grecs. Dans un article de 1939, portant le titre significatif: «Tournant vers l'Orient», il écrit: «Le centre et le point d'intersection de tous les chemins spirituels importants de la religiosité de l'Orient est sans aucun doute, au temps patristique, Alexandrie. Même si l'école opposée et rivale d'Antioche, avec son examen scientifique et historique positif de l'Écriture, ne veut pas s'associer à l'hommage rendu à Origène, le grand Maître de l'interprétation spirituelle-allégorique de la Bible, il n'en apparaît pas moins, plus les siècles progressent, que le vainqueur décisif reste finalement sur le champ de bataille»¹³. À ce maître il a dédié une énorme anthologie, dont le titre: *Esprit et feu*, est comme la devise sous laquelle il a voulu se placer lui-même. «Origène demeure pour moi», avoue-t-il, «l'interprète et l'amoureux de la Parole de Dieu le plus génial, le plus ample. Nulle part ailleurs je

¹⁰ Ch. PÉGU, *Œuvres en prose complètes*, vol. III, Paris 1992, 904-905. Voir le portrait que H. U. von Balthasar fait du poète français dans *Herrlichkeit* II, 29-94.

¹¹ A. SCHMEMMANN, *The Eucharist*, Crestwood (NY) 1988, notamment 36, 215 et 244.

¹² *The Journals of Father Alexander Schmemmann. 1973-1983*, Crestwood (NY) 2000, 174 (13 octobre 1977); cf. 334 (2 juin 1982).

¹³ H. U. VON BALTHASAR, *Wendung nach Osten*, in *Stimmen der Zeit* 69 (1939) 32-46, ici 33.

ne me sens aussi bien que chez lui»¹⁴. Ou encore: «À Lyon..., Origène (pour moi, comme autrefois pour Erasme, plus important qu'Augustin) devint la clef de toute la Patristique grecque, du Haut Moyen Âge, même jusqu'à Hegel et Karl Barth»¹⁵. La prédilection qu'il lui porte n'exclut point, certes, de légères réserves. Mais Balthasar, qui n'étudie jamais un auteur pour en mettre en relief les déficiences, n'a pas de peine à montrer en lui un théologien de grand format, dont la doctrine, une fois purifiée d'éléments gnostiques, manifeste sa nature fondamentalement «orthodoxe». Comme telle, estime-t-il, elle constitue «une source presque inépuisable d'inspiration spirituelle et théologique pour toute pensée chrétienne ultérieure»¹⁶.

Chez Origène, Balthasar met surtout en évidence le caractère mystérique, «sacramental», de la Parole en tant que manifestation et communication de Dieu à travers son Verbe fait chair. À la base de sa doctrine, il y a l'expérience décisive de la «transparence», l'épiphanie de tout le monde sensible en direction du monde spirituel. Cette expérience authentiquement spirituelle, il est possible de l'interpréter selon une double tendance (héritée de sa philosophie néo-platonicienne), que le théologien de Bâle qualifie respectivement de «spiritualisme» et de «symbolisme». «Ou bien en effet, dans sa course à travers les images et les allégories du monde sensible, le sage se mettra, en toute radicalité et sans s'arrêter, à l'affût de l'esprit pur, laissant ainsi derrière lui, telle une coquille brisée, le monde allégorique entendu comme une réalité provisoire dont le service s'est épuisée dans ce renvoi; ou bien au contraire il s'arrêtera avec révérence devant l'image, conscient que le spirituel ne se révèle que dans ce miroir et échappe à qui a la présomption d'aller derrière le miroir»¹⁷. Interprétée selon le premier mode, «spiritualiste», l'expérience risque de glisser vers une mystique de l'identité. Ainsi en est-il des théories de l'ascension: à un moment donné, elles risquent de faire perdre de vue l'axiome chrétien de la créaturalité de l'homme. Selon la Bible, insiste Balthasar, il n'est rien en celui-ci qui ne soit créé; la plus haute union de la créature avec son Créateur ne peut abolir la différence ontologique qui demeure entre eux. À ses yeux, pour être chrétienne, la *theôsis*, la divinisation dans le Christ et par participation avec lui, doit se fonder indéfectiblement sur cet axiome, qui reste insurpassable. Quant au second mode d'interprétation, selon le schéma «symbolique», il a d'éminents représentants dans des fi-

¹⁴ Id., *Zu seinem Werk*, 131.

¹⁵ *Op. cit.*, 76.

¹⁶ *Op. cit.*, 24.

¹⁷ Id., *Wendung nach Osten*, 33.

gures tels Basile, Chrysostome, et surtout Denys l'Aréopagite et Jean Damascène. Balthasar lui accorde nettement sa préférence, car il préserve davantage le caractère analogique de l'être créé. Dans la Parole faite chair et dans la chair même du Verbe, toute pénétrée de l'Esprit Saint, Origène contemple la présence actuelle de la réalité qu'elle signifie. Or telle est précisément, pour le théologien suisse, la véritable signification du «symbolisme» origénien: le Verbe incarné est son propre symbole; il est le Révéléateur en même temps que la révélation du Dieu ineffable, le «mystère» opérant à la fois notre capacité de le connaître et le contenu de notre connaissance, le Logos qui rend présent et manifeste Celui que personne n'a jamais vu.

Cette vision de la Parole comme mystère trouve son perfectionnement chez les deux disciples spéculatifs d'Origène, et d'abord chez Grégoire de Nysse où, n'hésite pas à écrire Balthasar, «se développe une philosophie du devenir d'un tel dynamisme et d'une telle ouverture qu'elle produit une anticipation et un dépassement chrétiens de l'Idéalisme allemand et de bien des intuitions heideggeriennes»¹⁸. L'image de Dieu à laquelle l'homme est fait, est comprise chez lui comme un mouvement de transcendance de la condition créaturale finie à l'unité et à la beauté originaires du Créateur. Dans son état actuel de pécheur, l'homme est incapable de réaliser la similitude en vue de laquelle il a été créé. Par l'incarnation, il trouve l'accès au salut. L'entrée du Logos dans l'humanité, la présence du Christ, le premier-né, dans l'humanité qui, par le péché, avait perdu l'unité de son être à l'image de Dieu, rétablit l'homme dans sa dignité première et lui confère sa grandeur définitive. Pour Grégoire le sens de la création de l'homme ne se dévoile donc pleinement qu'à la lumière du Christ, son rédempteur. À cette lumière, il apparaît dans toute sa force. Dans une page de son livre *Présence et pensée* où il commente des passages décisifs du *De opificio hominis*, Balthasar fait ressortir le rôle admirable que Grégoire attribue à l'homme qu'achève de sanctifier le sacrement du Corps du Christ. Citons-la *in extenso*, car elle nous aidera à mieux saisir le sens et la portée de la christologie cosmique qu'élabore à sa suite Maxime le Confesseur.

«Après Origène, et avant Augustin, Grégoire admire la vaste "cité intérieure de l'esprit", le réceptacle inépuisable de la mémoire qui accumule sans rien mélanger tout ce que les différents sens lui fournissent et qui unifie à l'intérieur ces données multiples, comme des voyageurs qui, entrés par diverses portes, se réunissent au centre de la ville. Car ce ne sont pas les yeux qui voient ni les oreilles qui entendent, mais c'est l'unique esprit qui regarde et qui entend par le moyen de ses sens. Loin

¹⁸ Id., *Zu seinem Werk*, 25.

de se subjuguer l'esprit, les sens le libèrent: afin que l'homme n'ait plus à chercher sa nourriture avec la bouche, ses mains sont formées de façon à lui servir d'instrument. La bouche ainsi se trouve libérée pour le service de la parole spirituelle. Ainsi l'homme, par sa double nature, est préparé à sa tâche cosmique. Il est l'endroit où s'opère "d'après la sagesse divine la fusion et le mélange du sensible et de l'intelligible, afin que toutes choses aient une même part à la beauté", il est "la jointure entre le divin et le terrestre", de lui "se diffuse une seule grâce de même valeur sur toute la création". Le corps, la matière entière reçoit le reflet spirituel de l'âme, devient l'image de l'Image. Grégoire – poursuit notre théologien, rapportant et traduisant ici encore en français des passages tirés surtout des chapitres 2 et 4 de cet opuscule – aime à décrire cette royauté de l'homme dans l'univers: "Image vivante du Roi universel", "indépendant et libre" dans ses actions, l'homme se trouve dans cette situation unique et privilégiée d'être "capable des deux jouissances: celle de Dieu par ce qu'il y a de divin dans sa nature, des biens terrestres par la sensation qui leur est apparentée". Il est "en partie le témoin, en partie le dominateur des merveilles de ce monde pour recevoir d'une part par la jouissance l'intelligence de celui qui les lui donne, de l'autre part par la beauté et la grandeur des choses visibles une certaine trace de la Puissance indicible et incommunicable du Créateur"»¹⁹.

La présence immanente de Dieu qui s'est incarné en ce monde jusqu'à y manifester sur la Croix l'ultime fond de son amour, nous rend participants de la nature divine elle-même et provoque en nous le mouvement de remontée vers la «source scellée» (cf. Ct 4,12) de cet amour absolu, sans pour autant abandonner purement et simplement le monde. L'arrière-plan ignatien de la façon dont Balthasar comprend le Nysséen²⁰, est indéniable, mais ce fait n'ôte rien au caractère vraiment objectif de son interprétation dont les accents n'en touchent pas moins ce qui est présent comme une constante dans la théologie orthodoxe. «Le monde», écrit Alexander Schmemmann que nous avons cité plus haut, «est créé comme communion avec Dieu, comme ascension vers Dieu; il est créé pour se spiritualiser, mais il n'est pas "dieu", c'est pourquoi la spiritualisation est toujours aussi le dépassement du monde, sa libération. En d'autres termes, le monde est un "sacrement"»²¹. Comme le fait ici le théologien russe, Balthasar, à l'instar de Grégoire, met en valeur le caractère «sa-

¹⁹ Id., *Présence et pensée*, Paris 1988², 34-35.

²⁰ Cf. p. ex. le commentaire des nn. 234-237 des *Exercices spirituels* dans Id., *Christlich meditieren*, Freiburg 1995³, 85-96.

²¹ *The Journals of Father Alexander Schmemmann*, 202 (30 novembre 1978).

cramentel» du monde, enraciné en ce qu'il appelle la différence ontologique entre le Créateur et la création, et il montre que ce trait exige du chrétien qu'il vive dans l'unité «paradoxale» (une expression chère au P. de Lubac) l'«antinomie» contenue apparemment dans l'Évangile: d'un côté: «... car Dieu a tant aimé le monde...»; de l'autre: «n'aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde». La tentation de l'Église, explique dans le même sens Schmemmann, fut d'insister sur l'appel à «ne pas aimer le monde ni ce qui est en lui», en ignorant pour ainsi dire l'amour de Dieu lui-même pour le monde («... car Dieu a tant aimé le monde...»). «Si», écrira encore peu de temps avant sa mort le théologien de S. Vladimir, «le mot: "Dieu a tant aimé le monde" reste sans relation avec l'autre: "n'aimez pas le monde", cela donne un obscur maximalisme négatif et une vraie hérésie». Au contraire, «l'essence eschatologique du Christianisme» – le caractère sacramentel du monde, fondé sur le mystère du Verbe fait chair – permet de «discerner – ici et maintenant, au milieu de nous – le Royaume venant dans la joie du Christ qui monta au Ciel, sans être séparé de ceux qui L'aime, mais demeurant avec eux, dans la transfiguration mystique du monde et de la créature»²². Chez Schmemmann, plus que Grégoire, Maxime le Confesseur sert ici de guide secret²³. Il nous reste à considérer ce grand théologien byzantin, le quatrième grec chez qui, selon Balthasar, s'articule, de façon définitive, le lien entre symbole et mystère commandant le juste rapport de l'homme à Dieu et à l'univers.

H. U. von Balthasar n'aborde pas les Pères de l'Église en érudit, mais en croyant qui cherche en eux des maîtres spirituels capables de mener aux sources d'eau vive, des témoins de la «Parole de vie» (Ph 2,16), la «Parole du salut» (Ac 13,26), qui est «croissance» de l'Église (6,7; 12,24; 19,20) «jusqu'à ce jour» (26,22). Le croyant en lui est d'abord un contemplatif, mais, à la façon de l'aigle johannique, il est prêt, à tout moment, à fondre sur la proie aperçue. Car il lui importe au plus haut point de saisir les signes précurseurs d'un renouveau au sein même des requêtes essentielles de la modernité et d'exaucer celles-ci en les ramenant à un principe originaire et unitaire de compréhension. Ce que Balthasar écrit de «l'obscur et imposant Maxime le Confesseur», le génial moine du VII^e siècle qui «offrit une synthèse définitive du monde spirituel des Pères»²⁴, vaut en quelque manière de lui-même: «Maxime a beau-

²² *Ibid.*, 334 (2 juin 1982).

²³ Cf. *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, Crestwood (NY) 1990, 120-128. Dans une note de son *For the Life of the World* (Crestwood [NY] 1998², 139), A. Schmemmann renvoie à *La liturgie cosmique* de Balthasar (dans la traduction française de la 1^{ère} édition allemande non corrigée), du reste en l'attribuant par mégarde à H. de Lubac.

²⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, 11.

coup lu, mais sa demeure spirituelle, il l'a établie sur quelques colonnes, peu nombreuses et bien choisies, celles qui lui permirent de récupérer, par-delà tous les gibets et les épouvantails spectaculaires, la véritable image de la Tradition vivante. Ce qu'il y a de génial chez Maxime, c'est qu'il put ouvrir en lui-même l'un vis-à-vis de l'autre cinq ou six mondes spirituels devenus apparemment sans relations entre eux, et qu'il sut tirer de chacun une lumière qui éclaire tous les autres et les place en de nouveaux rapports, ce qui fait surgir les reflets et connexions les plus inattendus»²⁵.

En deux-trois traits, le théologien de Bâle en esquisse le portrait. «Il est un théologien contemplatif de la Bible, un philosophe de formation aristotélicienne, un mystique dans la grande tradition néo-platonicienne du Nysséen et de l'Aréopagite, logicien enthousiaste à la suite d'Origène, moine austère de la tradition évagrienne, finalement et avant tout partisan et martyr de la christologie orthodoxe de Chalcédoine et d'une Église centrée sur Rome»²⁶.

Nous aurons à revenir sur ces éléments biographiques, mais appliquons-nous d'abord, quelques instants, à ce qui est incontestablement le véritable centre de gravité de toute son œuvre: la figure du Christ, lui-même synthèse de deux natures unies sans mélange, origine tant historique que structurelle objective du monde en son essence intime. Aux yeux de Balthasar, le Concile de Chalcédoine compte parmi les plus décisifs, dans la mesure où, élevant la formule *asunchutôs* (sans confusion) au rang de principe dogmatique, il substitua à l'image de mélange l'idée de périchorèse, de circumincession réciproque. «Cette compénétration ontologique», estime-t-il, «sauvegarde non seulement la nature divine comme la nature humaine en ce qui leur est propre, mais elle les accomplit dans leur distinction même, bien plus elle produit même celle-ci. L'amour, l'union la plus haute, ne se construit que dans l'autonomie croissante de ceux qui s'aiment, et l'union, à plus forte raison, entre Dieu et le monde manifeste, par la proximité à laquelle elle amène les pôles l'un par rapport à l'autre, la différence toujours plus grande du Dieu essentiellement incomparable»²⁷. Le princi-

²⁵ Id., *Mittler zwischen Ost und West. Zur 1300-Jahrfeier Maximus' des Bekenners (580-662)*, in *Sein und Sendung* 8 (1962) 358-361, ici 358-359.

²⁶ *Ibid.*, 359.

²⁷ Id., *Kosmische Liturgie*, Trier 1988³, 55. Ailleurs, Balthasar montre comment Maxime comprend l'amour, *agapè*, comme la force synthétique par excellence: «L'amour envers Dieu et l'amour envers le monde ne sont pas deux espèces d'amour, mais deux aspects de l'unique et indivisible amour. Par lui s'accomplit la synthèse totale de l'humanité dans le sens d'une unique identité où chacun échange avec l'autre ce qui lui est propre, et tous le font avec Dieu. Unis dans l'amour du Christ, qui est l'amour et donc aussi l'unité, les membres de son corps sont également un les uns avec les autres, jusqu'à la connaissance mutuelle de leurs cœurs et de leurs pensées, jusqu'à l'impossibilité d'être absents l'un à l'autre, parce que l'amour les pousse jusqu'à une compénétration ontologique» (Id., *Mittler zwischen Ost und West*, 361).

pe théologique de la synthèse trouve son application suprême dans le Christ qui, selon l'explication de Maxime, «sut combler, sans mélange des natures, l'abîme infini entre Dieu et la créature», ce qui fonde chez le Confesseur une «grande confiance dans le sens de la nature»²⁸.

Poussant la doctrine chalcédonienne jusqu'à ses ultimes conséquences, le moine byzantin a discerné dans la synthèse christologique – et tel est son apport original – le principe et la forme de toutes les synthèses cosmologiques et anthropologiques. Pour Maxime le Confesseur, le Verbe incarné est le noyau de toutes les synthèses du cosmos et de l'histoire; en lui s'unifie tout le créé comme en sa fin et son accomplissement. La «synthèse hypostatique» qu'est le Christ, est l'ultime pensée du monde parce qu'elle en est aussi la première du point de vue de Dieu. Dans son apparition à l'intérieur de l'histoire se révèle en même temps, dans toute sa clarté, la nature de la créature: «qu'elle n'est point un pur *negativum* de Dieu, qu'elle ne peut donc être sauvée unilatéralement par une fusion en Dieu, mais seulement – sans mettre du tout en cause l'élévation à la participation divine, ni la mort à ce monde – en conservant et en accomplissant plutôt expressément sa nature»²⁹. À coup sûr, dans le débat scholastique au sujet du motif de l'incarnation, Maxime, à la différence de Jean Damascène, se situe du côté de Scot: «Ce n'est pas la rédemption du péché», note avec faveur Balthasar, «mais l'unification du monde en lui-même et avec Dieu qui est le motif dernier de l'incarnation, et comme tel, la première pensée originelle du Créateur, précédant encore toute création»³⁰. Mais, ajoute-t-il, ce débat lui est totalement étranger, car lui-même n'imagine pas la possibilité d'un autre ordre du monde que celui qui existe réellement.

Ce qui, chez Maxime, est particulièrement cher au théologien suisse, est la dimension cosmique de sa conception chrétienne, fondée sur le schéma de la synthèse christologique. Le Confesseur, montre-t-il en rassemblant génialement, selon son habitude, des citations de textes épars dans son œuvre³¹, ne se lasse de célébrer

²⁸ Id., *Kosmische Liturgie*, 66.

²⁹ *Ibid.*, 204-205.

³⁰ Id., *Mittler zwischen Ost und West*, 359. Cette notation ne signifie point, de la part de son auteur, une mise en cause du sens sotériologique de l'incarnation du Logos. Traitant de la liberté humaine du Christ qui, aux yeux de Maxime, n'est ni un «libre arbitre» (*gnômê*) ni une liberté de choix – ce qui présupposerait en lui la mauvaise indifférence due au péché originel –, mais une liberté intégrale, Balthasar souligne combien l'union hypostatique trouve dans la Passion et la mort du Christ son suprême paradoxe: «Le motif le plus profond pour lequel le Christ devait posséder une liberté humaine, tient à l'économie du salut: la guérison de la nature exigeait la descente jusqu'à ce point tragique de l'homme où l'opposition à Dieu, le péché, s'était opérée» (Id., *Kosmische Liturgie*, 261).

³¹ Id., *Kosmische Liturgie*, 271-272.

«toutes les synthèses des créatures dispersées, opérées par le Christ». Par sa victoire sur les génies hostiles des airs, il rétablit le lien entre le ciel et la terre «et montre que les êtres célestes et terrestres, selon la répartition des dons divins forment une seule ronde solennelle». Car «par le sang de sa croix, il a réconcilié dans la paix les choses célestes et les choses terrestres» (Col 1,20). «Maintenant la nature humaine, unie dans une seule volonté avec les puissances célestes, célèbre la magnificence de Dieu». Et «le Christ, ayant achevé pour nous son action salvatrice et étant monté au ciel avec le corps qu'il avait adopté, opère en lui l'union du ciel et de la terre, des êtres sensibles et des êtres spirituels, et démontre ainsi l'unité de la création dans la polarité de ses parties». Réunissant en lui toute la création, à la fois matérielle et spirituelle, il la présente au Père en sa totalité; «récapitulant l'univers en lui-même, il montre l'unité du tout en celle d'un seul homme»: l'Adam cosmique. Car, en lui, Dieu possède un corps et une âme et des sens comme nous par lesquels, en tant que parties, il réunit toutes les parties en unités qu'il peut unir elles-mêmes en une totalité suprême. Et tandis que le Christ, homme total, se soumet ainsi au Père, «il unit la nature créée à la nature incréée dans l'amour – ô merveille de l'amitié et de la tendresse divines pour nous! – et montre que, par la grâce, les deux ne sont plus qu'une seule chose identique. Le monde total entre (*perichôresas*) totalement dans le Dieu total et devenant tout ce qu'est Dieu, excepté de nature, il reçoit de soi le Dieu total».

Combien, par le biais de la Byzance, au style grandiose et déjà un peu baroque, de la fin du VII^e siècle, le théologien se rapproche d'un courant spirituel demeuré vivant en Orient jusqu'aujourd'hui, des connaisseurs de cette tradition le montreront un jour, espérons-le, avec l'érudition voulue. Contentons-nous ici de renvoyer de nouveau à A. Schmemmann, et en particulier à la conclusion de son ouvrage *Pour la vie du monde* où il écrit: «C'est seulement parce que la *leitourgia* est toujours cosmique, c.-à-d. assume dans le Christ la création toute entière, et qu'elle est toujours historique, c.-à-d. assume dans le Christ le temps tout entier, qu'elle peut être aussi eschatologique, c.-à-d. nous rendre vraiment participants du Royaume à venir»³². L'intuition du caractère «symbolique», ou mieux encore «sacramentel», du monde est sans doute ce qui inspire les meilleurs théologiens provenant des deux grandes traditions occidentale et orientale; c'est également ce qui peut conduire aujourd'hui l'Église tout entière à une commune attestation de foi, d'espérance et de charité face à l'agnosticisme contemporain. Avec son maître Maxime, Balthasar voit dans la

³² A. SCHMEMMANN, *For the Life of the World*, 123.

sainte Église de Dieu une image de l'univers³³. La promesse faite à Israël d'être un Peuple pour tous s'accomplit dans la nouvelle Synagogue qu'est l'Église. En tant qu'anticipation du Royaume de Dieu universel, celle-ci transcende sa figure visible en direction d'une totalité eschatologique. Certes cette figure qui est comme telle fondée par le Christ, ne peut être abolie: les dimensions hiérarchique et ministérielle appartiennent à sa constitution divine. Mais à l'instar des Pères grecs et à l'école de Claudel (*Le soulier de satin*!), Balthasar aime à contempler dans l'Église le sacrement du cosmos racheté, la lumière du Christ projetant progressivement sa clarté sur toutes les ténèbres du monde. Par là même il rejoint tout un courant de la pensée russe du siècle dernier qui a mis en valeur, avec le rapport entre l'anthropologie et la cosmologie³⁴, la responsabilité du croyant vis-à-vis du cosmos: «Mon salut et ma transformation», écrivait N. Berdiaeff³⁵, «sont liés non seulement à ceux des autres hommes, mais à ceux des animaux, des plantes et des minéraux, à leur insertion dans le Royaume de Dieu, qui dépend de mes efforts créateurs».

Ce n'est donc pas sans une intention profonde que le théologien suisse a donné à la synthèse qu'il a découverte chez Maxime le Confesseur le titre de «liturgie cosmique». Le culte sacramentel de l'Église est pour lui le sympole réel de la liturgie transcendante, universelle, cosmique. Le jésuite en lui n'était peut-être pas, au départ, très sensible à l'aspect proprement rituel de la liturgie mais, fils d'un architecte qu'a rendu célèbre la construction d'une église du canton de Lucerne³⁶, il est particulièrement captivé par la forme de l'édifice dans lequel se déroule la sainte liturgie. Le jeune Byzantin distingué de cour vécut, fait-il remarquer, sous les merveilles architectoniques, d'une beauté grandiose, de l'ère de Justinien et les célébrations sacrées menées dans ce cadre impérial durent laisser dans son esprit des traces inoubliables. En réalité, Maxime, explique-t-il en présentant sa traduction de la *Mystagogie*³⁷, «ne part d'aucune église déterminée; ce qui l'intéresse, c'est le symbolisme général entre l'édifice de l'église et le cosmos». Dans l'esprit d'Anthémios de Tralles et d'Isidore de Milet, les deux grands architectes de Sainte Sophie de Constantinople, l'édifice veut être réellement, précise le théologien, une reproduction du cosmos, du cosmos «rédimé» et «unifiant le ciel et la terre». Et d'exposer plus en détail son interprétation

³³ Voir le chapitre II de sa *Mystagogie*, dont Balthasar présente une traduction in *op. cit.*, 366ss.

³⁴ Cf. V. LOSSKI, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1930, 106.

³⁵ *L'idée russe*, Paris 1969, 132.

³⁶ Cf. P. HENRICI, *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*, in K. LEHMANN – W. KASPER (éd.), *Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk*, Köln 1989, 18-61, ici 18.

³⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, 363.

à partir de données à la fois architectoniques et historiques: «Pour Maxime, ce qui est d'emblée essentiel dans l'édifice c'est l'architectonie liant la nef (*naós*) et le chœur (*hierateion*). Cette architectonie se présentait toutefois au temps des antiques basiliques, de façon plus nette que dans les constructions justiniennes, dont l'idée provient de l'octogone (San Vitale à Ravenne) et ne rétablit qu'avec peine le rapport du bâtiment central avec l'axe longitudinal; dans la Hagia Sophia domine encore l'idée de la construction octogonale, l'église des Apôtres, tout aussi imposante, formait une croix avec des bras réguliers; ce n'est qu'avec la Hagia Irene que revient ce mouvement tout à fait clair en direction de l'abside, tel que Maxime le présuppose». Dans son réalisme, Maxime lie d'emblée le symbolisme mystagogique à son expression architecturale dans l'église faite de pierres où se déroule la divine liturgie. Ainsi pour expliquer que «tout l'édifice des actions divines repose sur la foi qui en est le fondement», il attire l'attention sur «l'autel rituel» en tant que «symbole de Dieu auquel nous sommes tous immolés spirituellement». Ou encore, pour inviter l'âme à la contemplation spirituelle de la nature, il établit un parallélisme polaire entre l'édifice cultuel et l'univers: «De même que l'église est un "monde", ainsi le monde est une église cosmique, dont la "nef" est le monde sensible, et le chœur le monde spirituel»³⁸. Que le dualisme architectonique du chœur et de la nef reflète le dualisme du clergé et du peuple, constitutif de la conscience ecclésiale, c'est là du reste, estime Balthasar, ce que le moine byzantin admet comme un préalable évident: telle est la base sur laquelle il établit son système général des synthèses, qui gouverne le cosmos tout entier. Liée comme elle l'est au spectacle des grandes basiliques et à la liturgie fortement hiératique de son temps, cette conception spirituelle et symbolique d'une liturgie cosmique ne peut en aucune manière induire à l'idée d'une Église purement intérieure et mystique. Pour l'adversaire acharné du monoénergisme et du monothélisme, il n'y a pas de doute que la lutte en faveur de la pleine humanité du Christ va de pair avec celle de la sainte Église qui est à la fois extérieure, visible, et intérieure, mystérique. La preuve en est tout l'engagement de sa vie, jusqu'au seuil du martyre, au bénéfice de l'unité de l'Église tout à fait réelle de son temps.

Plus encore que la doctrine de ce saint, c'est ce destin personnel qui, à ses propres dires, a laissé chez le jeune Balthasar une impression profonde: «le fait qu'une fois encore après Athanase, un individu ait pu défendre la christologie orthodoxe contre

³⁸ *Ibid.*, 326. De la basilique justinienne S. Irène de Constantinople la structure en forme de croix sur le modèle iconographique byzantin est reproduite dans: G. VALENTINI S.J. – G. CARONIA, *Morfologia e funzioni dell'edificio sacro cristiano*, Palermo 1962, tav. XXII (79-81); voir aussi: E. GUGLIELMI, *Storia dell'architettura*, Roma 2002.

un Empire entier, que lui, le Byzantin, se soit allié au pape Martin I^{er} de Rome et que finalement il ait souffert le martyre pour la vraie foi³⁹. Ce saint est un témoin de l'unité de l'Église qui, sur le solide fondement des douze Apôtres, fut capable d'unir le dogme et la vie, le pape et l'empereur, l'Ouest et l'Est. N'est-ce point au fond ce que Balthasar a voulu être lui-même? N'est-ce point ce qu'en effet le patriarche Athénagoras a reconnu dans sa figure éminente de théologien des Pères grecs? Son œuvre n'est-elle pas une porte ouverte sur le dialogue œcuménique respectueux qu'il nous appartient de mener en ce début du XXI^e siècle?

Pour suggérer en terminant une piste à approfondir dans ce domaine, renvoyons à un essai dans lequel Balthasar s'aventure dans une comparaison théologico-phénoménologique entre les deux grands types d'ecclésiologie d'Orient et d'Occident⁴⁰. «L'Orient», écrit-il après avoir expliqué en long et en large les différences entre les organes de la vue et de l'ouïe, «est johannique, il est l'Église de la vision». L'Occident est synoptique-paulinien, il est l'Église de l'ouïe. En Orient, le Logos s'appelle «Sens» et «Idée»; en Occident, *Verbum*, «Parole». À l'inverse de l'ecclésiologie occidentale, l'ecclésiologie orientale privilégie clairement la perception de la figure telle que le théologien suisse l'a mise lui-même en évidence dans le premier et fondamental volume du premier volet de son tryptique monumental, intitulé en français *La gloire et la croix*. «Un christianisme qui subordonne l'audition à la vision doit aussi nécessairement avoir comme structure fondamentale la modalité du "voir". Cela veut dire: à la base, l'objectivité, l'insurpassable vis-à-vis de l'œil et de la chose. C'est pourquoi le monde apparaît fondamentalement à l'Orient comme le monde des idées, le Logos comme la quintessence de toutes les valeurs spirituelles. La distance, qui conditionne le voir, se manifeste clairement dans le mode typique dont l'Orient pense les êtres intermédiaires entre Dieu et le monde, les hiérarchies célestes et terrestres; le cérémonial de cour de caractère byzantin-sacral – un cérémonial que la liturgie ne fait que transposer dans le domaine ecclésial, comme la théologie le fait dans le domaine cosmique – a le sens omniprésent de la représentation». Ainsi, poursuit Balthasar, en alléguant de nouveau la *Mystagogie* de Maxime, «l'univers créé devient un sacrement universel et un "mystère", dans lequel ce qui est ecclésial liturgique n'apparaît que comme une fonction particulière».

³⁹ Cfr. Id., *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedeln 1984, 36-37.

⁴⁰ Id., *Sehen, hören und lesen im Raum der Kirche*, in *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 484-501, ici 493ss.

Dans cette conception propre à la tradition de l'Orient il y a, à n'en pas douter, une richesse extraordinaire, dont l'Occident a un besoin vital, s'il veut éviter de retomber dans les impasses du subjectivisme anthropologique auxquelles il a succombé après le grand schisme: la Parole interprétée comme actualité pure et simple (Luther, Calvin et Port-Royal) ou la pratique chrétienne entendue comme activisme pur et simple⁴¹. La théologie des Pères grecs comme aussi, de nos jours, les écrits mystiques d'un P. Florenskij et même la sophiologie (quelle qu'en soit l'ambivalence) d'un S. Bulgakov peuvent aider le catholique occidental à maintenir l'œil spirituel ouvert au sens objectif de la Parole dialogique et à comprendre le service du monde comme une représentation sacrale, «sacramentelle», de Dieu en celui-ci. D'un autre côté, les Églises d'Orient, il ne faut pas se le cacher, ont eu elles-mêmes, dans le passé, et continuent à avoir leurs propres tentations, en particulier la gnose et le panthéisme⁴². Et à cet égard, elles peuvent trouver dans la tradition de l'Occident ce qui fait défaut à pareils systèmes: le sens aigu de la distance créaturale de l'être fini par rapport à l'Être infini. Bref, selon Balthasar, Rome et Byzance ont besoin l'une de l'autre. À ses yeux, l'Église ne pourrait être «une», si n'était fondé en elle un principe visible d'unité, le rocher de Pierre: les pécheurs que nous sommes n'ont-ils pas en effet toujours tendance à l'isolement et au sectarisme⁴³? Cependant ce principe pétrinien se fonde lui-même sur un principe supérieur plus profond, qui est structuellement d'un autre ordre, ce que le théologien suisse nomme le principe marial de «l'Église sainte et immaculée, sans tache ni ride ni aucun défaut» (Ep 5,27). Cette Église à la fois charnelle et mystique qui prolonge dans la régénérescence des croyants, par le moyen de la foi, la naissance nouvelle qui eut lieu du sein de la Vierge⁴⁴, est celle que les catholiques reconnaissent dans la tradition d'Orient. C'est celle avec laquelle Balthasar, tout en tenant en haute considération la fonction mi-

⁴¹ Sur les déviations de l'Occident, lire les pénétrantes observations in *The Journals of A. Schmemmann*, 288 (1^{er} mars 1981).

⁴² Les hérésies de l'Orient sont venues, estime le théologien suisse, de «l'absolutisation de la dynamique intérieure de la vision», une dynamique qui «vise tendanciellement à l'identité avec Dieu et à la négation du monde» (*ibid.*, 494).

⁴³ Cf. ORIGÈNE, *Hom. in Ezech.*, 9, 1: «Où se trouve le péché, là aussi la multiplicité, là le schisme, là l'hérésie, là le conflit». Lire dans le même sens: H. U. VON BALTHASAR, *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, Einsiedeln 1980, 79.

⁴⁴ IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, IV, 33, 4, in SC 100, 812-813.

nistérielle d'unité propre au Vicaire de Pierre, se sentait en pleine consonance. L'œuvre de ce nouveau médiateur entre l'Orient et l'Occident les aide à la comprendre et aimer davantage, comme elle peut aussi amener les orthodoxes à redécouvrir le charisme pétrinien, en le situant à l'intérieur du principe marial supérieur de l'Église⁴⁵.

⁴⁵ JEAN-PAUL II, *Mulieris dignitatem*, n. 27b, in *Enchiridion Vaticanum* XI, n. 1327, renvoyant à H. U. VON BALTHASAR, *Neue Klarstellungen* (Freiburg 1995²).