

Bonum diffusivum sui et exitus-reditus selon Balthasar

Une relecture à partir de l'amour de don

Pascal Ide

Roma

La théologie développée par Hans Urs von Balthasar¹ souligne volontiers l'originalité inouïe de la révélation chrétienne. On se souvient déjà combien, au terme de *Alter Bund* et au seuil de *Neuer Bund*, le théologien suisse creusait le fossé entre l'Ancien et le Nouveau Testament afin de pleinement honorer l'inédit de l'événement christique. *A fortiori*, souligne-t-il la nouveauté de celui-ci vis-à-vis de la pensée grecque, opposant, dans un opuscule justement célèbre qu'approfondit *Im Raum der Metaphysik*, la *via cosmologica* et la *via theologica*.

Il serait pourtant gravement erroné de faire de Balthasar un partisan de la déshellénisation du christianisme, un sectateur d'Adolf von Harnack². Cet article souhaiterait le montrer à partir de la complexité et de la finesse des prises de position du théologien de Bâle vis-à-vis de deux grands principes platoniciens et néoplatoniciens: le *Bonum diffusivum sui* et l'*exitus-reditus* – prises de position qui ont nécessité qu'il les réinterprète à partir du cœur même de sa théologie, l'amour de don³.

¹ Le propos de cet article se fondera principalement sur les seize volumes de ce que, faute de mieux et à la suite de Balthasar, on appelle la *Trilogie* (1961-1987): *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (trad. fr. *La Gloire et la Croix*); *Theodramatik* (trad. fr. *La Dramatique divine*); *Theologik* (trad. fr. *La Théologique*).

² Comment ne pas évoquer ici l'important discours – beaucoup plus critiqué que lu – de Benoît XVI au Grand Amphithéâtre de l'Université de Ratisbonne, mardi 12 septembre 2006?

³ Pour un exposé détaillé, cfr. P. IDE, *Une théologie de l'amour. L'amour, centre de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, Bruxelles 2012; pour une première présentation, cfr. ID., *Hans-Urs von Balthasar, théologien de l'amour*, dans *Képhas* 28 (2008) 65-76.

1. Réhabilitation de l'axiome *Bonum diffusivum sui*

1.1. De multiples réticences...

De prime abord, Balthasar semble résister à une interprétation du mystère de la fécondité intra-divine à partir de la diffusivité du bien⁴. Ces réticences se distinguent selon qu'elles considèrent cette communication en son origine divine (1-2), en lui-même, comme mouvement au sens large (3-4), ou en son terme, dans la créature (5).

1. La critique la plus fréquente que Balthasar adresse à l'axiome néoplatonicien tient à son déterminisme. En effet, il ne cesse de souligner, avec toute la Tradition, l'absolue gratuité de l'œuvre *ad extra*, qu'il s'agisse de la création ou de la récréation; or, le principe dionysien rend nécessaire le don du bien. Au terme de la *Theodramatik*, s'interrogeant sur «ce que Dieu retire [littéralement: “a”] du monde»⁵, Balthasar écarte la réponse venue du *bonum diffusivum sui* en raison de la liberté divine: «On ne peut dire [...] que la bonté de Dieu se diffuse par nature [*naturhaft*] de soi-même si bien que, pour correspondre à son essence [*Wesen*], elle doive la communiquer [*mitteilen muss*]»⁶. Aussi la *diffusibilité* risque-t-elle constamment de se transformer en une exigence de diffusion qui confisque la libre transcendance du Créateur et lorgne du côté du nécessitarisme émanatiste. Ce qui est vrai de l'économie (la création et le salut) l'est de la procession trinitaire elle-même: si l'axiome grec expliquait la génération éternelle du Fils, elle en ferait «un épanchement naturel [*naturhaftes Sichausströmen*] de la bonté du Père»: «dans ce cas, le *bonum diffusivum sui* nous fournirait la “loi” de l'être [*“Gesetz” des Seins*] et permettrait de le maîtriser [*beherrschen*]»⁷.

2. Toujours du point de vue de l'origine et de l'origine intratrinitaire, Balthasar s'oppose à cette «loi» non plus au nom de la liberté, mais au nom de la personne.

⁴ Cet axiome trouve une première ébauche chez Platon, notamment dans l'affirmation selon laquelle le demiurge est dénué de toute envie: «En celui qui est bon, ne naît jamais nulle envie au sujet de quoi que ce soi» (*Timée*, 29 e; cfr. aussi *Lois*, 715 e-716 a). Partant de là, il est développé par le moyen platonisme et trouvera sa formulation dans l'école néoplatonicienne d'Alexandrie et le néo-platonisme chrétien (cfr. A. GARDEIL, art. *Bien [Le]*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome 2/1, Paris 1905, 825-843, ici 827 s.).

⁵ Cfr. *Theodramatik*. IV. *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983 (désormais *TD IV*): III.D.3. Ce paragraphe a déjà été étudié ci-dessus.

⁶ *La Dramatique divine*. IV. *Le dénouement*, trad. inconnue, série «Ouvertures» n. 9, Namur 1993 (désormais *TD IV*), 459; *TD IV*, 463.

⁷ *La Dramatique divine*. II. *Les personnes du drame*. 1. *L'homme en Dieu*, trad. Yves Claude Gélébart avec la coll. de Camille Dumont, coll. «Le Sycomore», Paris-Namur 1986, 106; *Theodramatik*. II. *Die Personen des Spiels*. 1. *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 113.

Selon saint Bonaventure, qui suit ici la leçon des platoniciens, l'axiome *bonum diffusivum sui* est attribué à l'essence de Dieu; or, la fructuosité est une activité éminemment divine, expressive de l'amour et du don; mais l'amour est, pour Balthasar, une propriété personnelle; donc, la fécondité ne se prédique pas de la nature divine, qui est abstraite, mais des Hypostases divines: «dans l'être-fécond [*Fruchtbarsein*] est toujours cosignéifié [*mitbezeichnet*] le processus [*Prozess*] des processions personnelles»⁸. Ainsi «la tendance de Bonaventure de présenter l'essence de Dieu [*Wesen Gottes*] comme un *bonum diffusivum sui* et donc comme principe ultime de la fécondité [*letzte Prinzip der Fruchtbarkeit*] est plus platonicienne qu'évangélique [*mehr platonisch als evangelisch*]»⁹.

3. Une autre raison est directement corrélée à la nature de la fécondité. La source s'écoule toujours avec surabondance; la diffusion naît d'un renouvellement intérieur permanent de l'origine. Or, la loi grecque du *bonum diffusivum* ne souligne pas ce jaillissement divin. Balthasar l'établit en traitant de la thématique paulinienne de la fécondité. Celle-ci, en effet, ne doit pas être cherchée du côté du substantif «fruit» qui est abstrait, mais du côté du verbe *périsseuëin* qui «signifie l'acte ou l'état d'effusion débordante [*Akt oder Zustand des Überfließens*] ou, en langage spirituel, la fécondité [*Ergiebigkeit*]». Ce terme dit donc plus qu'une «richesse» statique et renvoie à une «plénitude» dynamique, sous la forme du don de soi, de la prodigalité, à l'image de la «source» qui «comme telle est caractérisée par le jaillissement». Or, ce concept «dépassé le sens de [l'axiome] philosophique *bonum diffusivum sui*»: «il s'y ajoute la puissance mystérieuse de se régénérer chaque fois dans le don [*im Geben je neu zu regenerieren*], ou inversement, de produire en soi-même constamment une abondance [*Fülle*] telle qu'elle ne puisse rester identique à elle-même que par le don continu du flux nouveau [*Fortschenken des Überflusses*]»¹⁰.

4. Dans la même perspective, Balthasar critique le mode plotinien de donation¹¹.

⁸ *La Théologie*. III. *L'Esprit de vérité*, trad. Joseph Doré et Jean Greisch, série «Ouvertures» n. 16, Bruxelles 1996, 153; *Theologik*. III. *Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, 148-149.

⁹ *Ibid.*, 153, note 11; 148, note 11.

¹⁰ *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*. III. *Théologie*. 2. *Nouvelle Alliance*, trad. Robert Givord, coll. «Théologie» n. 83, Paris 1975, 367; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. III. 2. *Theologie*. II. *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, 397.

¹¹ Cfr. le développement de *La Théologie*. II. *Vérité de Dieu*, trad. Béatrice Déchelotte et Camille Dumont, série «Ouvertures» n. 14, Bruxelles 1995 (désormais *TL* II), 115-116; *Theologik*. II. *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985 (désormais *T* II), 99-100. Sur ce sujet qui touche le cœur d'une métaphysique du don (l'*ontologie* dont parlait Claude Bruaire) autant que d'une théo-logique du don, je renvoie à l'important article de J.-L. CHRÉTIEN, *Le Bien donne ce qu'il n'a pas*, dans *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, coll. «Philosophie», Paris 1990, 259-274.

En effet, en christianisme, ainsi que Bonaventure et Thomas l'ont vu¹², «l'autre» (dérivé et intramondain) suppose en Dieu un autre (originaire et trinitaire)»; or, pour Plotin, rien de l'Un ne fonde la différence entre les étants. Par ailleurs et c'est la conséquence, le Dieu chrétien donne et se donne, alors que, chez Plotin, «l'absolu ne se donne pas [*das Absolute offenbart sich [...] nicht*] dans son émanation»¹³; l'Un «reste enfermé en soi comme à l'intérieur d'un sanctuaire [...] sans avoir besoin» des choses¹⁴. En outre, la perspective émanatiste n'est pas unifiée: elle oscille entre le pessimisme de la «chute à partir de l'être supérieur» et la générosité d'une «communication sans limite [*überströmender Selbstdarstellung*] (*bonum diffusivum sui*)»; or, ces deux assertions «se neutralisent [*neutralisieren*] mutuellement au sens ontologique et éthique»; une «fluctuation [*Schwebe*]» à la fois insaisissable et inquiétante caractérise donc la compréhension de la communication divine «dans l'ère pré-chrétienne»¹⁵. Enfin, les controverses ariennes ont permis d'établir que les Hypostases trinitaires sont parfaitement égales l'une à l'autre, sans nul ordre de perfection ou de dégradation; mais, pour le mystique grec, l'Un, l'esprit et l'âme sont hiérarchisées, selon une progressive «descente [*Abstieg*] ontologique des Hypostases»¹⁶ à partir de l'Un.

5. Balthasar refuse cet axiome pour une dernière raison, prise du côté du terme: la diffusion est un mouvement d'émanation ou de rayonnement par lequel Dieu se communique à autre que lui, hors de lui; or, le chapitre 3 le montrera en détail, la *Theodramatik* en son intégralité vise à introduire le fini dans l'Infini divin et conjure toute extériorité sans pour autant nier l'altérité, donc sans sombrer dans le panthéisme. Par conséquent, cet enveloppement trinitaire exclusif récuse une interprétation proprement chrétienne du *Bonum diffusivum*. Voisin de cette critique est le reproche de dualisme adressé à la loi grecque. Dans l'étude qu'il consacre à saint Jean de la Croix dans *Laikale Stile*, Balthasar en commente un mot audacieux: à propos de la nuit, le Docteur mystique parle de «la résurrection intérieure de l'esprit»¹⁷.

¹² Balthasar revient plusieurs fois sur cette convergence, pour lui essentielle, par exemple en *TD IV*: I.A.1 («Un axiome scolastique»).

¹³ *TL II*, 115; *T II*, 99.

¹⁴ *Ennéades*, V, 1, 6 cité *ibid.*

¹⁵ *DD II.1*, 306; *TD II.1*, 322.

¹⁶ *TL II*, 115, note 53; *T II*, 99, note 2. Pour l'étude de Plotin, Balthasar renvoie à H. R. SHLETTE, *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik der Negativität in der Metaphysik Plotins*, München 1966.

¹⁷ *Ép. 5*, cité en *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation. II. Styles. 2. De Jean de la Croix à Péguy*, trad. Robert Givord et Hélène Bourboulon, coll. «Théologie» n. 81, Paris 1972, 36; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. II. Fächer der Stile. 2. Laikale Stile*, Einsiedeln 1962, 496.

Cette nuit vient non de Dieu lui-même dont la lumière ne cesse de briller, «inchangée et semblable à elle-même», mais de la créature, en l'occurrence de «l'état non purifié de ceux qui s'en approchent» et qui, à cause de cette impureté, éprouve la lumière «comme ténèbres et tourment du purgatoire». Surgit alors une allusion péjorative au principe métaphysique: «Il ne faut pas affaiblir [*abdeuten*] cette idée en un sens néo-platonicien, comme si le *Bonum diffusivum sui* brillait, au-dessus de toutes les destinées de souffrance, dans sa sérénité éternelle»¹⁸.

L'axiome dionysien est donc suspecté de déterminisme, d'abstraction (ou d'anonymat), de statisme, de rupture et d'extrinsécisme, voire de dualisme, alors que la fécondité ou l'auto-communication du Dieu chrétien est libre, personnelle, dynamique, en continuité – c'est-à-dire auto-donatrice (Dieu *se donne*) – et enveloppante – c'est-à-dire unifiante sans monisme.

1.2. ... et néanmoins un accueil

Ces réticences de Balthasar à l'encontre du *Bonum diffusivum sui* ne lui sont pas propres; elles se rencontrent même dès l'aurore du dialogue entre foi chrétienne et platonisme. Elles n'ont toutefois jamais empêché les Pères¹⁹ – dès saint Irénée²⁰ – et les Docteurs du Moyen Âge²¹ – comme saint Thomas²² – d'en tenter une relect-

¹⁸ *Ibid.*, 36 et 37; 496.

¹⁹ Sur le bien comme auto-communication chez les Pères, cfr. K. KREMER, «*Bonum est diffusivum sui*». *Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum*, coll. «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» n. 36/1, Berlin 1987; ID., *Dionysius Pseudo-Aeropagita oder Gregor von Nazianz? Zur Herkunft der Formel: Bonum est diffusivum sui*, dans *ThPh* 63 (1988) 579-585.

²⁰ S. Irénée cite le passage de *Timée*, 29 e (*Adversus Hæreses*, III, 25, 5). Toutefois, il opère une mise au point décisive: certes, quant à l'instance créatrice (mais ici il y a variation et d'ailleurs progrès lorsqu'on passe du demiurge au Bien ou à l'Un); mais aussi quant à la modalité de la diffusion. En effet, pour les philosophes grecs, ce processus est à la fois naturel et nécessaire; mais, pour l'évêque de Lyon (cfr. W. PANNENBERG, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, dans *Grundfragen systematischer Theologie*, tome 1, Göttingen 1967, 296-346, ici 339-343), cette diffusion de la bonté créatrice ne découle pas nécessairement de l'essence divine mais d'une libre décision (cfr. par exemple *Adversus Hæreses*, II, 1, 1; 5, 4; 30, 9).

²¹ Le père jésuite René ARNOU, dans un article justement fameux du *Dictionnaire de théologie catholique*, notait que l'emploi dionysien du principe néoplatonicien *Bonum diffusivum sui* «fut longtemps pour les scolastiques une tentation d'erreur ou du moins d'imprécision». En effet, selon l'interprétation de l'ancien doyen de la faculté de philosophie de la Grégorienne, «le dogme de la création, loin de sortir de la philosophie grecque, cadrait mal avec ses formules traditionnelles» («Platonisme des Pères», dans *Dictionnaire de théologie catholique*, tome XII/1, 1933, col. 2259-2392, ici col. 2351; renvoie à Denis PÉTAU, *Dogm. theol. De Deo*, VI, ch. 3).

²² Saint Thomas a intégré la formule tout en critiquant, lui aussi, le déterminisme: «Denys n'entend pas, par ses paroles, exclure l'élection de Dieu purement et simplement, mais relativement [*non intendit excludere electionem a Deo simpliciter, sed secundum quid*], en tant qu'il communique sa bonté non seulement à quelques-uns, mais à tous [*non quibusdam solum bonitatem suam communicat*], de sorte qu'il s'agit d'un

ture chrétienne. En cela fidèle à la Tradition, le théologien suisse «sauve» ce grand axiome théologique. Nous l'avons déjà vu et le reverrons, il n'hésite pas à le mentionner explicitement ou à y faire allusion. C'est ainsi que la *Theodramatik* l'évoque pour rendre compte de la procession du Fils: «la liberté éternelle est ce qui se diffuse éternellement et, de là, témoigne du Fils [*die ewige Freiheit das sich ewig Wegschenkende und darin den Sohn Zeugende ist*]»²³. Il le mentionne aussi en philosophie: expliquant, dans un texte métaphysique, que la «bonté de l'être consiste dans la communication de soi [*Güte des Seins [...] in der Mitteilung seiner selbst besthet*]», il cite le principe à la suite²⁴. Avec la créativité qui lui est habituelle, Balthasar ne manifeste jamais mieux son intérêt pour un axiome (notamment scolastique) qu'en jouant de sa plasticité – par exemple, comme nous l'avons vu, en retournant le *agere sequitur esse*. Il peut par exemple l'inverser, considérant cette loi du côté de son effet: c'est ainsi que *Schau der Gestalt* parle du «cosmos envisagé comme *diffusio bonitatis divinae*»²⁵. Balthasar peut aussi en élargir le sens en affirmant que le beau se diffuse, *pulchrum diffusivum sui*: «Le beau transcendantal, miracle de l'être [*Seins*] (en toute existence [*Dasein*]), est un "mystère sacré manifesté"»²⁶. L'incise montre que la beauté est convertible avec l'être (d'où le soulignement de «toute»); toutefois, en son contenu sémantique, elle ne s'identifie pas à lui. La suite de la phrase pré-

choix qui comporte un certain discernement [*electio discretionem quandam importat*]» (*Summa theologiae* [désormais abrégée *ST*], Ia, q. 19, a. 4, ad 1um; cfr. une mise au point semblable dans *De pot.*, q. 3, a. 15, ad 1um). Sur le sens que Thomas donne au principe néoplatonicien de diffusivité du bien, cfr. J. PEGHAIRE, *L'axiome Bonum est diffusivum sui dans le néoplatonisme et le thomisme*, dans *Revue de l'université d'Ottawa* 1 (1932), Section Spéciale, 5-30 et la critique de L. DEWAN, *St. Thomas and the Causality of God's Goodness*, dans *Laval théologique et philosophique* 34 (1978) 291-304; J.-P. JOSSUA, *L'axiome bonum diffusivum sui chez S. Thomas d'Aquin*, dans *Revue des Sciences religieuses* 40 (1966) 127-153; B.-T. BLANKENHORN, *The Good as Self-diffusive in Thomas Aquinas*, dans *Angelicum* 79/4 (2002) 803-838. Une mise au point toute récente prenant en compte ces différentes interprétations vient d'être effectuée par I. CAMP, *The Aporia of the Principle «Bonum diffusivum sui» and Divine Freedom in St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, coll. «Dissertationes. Series philosophica» n. XXX, Roma 2009.

²³ *DD* II.1, 248; *TD* II.1, 260. La traduction interprète décidément trop, notamment en ajoutant «être» et surtout la génération: «la liberté infinie est l'Être qui se diffuse éternellement et qui, dans cette prodigalité, engendre le Fils».

²⁴ *La Théologie*. I. *La vérité du monde*, trad. Camille Dumont, série «Ouvertures» n. 11, Namur 1994 (désormais *TL* I), 230 (*Phénoménologie de la vérité*. *La vérité du monde*, trad. Robert Givord, coll. «Bibliothèque des Archives de Philosophie», Paris 1952, 209); *Theologik*. I. *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985 (désormais *T* I), 250.

²⁵ *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*. I. *Apparition*, trad. Robert Givord, coll. «Théologie» n. 61, Paris 1965 (désormais *GC* I), 428; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. I. *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961 (désormais *H* I), 488.

²⁶ *DD* II.1, 27; *TD* II.1, 30. Souligné dans le texte. On aura reconnu une parole de Goethe, si fameuse ou si souvent citée que Balthasar ne juge même pas bon de la référencer.

cise d'ailleurs que l'être, envisagé comme «essence», englobe aussi les deux autres transcendants : «Bien» et «Vrai» : «Rien d'autre ne le presse de se manifester que sa propre essence [*Wesen*], en tant que le Bien, toujours déjà manifesté, offert à tous, et en ce sens d'être le Vrai»²⁷.

L'attitude de Balthasar à l'égard de l'axiome *Bonum diffusivum sui* n'est-elle pas ambivalente, voire incohérente? D'un côté, les dernières citations montrent qu'il semble le ratifier; de l'autre, ainsi que nous l'avons vu au début de l'article, il multiplie les mises en garde, voire les mises à distance.

1.3. Une relecture à partir de la fécondité

En réalité, le théologien helvète ne «sauve» le principe néoplatonicien qu'au prix d'une réinterprétation qui ne se réduit pas à une mise en contexte historique. Par exemple, dans l'exposé que les *Klerikale Stile* consacre à Denys, il adhère à la conception néoplatonicienne du *Bonum diffusivum* en la relisant à partir de sa théologie du mystère :

Dans la mesure où la Bonté peut être considérée comme le principe (*aitia*) impérieux de toute communication de Dieu [*Gottmitteilung*], Dieu lui-même est élevé avec raison au-dessus de tous les principes de sa communication (autrement il n'y aurait aucune participation à lui) et sans cesse caractérisé comme sursésentiel [*überseiend*] (*hyperousios*, 115 fois) [...] et finalement supradivin (*hypertheos*). En effet Dieu est ce à quoi les créatures peuvent par grâce participer par le principe déficteur, mais ce à quoi elles participent est précisément l'impaticipable [*das Unteilnehmbare*], car s'il n'était pas cela, elles ne prendraient pas part à Dieu²⁸.

Or, l'être n'est mystère que parce qu'il est transi par une surabondance. En effet, l'apparition surgit du *Grund* par un dynamisme d'auto-déploiement commandé par la générosité et non par quelque nécessité: le fond *se donne* à voir. La connaissance procède toujours de l'amour qui le précède. La diffusivité du bien doit donc être relue à partir de l'amour et de l'amour de donation. Montrons-le à partir des cinq critiques adressées par Balthasar à ce qu'il appelle «l'axiome grec [*griechische Axiom*]»²⁹.

1. Tout d'abord, le principe du *Bonum diffusivum sui* est-il rendu litigieux par quelque nécessitarisme? Le fond de l'argumentation de Balthasar réside dans l'opposition entre le «par nature» grec et le «par amour» ou «par libre don» chrétien, et

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*. II. *Styles*. 1. *D'Irénée à Dante*, trad. Robert Givord et Hélène Bourboulon, coll. «Théologie» n. 74, Paris 1968, 171-172; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. II. *Fächer der Stile*. 1. *Klerikale Stile*, Einsiedeln 1962, 191.

²⁹ *GC* I, 523; *HI*, 593.

d'abord biblique. En effet, «le Bien, selon Platon et Plotin, se diffuse par essence en dehors de lui-même [*wesenhaft über sich hinaus verströmt*]»; en regard, «le Dieu vivant ne se diffuse pas par nature [*verströmt sich nicht naturhaft*]»³⁰. Ainsi il y va de la logique du don. Dans *Wahrheit*, Balthasar oppose aussi la diffusion extra-divine qui est libre à la vie intérieure de Dieu dont on devine qu'elle n'obéit pas à la même loi: «Sa lumière infinie est parfaite en elle-même [*sich selber vollkommen*] [donc] elle ne s'échappe pas au dehors par une contrainte de nature [*es verliert sich nicht naturhaft nach aussen*]: quand elle se communique [*mitgeteilt*], elle se manifeste seulement au travers un libre mouvement [*freie Zuwendung geoffenbart*]»³¹. Même si, plus tard, notamment à partir de la *Theodramatik*, notre auteur ne parle plus d'œuvre divine *ad extra* et n'oppose plus une économie libre à une vie éternelle qui ne le serait pas, on peut retenir ici l'opposition très explicite du par «nécessité de nature» et du «libre don de soi». Nous n'assistons pas à une reviviscence de la dialectique trinitaire médiévale du «par nécessité» et du «par volonté» ou «par liberté», mais à un renouvellement de la problématique à partir de l'amour et de l'amour conçu comme don débordant de soi.

Le principe grec commande d'ailleurs la loi dynamique de l'*exitus-reditus*³². Or, dans son introduction à l'étude d'Anselme³³, Balthasar propose une brève mais dense mise au point sur la double conception, païenne et chrétienne, de ce processus de sortie de l'origine et de retour en elle: «Que tout étant du monde s'enracine [*wurzelt*] dans le divin, en provienne et y renvoie, les Grecs le savaient, mais les chrétiens savent ce que les Grecs soupçonnaient à peine: que Dieu est personne [*Per-*

³⁰ DD II.1, 225; TD II.1, 237.

³¹ TL I, 106 trad. Camille Dumont (86 trad. Robert Givord); TI, 106.

³² Proche du principe de diffusion du bien, un autre principe néoplatonicien régit l'influence des êtres les uns sur les autres: le principe (de la nécessité) des intermédiaires qui peut s'énoncer *Ex uno unum*. Or, saint Thomas a critiqué ce principe pour son déterminisme latent: certes, il peut s'appliquer aux réalités naturelles régies par la nécessité (cfr. *In I Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1), voire en Dieu, selon qu'il existe en lui une procession de nature (cfr. *De pot.*, q. 2, a. 16, ad 9^{um}), mais pas dans le cadre de la création qui est un acte libre (cfr. *Summa contra Gentiles*, II, ch. 42). D'ailleurs, même en Dieu, ce principe a pu aboutir à justifier l'arianisme et fut condamné par Étienne Tempier, en 1277 (cfr. la proposition 28: *quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum*; cfr. R. ARNOU, *Platonisme des Pères*, art. cité, col. 2351-2353; cfr. les heureuses mises au point de P. VALLIN dans *Le prochain comme tierce personne chez saint Thomas d'Aquin*, coll. «Bibliothèque thomiste» n. 51, Paris 2000, 76-87).

³³ Sur les relations entre Balthasar et saint Anselme de Cantorbéry, cfr. G. W. OLSEN, *Hans Urs von Balthasar and the Rehabilitation of St. Anselm's Doctrine of the Atonement*, dans *Scottish Journal of Theology* 34/1 (1981) 49-61; Id., *St. Anselm's place in Hans Urs von Balthasar's history of soteriology*, dans P. GILBERT – H. KOHLENBERGER – E. SALMANN (edd.), *Cur Deus Homo*, coll. «Studia Anselmiana» n. 128, Roma 1999, 823-835; J. VILLAGRASA, *L'Anselmo di Hans Urs von Balthasar. L'analogia entis maturata nel dialogo con Karl Barth e riletta come analogia libertatis*, dans *Alpha Omega* XIII (2010) 87-126.

son], qu'il est libre [*frei*], qu'il est donc créateur et amour [*Liebender*], amour dans sa vie intime libre [*Liebender in seiner innern freien Lebendigkeit*]]³⁴. L'opposition ne porte donc pas sur le mouvement d'*exitus* et de *reditus*, donc sur la diffusion qui en est le premier moment, mais sur son interprétation. La divergence est signifiée en trois concepts ou plutôt en trois couples de concepts dont seul un versant est explicité: personne, liberté, amour – ce qui permet de dessiner les trois vis-à-vis: anonymat, nécessité, (par) nature. Et Balthasar articule (et hiérarchise) implicitement ces notions: Dieu est personne, donc libre et aimant – cette liberté aimante se déployant elle-même en deux registres: économique (la création) et immanent (la vie intime trinitaire). Une nouvelle fois, l'axiome est libéré de son nécessitarisme pour être mieux conservé.

Dans une autre étude des *Klerikale Stile*, celle qui est consacrée à Bonaventure, Balthasar propose la mise au point suivante: «à la lumière de la révélation chrétienne, le vieil axiome platonicien [*alte platonische Axiom*]: *bonum diffusivum sui*, qui s'appliquait au rapport de Dieu avec le monde, est replacé dans [*zurückverlegt*: littéralement, “déplacé en arrière vers”, “revenu à”] son essence absolue [*sein absolutes Wesen*]]³⁵. Selon le théologien suisse, l'expérience fontale de la contemplation bonaventurienne est celle d'un épanchement d'abord intradivin puis extérieur dans la création et l'Incarnation³⁶: «pour sa béatitude suprême (qui suppose la bonté et le désintéressement absolu [*absolute [...] Selbstlosigkeit*]), il³⁷ a besoin de se communiquer lui-même [*Selbstmitteilung*] au maximum dans une parfaite communauté d'amour [*vollkommener Gemeinschafts liebe*]]; ainsi «la pluralité des personnes ne peut se déduire que d'une primordialité (*primitas*) suprême douée d'une fécondité (*fecunditas*) absolue [*absoluter Fruchtbarkeit*]]. Balthasar ajoute quelques lignes plus loin: «par là seulement, la voie est libre pour apercevoir la structure propre des êtres du monde et les ramener à leur origine, sans les dissoudre à la manière moniste [*monistisch*] dans la lumière débordante originelle [*strömende Urlicht*]]³⁸. Ainsi l'axiome est corrigé doublement: en amont, quant à la liberté de la source première; en aval, quant à la consistance des êtres intramondains.

Enfin, dans un passage de *Der Mensch in Gott*, où il montre que l'appel du beau

³⁴ GC II.1, 196; H II.1, 220.

³⁵ *Ibid.*, 258; 290.

³⁶ Cfr. *ibid.*, 240-244; 270-274.

³⁷ Dans le passage, il est parlé de «la perfection de l'être [*Vollkommenheit des Seins*]], du «Dieu trinitaire [*Gott dreieinig*]], et non pas seulement du Père.

³⁸ *Ibid.*, 258; 290.

invite à l'élection (donc implique une mission et un engagement), Balthasar affirme: «l'étincelle du *bonum diffusivum sui* embrase celui qui est capable de contempler ce Bien, il devient lui-même un courant que rien n'arrête [*achtlos Verströmt*]»³⁹. On pourrait craindre qu'un tel principe s'oppose à la gratuité de la diffusion du «Logos universel». Mais notre auteur distingue en fait implicitement la perspective du sujet récepteur et celle de l'origine donatrice pour réserver la nécessité au seul bénéficiaire: si «seul un barrage artificiel peut endiguer l'épanchement du Beau», autrement dit si le récepteur est naturellement (*versus* artificiellement) appelé à être comblé, «rien d'autre ne le [le Beau transcendantal] presse de se divulguer que sa propre nature d'être»⁴⁰.

2. Le principe est-il condamné à l'abstraction impersonnelle? Nullement. C'est ainsi que le plotinien Marsile Ficin l'éclaire à partir de l'important passage pneumatologique de Rm 5,5, ce qu'autorise un très heureux rapprochement entre deux termes des sentences, métaphysique et scripturaire, dont la racine commune signifie la donation féconde: «La *caritas diffusa per Spiritum Sanctum in cordibus nostris* sort du [*geht aus*] *bonum diffusivum sui* qui nous provoque (*provocat*) par grâce à la réponse d'amour [*Gegenliebe*: littéralement “contre-amour”]»⁴¹. De même que l'éros peut être guéri et surélevé en *agapè*, de même est-il possible de christianiser l'axiome en le corrélant à l'action de l'Esprit.

3. L'axiome conduit-il à une vision statique de la fécondité de l'Absolu? Notamment par la répétition de *über* (en préposition et en préfixe) qui signifie adéquatement l'*excessus* de l'auto-communication divine, Balthasar le corrige dans le sens de la surabondance inouïe: «cette effusion accomplit, au-delà de tout ce que l'on peut penser [*über alles Erdenkliche*], l'axiome grec du *bonum diffusivum sui* élevé à une puissance qui excède [*übersteigt*] toute appréhension humaine»⁴². Or, l'effusion en question est celle de l'amour, «l'amour essentiel [*Wesensliebe*] indivisible de Dieu lui-même dont le don essentiel [*Wesenshingabe*] revêt la forme d'expression d'un mouvement qui va “jusqu'à l'extrême” [*Gangs ins Äusserste*] (Jn 13,1)»⁴³.

³⁹ DD II.1, 27; TD II.1, 29. Balthasar cite la *République* de Platon et rien n'indique qu'il ne s'approprie pas cette réflexion.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation. IV. Le domaine de la métaphysique. 3. Les héritages*, trad. Robert Givord et Henri Englemann, coll. «Théologie» n. 86, Paris 1983, 51; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. III. 1. *Im Raum der Metaphysik*. II. *Neuzeit*, Einsiedeln 1965, 601.

⁴² GC I, 522-523; H I, 593.

⁴³ *Ibid.*, 522; 592-593.

4. La loi d'épanchement du bien dédouane-t-elle paradoxalement Dieu de toute donation? Alors que l'Un-Bien plotinien ne donne pas ce qu'il est, donc n'est en rien participable, le Dieu trinitaire est donation totale de soi – non seulement dans l'économie mais d'abord, et c'en est la condition de possibilité, dans sa vie intime. Au point qu'il peut être appelé Don. Le *Pneuma* est le *Bonum-Donum* par excellence: «l'Esprit unique [...] est purement et simplement l'Hypostase du don [*die Hypostase der Gabe schlechthin*]»⁴⁴. La distinction des Personnes divines s'exempte donc de toute interprétation extrinséciste du *bonum diffusivum sui*.

5. Enfin, le schème diffusif introduit-il une séparation entre le créateur et la création? Déjà, nous l'avons vu plus haut à propos de la relecture qu'opère Balthasar dans son étude du *Doctor seraphicus*, l'axiome peut être interprété tout au contraire dans un sens moniste et émanatiste. Par ailleurs, à propos du mot de Jean de la Croix, Balthasar introduit une distinction implicite entre deux significations, négative et positive, de celui-ci: la première est liée au «sens néo-platonicien» dualiste et indifférent; la seconde, qui se déduit de la première, est non-dualiste et proprement chrétienne. En parlant d'un «au-dessus», il est indiqué qu'il est possible d'accueillir l'axiome grec à condition qu'il intègre l'épaisseur d'impureté pécheresse de l'homme. Cette hospitalité suppose deux métamorphoses radicales en lesquelles se concentre toute l'originalité de la Révélation: le caractère personnel, donc *concretissimus* du *Bonum* qui prend la figure du Fils incarné; sa descente, sa kénose au plus bas, qui réfute définitivement toute séparation d'un lieu supérieur et intouchable, d'avec un lieu inférieur et intouché.

Ainsi, à chaque fois, loin de retrancher le principe grec, Balthasar le *purifie*⁴⁵ de ce qui le rendait impropre à signifier la vérité de la Révélation chrétienne. Alors que la logique gnostique (et, plus généralement, rationaliste) conduit à l'amputation douloureuse et celle, contraire, du syncrétisme, à l'agglomération chaotique, la logique christique est celle de l'intégration-purification-surélévation (ce que ne dit que partiellement l'*Aufhebung* hégélienne), la lumière supérieure du Christ permettant à la fois de nommer le plus précisément le mal de l'erreur et de sauver le plus possible le vrai – à l'image de l'opération quasi-chirurgicale par laquelle Balthasar ne laisse en enfer que les vestiges du péché. Plus encore, en révélant l'amour trinitaire,

⁴⁴ DD II.1, 248; TD II.1, 261.

⁴⁵ Saint Ignace de Loyola parle de «sauver» la proposition d'autrui (cfr. *Exercices spirituels*, n. 22; cité par le *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 2478). Le terme de «purification» est heureusement utilisé par Benoît XVI dans la première partie de la lettre encyclique *Deus caritas est* (n. 4, 5, 6, 8, 10) pour signifier l'une des relations de l'*agapè* et de l'*éros*, qui est celle de la grâce et de la nature (cfr. P. IDE, *La distinction entre éros et agapè dans Deus caritas est*, dans Nouvelle revue théologique 128 [2006] 353-369).

l'Évangile a porté cet axiome à son achèvement. En cela, la Révélation conjugue les deux fonctions habituellement dévolues à la grâce: la fonction médicinale de sanation et la fonction divinisante de surélévation⁴⁶. Mais Balthasar ajoute une note qui précise de manière décisive la seconde: l'achèvement liée à la *gratia surelevans* est en *excessus*, il échappe à toute clôture de la compréhension. Dans un extrait déjà mentionné – l'«effusion» d'amour de Dieu «accomplit, au-delà de tout ce que l'on peut penser, l'axiome grec du *bonum diffusivum sui*»⁴⁷ –, notre auteur n'affirme la fonction d'accomplissement que pour la dépasser par la double mention redondante: «au-delà de tout ce que l'on peut imaginer» et «élevé à une puissance dont aucune intelligence ne peut avoir idée». Concluons donc que, moyennant corrections et parachèvement ouvert, l'auteur de la *Trilogie* accueille la loi d'effusion du bien, voire en fait le cœur d'une des figures du don de soi: la fécondité⁴⁸.

2. Réhabilitation de la dynamique *exitus-reditus*

À l'instar de son attitude vis-à-vis de l'axiome *bonum diffusivum sui*, celle que Balthasar adopte à l'égard du schème néoplatonicien⁴⁹ de la procession (*egressus* ou *exitus*) et de la conversion (*regressus* ou *reditus*) est paradoxale: il le critique et le mobilise à la fois. N'est-ce pas, une nouvelle fois, parce qu'il le sauve en le purifiant?

2.1. De multiples réticences...

D'un côté, la dynamique de l'*exitus* et du *reditus* est soupçonnée d'introduire une nécessité en Dieu. De plus, elle renvoie à la distinction aristotélécienne ou, plus généralement, grecque, des causalités motrice et finale, puisque Dieu est cause efficiente de l'*exitus* et fin du *reditus*; or, Balthasar n'emploie presque jamais ces notions et cette absence signale un doute sur la pertinence générale de la catégorie de causalité pour signifier la réalité spécifiquement humaine – *a fortiori*, le mystère

⁴⁶ Le lieu théologique classique est la question de la *ST*, Ia-IIae, q. 109. Les quatre premiers articles traitent de la *gratia sanans* et les six derniers de la *gratia surelevans*.

⁴⁷ *GC* I, 523; *HI* I, 593.

⁴⁸ La conclusion y reviendra.

⁴⁹ Il n'existe pas encore d'étude systématique relative à l'influence de Plotin dans l'œuvre de Balthasar.

divin⁵⁰ –; cette aversion n'est pas sans analogie à celle qu'il nourrit vis-à-vis des couples catégoriels substance-accident⁵¹ et acte-puissance⁵². En regard, pour signifier Dieu comme une origine, Balthasar convoque volontiers le registre symbolique – par exemple, celui de la source⁵³. Enfin, ces deux aspects s'identifient en Dieu; or, le Bâlois répugne aux distinctions de raison⁵⁴ et préfère la synthèse qui outrepassa les oppositions (par exemple celles de la passivité et de l'activité, de la *stasis* et de la *kinésis*) à l'analyse qui distingue les notions. C'est ainsi que, dans son étude sur les différents pôles constitutifs de la liberté créée, Balthasar fait converger la double ouverture, originelle et terminale, de celle-ci vers la liberté infinie: la liberté finie «part de la Source [*Quelle*] pour aller à son terme [*Ziel*] infini (qui est d'ailleurs identique [*identisch*] à celle-ci)»⁵⁵.

2.2. ... et néanmoins un accueil

De l'autre côté, là encore à l'instar de l'usage de la loi grecque d'épanchement du bien, Balthasar sollicite parfois le schème néoplatonicien du *prohodos* et de l'*épistrophè*. Ainsi, à propos de la liberté, il affirme que «l'émergence (*egressus*) hors de la cause est le premier moment du retour (*regressus*) vers elle»⁵⁶. De «l'image de Dieu [*Bild Gottes*], inscrite dans chaque chose», il observe qu'elle «est constamment

⁵⁰ Par exemple, Balthasar parle de «la difficulté que l'on éprouve à réduire aux catégories philosophiques de la causalité [*philosophischen Kausalitätskategorien*] le nouveau type d'habitation de Dieu par la grâce» (*La Dramatique divine*. III. *L'action*, trad. Robert Givord et Camille Dumont, Namur 1990 [désormais *TD* III], 346; *Theodramatik*. III. *Die Handlung*, Einsiedeln 1980 [désormais *DD* III], 347).

⁵¹ Cfr. P. IDE, *Une théo-logique du don. Le don dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, coll. «Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium» n. 256, Leuven 2013, 600-618; Id., *Une métaphysique de l'être comme amour: relation ou substance?*, dans *II Journées internationales Philosophie et culture. «Fenomenologia i ontologia, avui: Esser, amor, do»*, Barcelone, Universitat Ramon Llull, Facultat de filosofia, 9 mars 2011, *Comprendre*, dans *Revista catalana de filosofia* 13/2 (2011) 19-54.

⁵² Par exemple, cherchant à rendre compte de ce que, dans le Nouveau Testament, le Christ apparaît comme «l'«idée» unique», Balthasar en parle d'abord comme «cause exemplaire et finale [*Exemplar- und Zielursache*]» et même «efficiente [*Wirkursache*]» du monde. Mais il ajoute aussitôt que «ce ne sont pas ces trois caractéristiques purement formelles [*formale*], que d'ailleurs le christianisme peut aussi bien avoir en commun avec le stoïcisme, destinent le Fils à devenir l'Idée en tant que telle, c'est la position qu'il occupe dans le mystère de la Trinité» (*DD* II.1, 230; *TD* II.1, 242).

⁵³ Par exemple: *DD* III, 344; *TD* III, 345.

⁵⁴ Il y va du principe – ou plutôt *méta-principe*, car Balthasar ne le systématise jamais – dynamique et méthodologique de *concrétude* s'énoncer de la manière suivante: la pensée chemine et doit cheminer de l'abstrait vers le concret (pour une étude détaillée, cfr. P. IDE, *Une théologie de l'amour*, cit., 81-86).

⁵⁵ *DD* III, 344; *TD* III, 345. La traduction interprétative qui met une majuscule à «Source» est heureuse.

⁵⁶ Citation, probablement tirée de *TD* II.1, non retrouvée.

en train de se dépasser en remontant à son archétype [*überraagt sich immer selbst zum Urbild hin*]]⁵⁷. Plus encore, la dynamique *exitus-reditus* structure implicitement certains exposés de la *Trilogie*: la liberté ne se réalise pleinement qu'en s'insérant dans l'espace trinitaire infini dont elle se reçoit, donc en y retournant; Dieu n'est vu comme terme que parce qu'il est d'abord aperçu comme origine, ainsi que le montre en détail *Der Mensch in Gott*. De plus, la critique balthasarienne de la thématique du désir, donc de la finalité, s'accompagne, comme par compensation, d'une survalorisation du principe. Voilà pourquoi notre théologien accorde une grande place aux prières d'adoration et d'action de grâces et, plus généralement, estime que l'existence chrétienne présente une forme eucharistique – toutes attitudes tournées vers l'origine. Certes, il ne peut ignorer la prière de demande, mais celle-ci est principalement motivée par l'accomplissement de la volonté divine. Enfin, la loi d'*egressus* et de *regressus* va jusqu'à rythmer un volume entier de la *Trilogie*. En effet, *Das Endspiel* développe l'idée chrétienne d'eschatologie en trois temps successifs: l'origine du monde en Dieu (I); le chemin entre l'origine et le terme (II); le terme qui est le retour du monde en Dieu (III). Cette composition se vérifie aussi du détail du contenu, par exemple dans la cascade suivante: le double mouvement de «sortie et retour [*dieses Von-her und Zu-hin*]]» rythme d'abord l'«existence filiale éternelle [*ewigen Sohnschaft*]]», ensuite celle de l'Homme-Dieu qui vit d'«une vie explicitement trinitaire, laquelle vient de Dieu le Père et retourne à lui [*von Gott dem Vater her und je schon zu ihm hin*]]», et enfin la vie ecclésiale qui, participant à cette vie éternelle trinitaire, est mission venant de Dieu et y retournant⁵⁸. Le dernier tome de la *Theodramatik* – voire la totalité de celle-ci⁵⁹ – ne conspire-t-il pas secrètement à réhabiliter le dipôle d'exode et de retour⁶⁰?

2.3. Une relecture à partir de l'enveloppement et de la kénose

La solution est à chercher dans la même direction que celle explorée à propos de l'axiome de diffusion du bien: Balthasar ne réfute pas tant ces notions néoplaton-

⁵⁷ *DD* IV, 87; *TD* IV, 89. «Archétype», *Urbild*, ne rend pas le jeu de mot avec «image», *Bild*, sauf à le rendre par «type».

⁵⁸ *Ibid.*, 121; 121.

⁵⁹ Pour en demeurer au *reditus* du seul monde, cfr. *TD* II.1:II.A («L'espace dramatique: Ciel et Terre»); *TD* II.2: I.C («L'ouverture de l'espace de jeu»); *TD* IV: III.A.1-3.

⁶⁰ Ce constat est d'autant plus paradoxal que, de tous les tomes de la *Trilogie*, il est celui qui convoque avec le plus de générosité, l'œuvre d'Adrienne von Speyr qui ne présente guère de cousinage avec la philosophie grecque.

nicieuses qu'il ne les réinterprète, c'est-à-dire à la fois les purifie et les hausse. En cela, il s'inscrit dans le sillage d'une longue tradition⁶¹ – qui a elle-même cherché à «baptiser» cette loi⁶² – aujourd'hui, suivie par certains théologiens⁶³. Mais il y ajoute une touche propre de la plus haute importance: il revisite le principe de sortie et de retour à partir de sa théologie de l'amour datif – précisément, à partir de l'enveloppement qui, à l'instar de la fécondité, est, pour Balthasar, l'un des visages de l'amour.

D'une part, il rectifie la dynamique grecque d'émanation et de conversion. Tout d'abord, il la rend concrète en montrant combien le Christ l'a accomplie, notamment lors de l'Ascension. Ensuite et surtout, il la délivre de son nécessitarisme en l'emmêlant de la liberté infinie que révèle l'Écriture. Dans l'Avant-propos de *Die Handlung*, Balthasar se refuse à décrire «le fait chrétien de la lutte entre Dieu et l'homme dans une perspective philosophique (à la manière de Plotin et de Hegel), selon l'émanation et le retour [*einen Ausfluss und ein Wiedereingehen*] du monde au

⁶¹ Pour n'en donner qu'un exemple, chez Tauler, l'Un se comprend à partir de l'amour et donc de la pluralité mais qui revient dans le repos de l'unité. La dynamique l'*exitus-reditus* est intégralement réinterprétée à partir de l'amour trinitaire. Comme le notait le mystique rhéno-flamand, «toutes les sorties» ne se produisent «que pour les rentrées» (*Aux amis de Dieu, sermons* [extraits des *Sermons* de Jean Tauler selon la traduction de Étienne Hugué, Gabriel Théry et M.A.L. Corin], éd. Jean-Pierre Jossua, notice d'Edouard-Henri Weber, coll. «Sagesses chrétiennes», Paris 1991, 15), car le terme est le «demeurer en repos» de l'âme dans l'esprit: «Sortir de soi pour mieux demeurer en soi-même» (Maître Eckhart, *L'étincelle de l'âme*. Sermons I à XXX, traduits et présentés par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, coll. «Spiritualités vivantes», Paris 1998, «Présentation», *ibid.*, 33 et 35).

⁶² L'expression est d'Édouard Schillebeeckx à propos de S. Thomas d'Aquin: il a plongé «les sources grecques et arabes dans la puissante eau baptismale chrétienne. Il conserve la suggestion du modèle "sortie-retour", mais le transforme de manière radicale. Surtout, il s'oppose au fait que la création-émanation soit un acte de Dieu non libre et naturellement nécessaire. Pour Thomas, la création est une initiative d'amour, absolument libre, de Dieu qui, mû par une bonté absolument libre, appelle à la vie le "non-divin". Ainsi Thomas se détache de l'augustinisme médiéval alors dominant et, en même temps, de la doctrine de l'émanatisme néoplatonicien et arabe» (E. SCHILLEBEECKX – F. STRAZZARI, *Cerco il tuo volto. Conversazioni su Dio*, Bologna 2005, 35-36).

⁶³ Joseph Ratzinger propose une relecture christianisée du grand «schéma *exitus/reditus*» qui «a marqué d'innombrables religions et cultes non chrétiens». Il note que ce schéma a trouvé chez Plotin «la formulation la plus impressionnante». L'*exitus*, pour le philosophe grec, est non pas une sortie mais «une chute des hauteurs du divin». Dès lors, le *reditus* est une délivrance, une «libération de cette finitude qui constitue le vrai fardeau de notre existence». Or, «le christianisme a adopté le schéma *exitus/reditus*», mais «en le transformant». D'abord, l'*exitus* n'est plus une chute mais une sortie, de sorte qu'il devient un «mouvement foncièrement positif». En effet, il trouve sa source dans un «libre acte créateur de Dieu»; or, Dieu agit par amour. De plus, à cette liberté de l'acte créateur correspond la libre réponse de l'homme: soit l'homme accepte d'être créé et donc d'être dépendant; soit il repousse la dépendance: dès lors, «l'être n'existe plus que pour soi et par soi, il se fait le dieu de son univers». Et, pour Ratzinger, la liturgie se situe dans ce *reditus*. Celui-ci demande donc que la liberté blessée de s'être rendue indépendante accepte la guérison qui est la rédemption (cfr. J. RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*, trad. Génia Català avec la coll. de Grégory Solari, Genève 2001, 25-28).

sein de la divinité». En effet, «l'Apocalypse montre immédiatement que l'action de la liberté humaine n'est pas réduite à néant par le jeu de l'acteur dominant qui est "l'Agneau comme égorgé"»⁶⁴. D'ailleurs, en libérant – au sens propre – le processus de sortie, Balthasar l'ouvre à la donation qui, par nature, vit de la gratuité. En effet, ainsi que notre auteur l'a très finement vu, la philosophie néoplatonicienne protégea l'Un de toute contamination de l'autre et ainsi l'empêche aussi de pouvoir se communiquer à cet autre, donc de se livrer, donc d'aimer. Le *Hen* plotinien ne peut donner que ce qu'il n'est pas: «Quand Plotin fait surgir de l'Un pur et simple le *Nous* qui est son "autre" (et qui, de son côté, fait sortir le monde des âmes), il ne peut préserver le *Nous*, dont il tient la procession pour nécessaire, de la pure négativité qu'en renonçant absolument au dérivement [*Ableitung*] de la différence comme telle». Et de conclure: «L'absolu ne se donne pas [*offenbart sich*] quand il s'agit d'émanations»⁶⁵.

D'autre part, Balthasar élève la rythmique d'*exitus-reditus* en la déchiffrant théologiquement – cet exhaussement s'avérant un exaucement de sa logique intime. Cela se vérifie notamment pour le mouvement de retour vers et en Dieu. Ainsi, une sous-section de *Alter Bund* intitulée «L'intégration de la glorification [*Verherrlichung*]»⁶⁶ établit que l'action de grâces est l'attitude par laquelle le peuple d'Israël retourne à Dieu. En effet, le Seigneur donne sa gloire dans la grâce de l'Alliance (*exitus*); or, le don appelle la réponse (*reditus*) et Israël répond à cette grâce par l'action de grâces et à cette gloire par la glorification: «Israël intègre dans sa réponse [*Antwort*] la reconnaissance comme glorification [*Dankarbeit als Verherrlichung*]»⁶⁷. Plus en détail, la célébration psalmique intègre tous les aspects de l'existence israélite: par la crainte, Dieu est reconnu dans sa différence d'avec l'homme; par la méditation de la Parole, l'homme, loin d'oublier les actions divines, s'y rend présent; par le «oui» de la louange, le fidèle devient transparent à la volonté du Tout-puissant et entre dans l'intimité divine. Cette réponse de bénédiction introduit l'homme dans la réciprocité avec Dieu; plus encore, par la louange inconditionnelle, la parole retourne vers Dieu et Israël devient parfait⁶⁸; enfin, cette réponse s'achève dans la *confessio*: confessant

⁶⁴ DD III, 5; TD III, 11.

⁶⁵ TL II, 115; T II, 99; sur la mise au point à l'égard de Plotin, cfr. *ibid.*, 114-116; 98-100.

⁶⁶ Cfr. H III.2.I: I.C.3.d («La glorification intégrée»).

⁶⁷ *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*. III. Théologie. 1. Ancienne Alliance, trad. Robert Givord, coll. «Théologie» n. 82, Paris 1974, 177; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. III. 2. Theologie. I. *Alter Bund*, Einsiedeln 1966, 189.

⁶⁸ «C'est en retournant à Dieu sa parole [*Rückgabe des Wortes*], dans une louange sans condition [*bedingungslosen Lobpreis*], qu'Israël est parfait [*vollkommen*]» (*ibid.*, 180; 192. Souligné dans le texte).

son péché et la grâce, Israël transforme tout en louange et accomplit son apostolat, c'est-à-dire sa mission, auprès du monde entier⁶⁹. Par conséquent, ces différentes attitudes enveloppent Israël dans le mystère divin et éclairent le *reditus* à partir de l'inclusion finale. Un signe en est que ce retour vers Dieu – qui est réponse à sa grâce et donc dialogue – est «formellement, révélation trinitaire, avant même que la Trinité, matériellement, se révèle dans le Nouveau Testament»⁷⁰; or, au sein de la vie divine, le Fils *pros ton Théon* ne cesse de retourner vers le Père dans une eucharistie débordante⁷¹: il est l'exemplaire mais, beaucoup plus encore, le fondement de cette attitude doxologique qui constitue le noyau du retour en Dieu et donc de l'enveloppement de toute l'existence biblique⁷².

On vient d'y faire allusion. Balthasar ne fait pas que théologiser pleinement le principe néoplatonicien de l'*épistrophè*, il le christologise. En effet, le Sauveur a vécu le retour en sa perfection. Aussi, au nom de l'identité christique de la personne humaine, celle-ci ne peut-elle vivre ce *reditus* qu'en étant uni au Christ, c'est-à-dire en participant à son dynamisme eucharistique et ascensionnel: «le retour parfait [*vollendete Rückkehr*] de la créature en lui se produit, pour tous les hommes, une fois pour toutes [*erfolgt [...] einmalig*] dans le Christ»⁷³. On pourrait dire que l'Ascension – ce que Bruno Forte appelle l'exode du Fils vers son Père – concrétise et manifeste de manière singulière dans l'économie l'Eucharistie immanente par et en laquelle le Fils ne cesse de tout faire remonter vers son Père⁷⁴. D'ailleurs, l'œuvre propre du *regressus* n'est-elle pas, en dernière instance, l'unification? Balthasar le note avec Maxime le Confesseur: «Le Seigneur Jésus-Christ [...] conduit à l'unité par lui-même toutes les réalités dispersées» et ainsi «réunit tout dans le ciel et sur la terre, comme dit l'Apôtre (Col 1,20)»⁷⁵. Même si le Père byzantin traite en ce passage de l'œuvre intégrale du Christ – de la protologie à l'eschatologie –, il parle d'un mouvement

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, 177-182; 189-194.

⁷⁰ *Ibid.* Il est à noter que l'application de la distinction *formaliter-materialiter* à la question de la révélation trinitaire dans l'Ancienne Alliance, n'est pas usuelle chez Balthasar, voire est inversée vis-à-vis de sa signification classique

⁷¹ Cfr. P. IDE, *L'Eucharistie selon Balthasar. Une relecture à partir de l'amour de don*, dans *Annales theologici* 27 (2013), à paraître.

⁷² Voilà aussi pourquoi dans les Psaumes réside l'esthétique de l'Ancien Testament, ainsi que l'établit une longue citation de Gerhard von Rad, référence théologique privilégiée de *Alter Bund*: ils célèbrent plus que la beauté du monde, celle de Dieu agissant dans le monde (*GC* III.1, 182-183; *H* III.2.1, 194-195).

⁷³ *DD* IV, 343; *TD* IV, 343.

⁷⁴ Cfr. *TD* IV: III.A.1 («L'Ascension et la préparation d'une demeure au ciel»).

⁷⁵ *Ambigua*, PG 90, 1313 B, cité en *TL* II, 207; *T* II, 174.

vers l'ordre («il conduit à l'unité»), ce qui est plus que le seul donné créé primordial, antérieur à toute spontanéité. Or, ce dynamisme s'inscrit dans le *reditus* et celui-ci conduit donc à l'espace harmonieux enveloppant toutes les créatures qui réside dans le Christ en sa seigneurie.

Mais ce qui invite Balthasar à héberger définitivement la rythmique plotinienne dans le mystère chrétien tient à une raison encore plus décisive: le Cœur déchiré du Verbe incarné. La symbolique du centre est omniprésente chez l'auteur de la *Trilogie*⁷⁶; or, le transpercement du Cœur est une image privilégiée pour représenter la kénose⁷⁷. Il faut ajouter que le cœur en général et celui du Christ en particulier – ou plutôt en sa concrétude universelle⁷⁸ et éternelle – se caractérisent par leur pulsation, alternant systole et diastole; or, la première chasse le sang du centre, et la seconde l'y reconduit. «Tout rayonne de ce centre fécond [*Alles strahlt von dieser zeugenden Mitte aus*], et lorsque les veines reviennent [*umkehren*] après leur course vagabonde, lorsque le sang rejeté au-dehors reflue [*zurückfliesst*] sombre et las pour plonger à nouveau dans le puits de l'origine [*des Ursprungs*], la chaleur molle qu'il apporte est encore un écho du commencement [*des Anfangs*]»⁷⁹. Le style lyrique de *Das Herz der Welt* ne prohibe pas tout vocabulaire technique, celui-ci faisant justement écho à la thématique du rayonnement et du retour vers l'origine. Dans le même ouvrage, Balthasar élargit ce constat pour l'ériger en loi universelle de la théologie, c'est-à-dire en norme d'une théologie englobant le monde – «La vie s'exprime elle-même dans les rythmes du cœur qui bat éternellement [*unsterblichen Hämmerrythmen des Herzens*], et sa dilatation et sa contraction, son ouverture et sa fermeture, son va et vient [*sein Schlaff und Straff, sein Auf und Zu, sein Hin und Zurück*], se propage [*weitete sich*] dans le corps tout entier et devient la loi de sa vie

⁷⁶ Cfr. P. IDE, *Une théologie de l'amour*, cit., 106-107.

⁷⁷ Cfr. Id., *Une théo-logique du don*, cit., 100-103.

⁷⁸ On se souvient que, dans *L'itinéraire philosophique*, Blondel opposait «général» à «universel» en vue de les hiérarchiser.

⁷⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Le cœur du monde*, trad. Robert Givord et préface de Henri de Lubac, Paris 1956, 43; *Das Herz der Welt*, Zürich 1945. Rééd. avec une préface de Balthasar, Einsiedeln-Freiburg-im-Breisgau 2008⁵, 30-31.

[*Lebensgesetz*]]⁸⁰ – et le Corps mystique voire le «Christ cosmique»⁸¹ – «Poussé par le cœur dans tous les membres du corps géant, tu entameras, comme Christophe Colomb, le voyage du plus long circuit [*Weiteste Fahrt*]. Mais, de même que la Terre s'arrondit en une sphère [*rundet zum Ball*], ainsi les veines se recourbent pour revenir au cœur [*zum Herzen zurück*] et l'amour, éternellement, sort [au large] et revient [au port] [*aus und wieder ein*]]»⁸². Ludwig van Beethoven n'écrivait-il pas en haut de la partition de *Fidelio*: «Vient du cœur et retourne au cœur»?

Enfin, en christologisant le schéma plotinien, Balthasar ne peut que l'introduire dans une perspective triadologique, ainsi que l'atteste toute la *Theodramatik*: le retour s'assimile à une pénétration dans l'espace trinitaire. Plus encore, la séparation initiale (toujours interne à la Trinité) a en vue la réintégration de la Terre dans le Ciel: le *reditus* se présente comme un enveloppement, parce qu'il est anticipé dans l'englobement originaire impliqué par l'*exitus*. Les commencements ont chez Balthasar la générosité de l'amour qui manque à la philosophie hégélienne de la maturité, la philosophie de l'Esprit⁸³. Écoutons sa dirigée: «le rayonnement [*Strahlen*] de l'amour engendre de soi un rayonnement réciproque [*Gegenstrahl*]: tout ce qui émane revient nécessairement à son point de départ [*alles, was ausgeht, kommt notwendig zum Ausgang zurück*]]»⁸⁴.

⁸⁰ *Ibid.*, 43; 31. Juste avant, Balthasar écrit: «Tout mystère de la vie a son principe dans le cœur [*Jedes Geheimnis des Lebens hat seinen Beginn im Herzen*]; lourdement chargées de mystère ses flottes abandonnent ce port voguant sur les flots du sang; et le secret qu'elles murmurent, à leur retour [*heimkehrend*] des îles les plus lointaines, dans la grande oreille maternelle de l'origine [*grosse mütterliche Ohr des Ursprungs*], peut-il être vraiment nouveau et plus vivant que la Vie?» (*ibid.*).

⁸¹ Balthasar parle du «circuit du sang dans le corps du Christ cosmique [*Kreislauf des Bluts im Leib des kosmischen Christus*]]» (*ibid.*, 230; 169).

⁸² *Ibid.*, 231; 170.

⁸³ Une objection pourrait se poser: si toute créature est en Dieu, si rien ne lui est extérieur, comment envisager un retour vers lui? Le fils prodigue ne revient à la maison du Père parce qu'il n'y demeure plus. Il y va du respect du principe de contradiction. Répondre que la notion d'espace est métaphorique minimiserait la portée même de l'enveloppement et des schèmes spatiaux, et finalement désorienterait l'objection. Balthasar propose lui-même une distinction utile entre, d'une part, le passage «d'un "en dehors de Dieu" à un "au dedans de Dieu" [*von einem "Ausserhalb Gottes" zu einem "Innerhalb Gottes"*]] et, d'autre part, le "mouvement" qui s'effectue au sein même de Dieu «selon l'ordre de la proximité permanente à Dieu [*gleichbleibenden Nähe zu Gott*] et de son immanence en lui [*Immanenz in ihm*]]» (*DD IV*, 360; *TD IV*, 361). Or, selon la perspective de l'enveloppement, rien n'est extérieur à Dieu. Dès lors, seule la seconde interprétation, immanente – le "mouvement" va de dedans à dedans – permet de sauver le retour qui doit se comprendre comme un rapprochement mais depuis toujours déjà interne à Dieu, donc englobé par lui. La seule différence réside dans l'espace infini intradivin.

⁸⁴ A. VON SPEYR, *Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 6-12. II. Die Streitreden*, Einsiedeln 1949, 336 s., cité en *DD IV*, 230; *TD IV*, 228.

3. Conclusion

L'article a cherché à montrer que, de prime abord critique, ou plutôt ambivalent vis-à-vis principes platoniciens et néoplatoniciens d'épanchement du bien (*Bonum diffusivum sui*) et d'émanation-conversion (*exitus-reditus*)⁸⁵, Balthasar les intègre à sa théologie moyennant une relecture purifiante à l'aune de ce qui en constitue le centre – qui est aussi le cœur brûlant de la Révélation –, *Deus-caritas*. Ce faisant, il montre la puissance intégratrice exceptionnelle de l'amour, de l'être comme amour qui, loin d'amputer, assainit et exhausse.

Revenons, pour finir, sur une conclusion qui fut évoquée chemin faisant. Nous avons tenté de montrer ailleurs que, selon Balthasar, le don présente trois "aspects", "formes", "visages", voire "espèces": la kénose, la fécondité et l'enveloppement⁸⁶. En effet, pour le théologien suisse, le libre don radical de soi s'identifie à la désappropriation totale de soi; mais l'événement kénotique présuppose la surplénitude originaire, donc la généreuse autocommunication jusqu'à l'excès; enfin, kénose et fécondité qui introduisent une altérité ou une distance⁸⁷ appellent une inclusion contenant autant que respectueuse, autrement dit le troisième visage du don: l'enveloppement. Or, nous avons vu que Balthasar hébergeait l'axiome de diffusivité du bien à partir de sa théologie de la fécondité divine, et la loi de sortie-retour à partir de sa théologie de la kénose et de l'enveloppement divin. Par conséquent, l'assomption des deux axiomes, parmi les plus fondamentaux de la métaphysique grecque, opérée par la théologie balthasarienne de l'amour de don, conforte en retour la réfraction de cet amour datif dans les trois rayons qui en déploie l'inépuisable richesse.

⁸⁵ Ne peut-on ici, au moins partiellement, associer Aristote à Platon et Plotin? L'interprétation scolastique de l'*énergéia* en terme de diffusivité (*Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet*: S. THOMAS D'AQUIN, *Q.D. De pot.*, q. 2, a. 1), si elle est bien sûr étrangère à la lettre du Stagirite, n'enrichit-elle pas son contenu de sens, sans trahir son esprit (sur une histoire et une réinterprétation de cet axiome, cfr. P. IDE, *L'être comme amour. Premières propositions autour de l'acte et de la puissance*, dans *La vérité dans ses éclats. Colloque organisé par la Communauté du Chemin Neuf, Tigery, du 8 au 11 décembre 2011*, Paris 2013, à paraître)?

⁸⁶ Sur la distinction des trois «visages» de l'amour chez Balthasar, cfr. l'analyse en détail dans P. IDE, *Une théo-logique du don*, cit., 1^{ère} partie; pour une première présentation, cfr. ID., *L'être comme amour. Une triple figure de l'amour dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar? Propositions et prolongements*, dans *Chrétiens dans la société actuelle. L'apport de Hans Urs von Balthasar pour le troisième millénaire*, éd. D. GONNEAUD – P. CHARPENTIER DE BEAUVILLÉ, Actes du colloque international du centenaire, Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Lyon, 17 et 18 novembre 2005, coll. «Méditer», Magny-les-Hameaux 2006, 259-304.

⁸⁷ La «distance» est «la toute première [condition qui] rend possible l'amour [*Distanz [...] allerest Liebe ermöglicht*]» (DD IV, 91; TD IV, 92-93).