

**Voir la figure :**  
**à propos de l'esthétique théologique d'Hans Urs von Balthasar**  
**par Augustin Talbourdel**

« Il ne criera pas, il n'élèvera pas la voix,  
Et ne la fera pas entendre dans les rues. »  
*non clamabit neque accipiet personam*  
*nec audietur foris vox eius.*  
Is 42.2, Mt 12.19

« ... la figure demeure. Et l'art, c'est de demeurer avec la figure. »  
*Gloire I. Voir la figure, p. 627*<sup>1</sup>

Gageons qu'avec la réédition de ce monument de la théologie contemporaine qu'est la Trilogie d'Hans Urs von Balthasar, et dont deux volumes sur les dix-sept ont déjà paru chez Johannes Verlag, il nous sera possible de donner tort au théologien de Lucerne lorsque, dans les premières lignes de son *Épilogue*, court texte qui conclut son grand œuvre, il formulait le doute que son travail soit encore lu un jour et, *a fortiori*, compris. Le constat du théologien est pourtant lucide : quiconque « regarde l'humanité d'aujourd'hui » peut légitimement se demander si un « héritage culturel » et une « foi religieuse » sont encore possibles « à l'époque des médias ». Plus encore, l'on devrait s'inquiéter de ce que, tandis que « la parole se perd », la « faculté d'entendre et de voir »<sup>2</sup> nous échappe aussi. Telle est bien la question balthasarienne par excellence, qui affleure dans les ouvrages voisins ou parallèles à *Gloire*, mais n'est jamais étayée avec autant d'exhaustivité que dans l'*opus magnum* du théologien. En parlant de la réception de son œuvre dans son *Épilogue* ou dans *À propos de mon œuvre (Zu seinem Werk, 2000)*, Balthasar n'a certes pas à l'esprit le succès mondain de son travail – quoique nous tenions bien entre les mains, soyons-en certains, l'un des plus grands textes de théologie et d'esthétique confondus –, mais plutôt, et par analogie, la question de la réception de la révélation : en un mot, le problème de « voir la figure » (*Schau der Gestalt*)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Nous étudions Balthasar à partir de la récente réédition du premier volume de *Herrlichkeit* par Johannes Verlag, maison d'édition fondée par Balthasar lui-même. La traduction qui faisait jusque-là référence (*La Gloire et la croix*, collection « Théologie », Aubier 1965, trad. Robert Givord) rendait « Herrlichkeit » par « la gloire et la croix », « Eine theologische Aesthetik » par « les aspects esthétiques de la révélation », « Schau der Gestalt » par « apparition ». On appréciera donc la grande fidélité de cette réédition au texte original de Balthasar, dans une traduction revue et corrigée par le P. Éric Iborra.

<sup>2</sup> H.U. von Balthasar, *Épilogue (Epilog)*, Éd. Culture et Vérité, Coll. « Ouvertures », n°20, Trad. Camille Dumont, 1997, p. 6. Citons la suite du bilan balthasarien, rédigé en 1987, soit vingt-six ans après la publication de *Herrlichkeit* (1961), et moins optimiste que dans les dernières pages de *L'amour seul est digne de foi* (1965) : « Quelles sortes de décombres devons-nous aller récupérer chez ces jeunes (et cela d'ailleurs contre leur volonté), se demandent également à bon droit la plupart des professeurs de religion ? Un missionnaire dans la brousse a la tâche relativement aisée : il peut toujours rencontrer une très primitive *anima naturaliter christiana* peut-être encore frustrée, mais il pourra sans doute facilement traduire, dans les mots les plus simples, ce qui est exposé ici dans un jargon théologique. Mais à quoi se rattacher, quand il s'agit de l'*anima technica vacua* ? Je l'ignore ; un peu de spiritisme, un peu de Zen, un soupçon de théologie de la libération : c'est déjà beaucoup ».

<sup>3</sup> Sans équivalent en français, note le traducteur (p. 10), le terme de *Gestalt* « signifie une certaine forme ou structure concrète douée d'unité. Cependant, le mot allemand *Form* a une signification voisine, mais distincte : il a plutôt le sens de forme ou d'élément formel, par opposition à « matière » ou à « fond » ».

## Première approche de la figure : apologétique

« La foi est le moyen de posséder déjà ce qu'on espère,  
et de connaître des réalités qu'on ne voit pas. »  
Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις,  
πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων  
(He 11.1)

Les volumes qui ouvrent et closent la Trilogie, et notamment l'Esthétique<sup>4</sup>, ont ceci de précieux qu'ils exposent avec une grande clarté les sources de l'œuvre balthasarienne. Là, le travail de Balthasar se présente comme la réponse à une difficulté propre à son temps – celui des *weltanschauung* – : dans la foule des visions qui s'offrent au choix, le christianisme semble n'être qu'une éventualité parmi d'autres<sup>5</sup>. Pas plus que la figure ne fait violence à celui qui la contemple<sup>6</sup>, le mystère chrétien ne peut accaparer la première place en s'imposant par la force. Aussi, pour prouver sa crédibilité et son unicité, le christianisme doit-il d'abord se placer à côté des autres vérités, toutes partielles et insuffisantes ; puis vérifier, depuis sa propre vérité, ce qui apparaît juste dans ces revendications multiples. Ainsi, par une méthode « d'intégration croissante », le fait chrétien apparaîtra comme l'accomplissement du préchrétien ou de l'extrachrétien – tant le « levain du christianisme a pénétré toute l'humanité »<sup>7</sup> –, tout en surplombant et dépassant cette *similitudo* d'une *major dissimilitudo*.

Une telle approche pourrait suffire à présenter, très brièvement, la réflexion de Balthasar, si celui-ci ne l'avait aussitôt jugée insuffisante, du moins trop réductrice : toujours, Balthasar s'insurge contre les « réductions » multiples qu'on inflige au mystère chrétien, réductions cosmologique et anthropologique dans *L'amour seul est digne de foi* (respectivement pp. 11-22 et pp. 23-38). Cette « conception naïve de l'apologétique » place l'être chrétien entre deux gouffres aussi périlleux l'un que l'autre : le risque, d'une part, d'assimiler le christianisme aux autres visions et, par là-même, de réduire à néant l'incarnation du Fils et le sacrifice du Père, perdre de vue la figure du Christ qui s'abîme, comme le cosmos abandonné par le démiurge platonicien, dans « l'océan indéterminé de la dissimilitude »<sup>8</sup> (εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον) ; celui, d'autre part, d'abandonner la figure chrétienne au jugement subjectif, si faillible depuis la faute originelle, sans parvenir à prouver son originalité. Pire encore, selon la méthode de synthèse et d'intégration plus ou moins larges dont elle dispose – Balthasar parlerait plus volontiers d'outils pour « discerner l'élément chrétien » –, l'apologétique ainsi conçue se voit attribuer une mission qu'elle est incapable de remplir, à savoir de réconcilier « un contenu non évident à croire et les « signes » plaidant pour l'exactitude du contenu (signes qui cependant prouvent toujours trop ou trop peu) » (p. 173).

Si Balthasar ne renonce pas à mener à bien cette apologétique du christianisme, il refuse toute approche *a priori* et déductive de l'événement chrétien. Aussi ne parle-t-il qu'à mots couverts de ce projet dans son Esthétique, tant il craint de s'enliser dans les difficultés et les apories rencontrées par les théologiens précédents. En cela, Balthasar est conscient d'arriver après saint Augustin et saint Thomas, Descartes et Kant, Luther et Barth, Kierkegaard et Hegel – pire, après Comte, Schleiermacher et Bultmann. Tandis que le jeune Balthasar, juché sur les épaules de Dante et de

---

<sup>4</sup> Lorsqu'il s'agit du domaine, nous l'écrivons, comme Balthasar lui-même (*Épilogue, op.cit.* p. 33), sans italique. L'esthétique comme discipline ne comportera pas de majuscule. Lorsqu'il s'agira de l'œuvre, enfin, nous le préciserons par l'italique.

<sup>5</sup> *Épilogue, op. cit.*, p. 9.

<sup>6</sup> *Gloire I, op. cit.*, p. 489. Dorénavant, pour plus de commodité, nous mentionnerons la page après chaque citation lorsque celle-ci sera tirée de ce même ouvrage.

<sup>7</sup> *Épilogue, op. cit.*, p. 12.

<sup>8</sup> Platon, *Le Politique*, 273d, Trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Flammarion, coll. GF Flammarion, 2011, p. 124.

Goethe, ne voit rien d'autre dans la discipline théologique qu'un « palais baroque à démolir »<sup>9</sup>, l'auteur aguerri de l'*Esthétique*, qui embrasse du regard l'étiollement douloureux du christianisme, au moins depuis Luther, considère la théologie, tel le métaphysicien à la fin de la première *Critique*, comme un « champ de ruines ». À cette grande crise que la vérité chrétienne connaît depuis plusieurs siècles – Balthasar commence à rédiger sa Trilogie avant que Vatican II n'ait été convoqué –, le théologien attribue une cause dont la simplicité pourrait dérouter et qu'il nous faut maintenant étudier plus avant : l'incapacité de « voir la figure ».

S'il y a bien un « livre-programme » propre à la pensée de Balthasar, pour reprendre une expression que le théologien utilise à propos de *L'Art Poétique* de Claudel (p. 403) ou de *Catholicisme* d'Henri de Lubac, alors ce livre est, plus encore que *L'amour seul est digne de foi*, le premier volume de *Gloire*. L'entreprise balthasarienne n'y apparaît plus comme une simple composition apologétique, entreprise – non celle de Balthasar, mais celle de l'apologétique en général – dont de Lubac regrettait, au même moment, la dimension « mesquine, purement défensive, ou trop opportuniste, ou trop extérieure – non par nécessité provisoire, mais par principe »<sup>10</sup> ; sinon au sens où l'entendait Claude Geffré, c'est-à-dire comme une apologétique à l'intérieur de la foi. Si Balthasar donnerait tort à Geffré quant à l'incapacité présumée de l'apologétique à « démontrer l'évidence de son point de départ : la révélation », il accepterait la définition d'apologétique comme preuve de « l'évidence de la crédibilité de la révélation » et « science objective » qui manifeste cette évidence<sup>11</sup>. Bien qu'exprimé en termes balthasariens, un tel programme ne fait guère qu'allusion à l'entreprise authentique du théologien, tant ce dernier comprend et rompt à la fois avec toutes les approches du mystère chrétien.

Cette entreprise a pour fondement inébranlable et indépassable l'auto-manifestation de Dieu à l'homme. Rien ne précède ni ne succède, sinon de manière eschatologique, l'événement de la révélation, événement irréductible à toute forme de déduction transcendantale. Tout réside en ceci qu'un être apparaît et que, lors de cette épiphanie, il nous émerveille – il est beau –, il se donne – il est bon –, et il se dit, se dévoile lui-même – il est vrai<sup>12</sup>. En renouant avec la doctrine des transcendants de l'être – Vérité, Bonté, Beauté, lesquels feront l'objet de volumes différents, respectivement la Théologie, la Théodramatique et l'Esthétique –, Balthasar sait qu'il s'inscrit dans une certaine tradition métaphysique, d'Aristote lue par la scolastique à l'*Analogia entis* (1932) d'Erich Przywara. Son souhait n'est cependant pas de construire sa philosophie et sa théologie à partir d'une analogie d'un Être abstrait, mais de « l'Être tel qu'il se rencontre concrètement dans ses attributs (non catégoriaux mais transcendants) »<sup>13</sup>. De sorte que Balthasar fait le pari audacieux de construire une phénoménologie de la gloire – encore que le terme apparaisse peu dans *Gloire I* – à partir d'une métaphysique de l'être. Partant, l'approche balthasarienne du mystère chrétien se fonde sur l'acte par lequel un transcendantal se manifeste, apparaît, prend une figure humaine : l'« objet de connaissance », qui rend l'Être accessible à l'intelligence, devance le sujet et va à sa rencontre.

Tout cela appelle encore à être éclairci, la méthode de Balthasar étant justement celle de « l'éclairage réciproque » des propriétés de l'Être entre elles, inséparables l'une de l'autre, et qui garantissent « un meilleur accès aux mystères de la théologie chrétienne »<sup>14</sup>. Disons pour l'instant que Balthasar, dans la constitution de sa théologie – du moins sa genèse –, emprunte à ceux qui le précèdent autant qu'il les contredit. De Heidegger, et peut-être plus encore de Max Scheler<sup>15</sup>, le

---

<sup>9</sup> H.U. von Balthasar, « Ce que je dois à Goethe » (1987), cité par E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, Paris, Desclée, 1993, pp. 355-356.

<sup>10</sup> Henri de Lubac, « Apologétique et théologie », texte repris dans *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée, 1984, p. 98.

<sup>11</sup> Claude Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, coll. « Cogitatio fidei », 68, Paris, Éd. du Cerf, 1972, p. 21.

<sup>12</sup> Voir H.U. von Balthasar, « Essai de résumer ma pensée », *Revue des Deux Mondes*, septembre 1988, pp. 103-117.

<sup>13</sup> « Essai de résumer ma pensée », *op. cit.*, p. 107

<sup>14</sup> *Épilogue*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>15</sup> *L'amour seul est digne de foi*, *op. cit.*, « Avant-propos », p. 9.

théologien hérite de la grande intuition phénoménologique qui veut que, puisque « l'étant intramondain est enclin à se manifester »<sup>16</sup>, puisque la forme implore d'être reçue<sup>17</sup>, il faut le laisser se montrer lui-même, tel qu'il est en lui-même. On devrait, à l'évidence, donner d'abord à ce postulat une source platonicienne, et même biblique : « [la sagesse] devance leurs désirs en se faisant connaître la première » (Sg 6.13), « *praeoccupat qui se concupiscunt ut illis se prior ostendat* ». Ainsi, Balthasar fait sienne la lecture heideggerienne du « *αποφαινεσθαι τα φαινόμενα* », dans le fameux paragraphe 7 d'*Être et temps* : saisir « ce qui se montre, pour autant qu'il se montre à partir de lui-même ». Que Dieu se révèle lui-même par lui-même servait déjà d'axiome fondateur à la magistrale *Dogmatique ecclésiale* de Karl Barth, son contemporain capital, remis au goût du jour récemment par Jean-Luc Marion<sup>18</sup>. Sans surprise, donc, on retrouve le *concretissimum* barthien sous la christologie de Balthasar, notamment lorsqu'il exhorte à « laisser Dieu être ce qu'il est en lui-même » (p. 411). On assiste même à une réconciliation – que Barth n'a jamais accepté – entre le christocentrisme et l'analogie de l'être, puisque dans la personne du Christ, vrai Dieu et vrai homme, Dieu s'est ouvert au monde : il est la seule et unique mesure entre Dieu et l'homme. Le Christ est, selon Balthasar, « l'*Analogia entis* devenue concrète », « l'unique événement qui pour toute réalité du monde est la mesure donnée »<sup>19</sup>. L'abandon barthien, parce que luthérien et kantien, de toute « métaphysique et morale »<sup>20</sup> et, partant, de toute « métaphysique de l'Exode », déterrée pourtant avec vigueur et rigueur par Étienne Gilson au siècle dernier, annonce une distance définitive entre le théologien protestant et le théologien catholique ; distance qui, malgré les affinités et correspondances entre leurs deux théologies<sup>21</sup>, ne fera que s'aggraver – celle qui sépare l'actualisme anti-contemplatif luthérien de la théologie de l'Être révélé catholique.

Balthasar aurait pu faire sienne, en remplaçant Arius par Luther, la phrase de saint Jérôme après le concile de Rimini (359) : « Le monde entier gémit et s'étonne de se retrouver arien »<sup>22</sup>. Que le monde – et surtout le monde catholique – se découvre, dans les douleurs de l'enfantement, luthérien : voilà ce qui préoccupe le théologien de Lucerne. Luthérien, dans le siècle balthasarien, signifie tantôt kantien, tantôt hégélien ou kierkegaardien, tantôt bultmannien et barthien. Est protestante, chez Balthasar, toute approche du christianisme qui refuse de recevoir la révélation comme une évidence ; néglige l'intelligibilité de la figure objective, voire proteste contre elle ; remplace la venue du Christ dans l'histoire comme fait historique par la symbolique spirituelle de l'événement. Comme toutes les réductions, Balthasar refuse ce que la scolastique repoussait déjà par avance, à savoir la « réduction protestante de l'évidence à la certitude subjective du salut » (p. 293). Tout le « tragique du protestantisme » se loge dans cette « imbrication de l'évidence objective dans l'expérience intérieure » (p. 294).

Placer l'existence chrétienne sous le concept de foi (*pistis*) seul, de telle sorte qu'être chrétien et être croyant coïncident simplement, est une tendance vieille comme le christianisme, en particulier celui des Pères. Pourtant la distinction augustinienne entre *fides qua creditur* et *fides quae creditur*

<sup>16</sup> *Épilogue, op. cit.*, p. 40.

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 43.

<sup>18</sup> Jean-Luc Marion, *D'ailleurs, la révélation*, Paris, Grasset, 2020. Citons un extrait de cet *opus magnum* du philosophe dans lequel Karl Barth, plus encore que Balthasar, occupe une place de choix : « La Révélation, comme son nom l'indique, se joue dans la phénoménalité, qui offre donc le point de vue privilégié pour la décrire et la recevoir » (p. 60). Nous renvoyons volontiers à cette critique de l'ouvrage de J-L Marion : <https://37ruedesjeunesmarquises.fr/2021/03/17/entre-phenomenologie-et-philosophie-lavenir-de-la-theologie-jean-luc-marion-dailleurs-la-revelation/>, à laquelle nous souscrivons entièrement.

<sup>19</sup> « Merkmale des Christlichen », *Verbum Caro*, 191, cité par Manfred Lochbrunner, *Analogia Caritatis*, 1981, p. 285.

<sup>20</sup> *L'amour seul est digne de foi, op. cit.*, p. 28.

<sup>21</sup> Malgré le caractère fondamentalement anti-luthérien de sa pensée, comme nous le montrerons plus loin, Balthasar n'hésite pas à reconnaître les mérites de la théologie protestante, qui a « parfaitement raison, quand elle refuse comme elle l'a toujours fait d'appliquer à la révélation biblique le schème bien connu, emprunté à la philosophie préchrétienne et surtout grecque, du fond de l'être et de son apparition » (p. 118).

<sup>22</sup> « Ingenuit totus orbis et arianum se esse miratus est », *Dialogue contre les Lucifériens*, XIX.

suggère déjà que l'être chrétien ne se réduit pas à un acte subjectif de foi (*fides qua*) mais comporte aussi un contenu que cet acte a pour objet (*fides quae*). L'avoir oublié a plongé le mystère chrétien dans le subjectivisme et le fidéisme, de même que « l'oubli du beau » dont il sera question plus loin a retiré à la théologie sa « meilleure part ». Néanmoins, l'opposition patristique ne s'abîme jamais en une simple confrontation entre « pistiques » et « gnostiques » où les uns, demeurant dans une simple foi d'autorité et une obéissance au kérygme ecclésial, auraient un rapport tout extérieur avec le contenu de la foi, tandis que les autres s'efforceraient énergiquement de s'appropriier intérieurement ce qu'ils croient et verraient par là même le contenu essentiel de la foi se déployer devant leur contemplation (p. 135). La mécompréhension de cette double réalité de la foi comme don de Dieu – incompréhensible et surnaturel diraient certains – à l'homme, donc phénomène essentiellement, voire exclusivement subjectif, et adhésion de ce même homme à une vérité qui le dépasse, et qui préexiste à toute appropriation personnelle, a valu au christianisme de se perdre dans un fidéisme par trop kierkegaardien où le stade religieux est placé trop haut ou, à l'inverse, dans un objectivisme par trop hégélien où le christianisme demeure en deçà de la philosophie dans la constitution du savoir absolu. « Les catégories de Kierkegaard sont celles de l'intériorité, de la subjectivité religieuse, qui sont consciemment mises en opposition avec l'esprit objectif d'Hegel » (p. 49). Contre la conception hégélienne du christianisme comme « processus objectif de l'histoire dans le tissu des orientations historiques et culturelles », Kierkegaard défend un « processus d'intériorité personnelle, centré sur l'acte de foi ».

Un tel débat demeure insoluble tant que l'on considère le mystère chrétien comme la rencontre surnaturelle entre un sujet connaissant et croyant, et un objet connu et cru. On aura reconnu, malgré la caricature, le paradigme kantien traditionnel contre lequel Balthasar ne cesse de s'élever, tant il est vrai que, pour le « formalisme kantien [...], il n'y a rien de plus qu'un « matériel » sensible, ordonné et élaboré par des formes catégoriales ou par des idées et postulats » (p. 175). Pourtant, la distinction balthasarienne entre natures subjective et objective de l'évidence pourrait faire croire à un emprunt kantien de la part du théologien, comme, dans une autre mesure, Karl Rahner l'effectue à la même époque. Il n'en est rien. Balthasar revient avec insistance sur ce point capital : l'aspect d'acte – ce qu'il nomme « l'*a priori* théologique de la lumière de foi » – et l'aspect d'objet, en tant que « saisie du Christ comme l'épiphanie de Dieu », peuvent sans doute être distingués mais jamais séparés. C'est pourquoi le théologien confie avoir tremblé au moment d'introduire l'évidence subjective de foi seule, c'est-à-dire d'avoir anticipé sur l'évidence objective – anticipation qui « n'était pas sans danger » (p. 433). Eût-il procédé autrement, Balthasar aurait-il pu donner au contenu objectif de la révélation un contenant adapté ? Pour discuter de la figure de révélation en tant que telle, il faut d'abord qu'elle soit vue ; pour bâtir une esthétique théologique, une première perception est nécessaire.

Mais pour qu'elle soit vue, rétorquera-t-on à raison avec Pierre Rousselot (*Les yeux de la foi*, 1910) et Roger Aubert (*Le Problème de l'acte de foi*, 1945), il faut avoir reçu une grâce qui proportionne l'œil à ce qui est montré, puisque la *pistis* est le fait de « voir ce que Dieu veut montrer et qui ne peut être vu sans la foi » (p. 175). Balthasar ne dit rien d'autre : incompréhensible tant qu'elle n'est pas éclairée par la *lumen fidei*, la figure subjective est « tout à fait dépendante » (p. 155) de la figure objective – « l'image se place elle-même devant nous » (p. 173) –, et non l'inverse (p. 471). L'expérience de foi, bien que sujette à de nombreux soupçons depuis les controverses et hérésies dont elle a fait l'objet, n'en demeure pas moins indispensable lorsque la foi est conçue, comme dans le christianisme, comme la rencontre de tout l'homme avec Dieu (p. 219). Le concept balthasarien d'expérience, cependant, ne cède jamais à la tendance moderniste qui veut accentuer excessivement la lumière de grâce thomiste, subjective et existentielle. « Il ne faut absolument pas penser (...) que les articles de foi ne fournissent pour ainsi dire que l'« élément matériel » » (p. 177). Rien n'est plus contraire à la pensée de Balthasar que l'anthropologie protestante où l'homme ne peut rien dire à Dieu ni de Dieu – *aut cum Deo, aut de Deo* –, hormis pousser un appel inarticulé et languissant pour la miséricorde et l'aide surnaturelle du Christ. Dieu jugé incompréhensible selon l'axiome augustinien – *si comprehendis non est Deus* –, la raison et la volonté deviennent inutiles. Il n'y a rien à percevoir dans la figure de révélation, selon une telle doctrine : elle agit, juge et sauve, mais

ne donne rien à voir. Pire, l'évidence objective n'apparaît pas dans sa totalité, puisqu'elle est toujours déjà fragmentée et jugée par la raison impuissante : n'est conservé de la figure que son caractère surnaturel. Le « Jésus historique » subit un second procès, par la méthode historico-critique cette fois – le nouveau pharisaïsme ? –, et l'on débarrasse la figure de révélation de son aspect historique au profit d'un « Christ de la foi ».

S'il répond bien à la crise de la perception de la révélation en montrant les incohérences des interprétations protestantes et post-protestantes, Balthasar l'inscrit plus largement dans la « question de voir la figure » que nous approfondirons plus loin. « Les interprétations erronées vont et viennent, la figure demeure. Et l'art, c'est de demeurer avec la figure » (p. 627). Disons, pour résoudre l'épineux problème du rapport sujet-objet cartésien et kantien, que la lumière intérieure dont il était question précédemment se trouve déjà dans la figure objective de révélation. La puissance synthétique de la « faculté » active de foi n'existe pas d'abord dans le croyant mais en Dieu qui, en se révélant, « vient habiter en lui et le fait participer à sa lumière et à son acte » (p. 180). Dit autrement, l'évidence de la lumière de foi brille comme évidence objective dans l'objet de foi, comme « compréhension inchoative » de la figure, ce qui justifie, dès lors, cette définition de l'acte de foi par Balthasar comme réponse à l'« auto-attestation interne, intime, de Dieu s'ouvrant et se donnant dans ses mystères les plus profonds » (p. 156). La vieille inimitié entre *fides* et *ratio* s'écroule alors d'elle-même puisque, d'une part, pour le dire en augustinien, le fait que la foi précède la raison est encore une décision raisonnable ; d'autre part, pour le dire en balthasarien, « l'acte de foi est ainsi rationnel à l'instant même où il est accompli réellement comme foi » (p. 176).

Dès lors, l'expérience « archétypique » de la foi chrétienne s'inscrit plus largement dans la relation trinitaire entre le Fils et le Père. Dans une admirable page qui conclut sa réflexion sur la « lumière de foi », Balthasar identifie la *fides quae* du chrétien à la *fides qua* du Christ à l'égard du Père, tandis que la *fides qua* du chrétien vit du rayonnement de cette lumière du Christ, « que l'on peut appeler sa *fides* archétypique qui marque la totalité de sa figure, en faisant de tout l'homme une réponse adéquate à la Parole de Dieu » (p. 218). Puisque, « dans le Christ lui-même, sujet et objet coïncident » (p. 309), Balthasar peut résoudre la difficulté de l'objectivité et de la subjectivité de la révélation sans anéantir ni l'une ni l'autre. L'évidence de la figure de révélation tient autant de l'évidence propre de la raison humaine – le fait d'avoir saisi –, que de l'évidence manifestée de la vérité divine – le fait d'avoir été saisi. L'unité de la révélation en la personne du Christ se joue autour du concept de « figure », qui doit toujours être préféré à celui de « signe ». Le Christ ne doit jamais être considéré comme un indice ou une image qui renverrait à une profondeur mystérieuse, invisible – sinon, on resterait dans le schème du sujet se hissant jusqu'à la connaissance de l'objet –, mais bien plutôt comme sa manifestation, sa révélation. Ici, la doctrine de la figure acquiert sa véritable signification et se confond presque avec la doctrine du beau. Le beau met fin au dualisme entre une juxtaposition de signes – le « figuratif » de Pascal – qui indiquent autre chose et la lumière intérieure qui est signifiée. « Le beau est avant tout une figure (*Gestalt*), et la lumière ne tombe pas d'en haut et du dehors sur cette figure, elle jaillit du dedans » (p. 150). La figure a un dehors qui apparaît et une profondeur intérieure, indissociables en elle : le contenu ne se trouve pas derrière elle, comme le voudrait le kantisme, mais en elle. C'est pourquoi, si quelqu'un ne peut la déchiffrer, le contenu lui échappe par là même. Puisque le Christ est « l'image de toutes les images » (p. 424), il affecte et ordonne autour de lui toutes les images du monde. L'essentiel est de voir la figure, ce que l'homme obtient non seulement quand il croit, mais aussi, d'une manière obscurcie et défigurée, quand il se refuse à l'évidence de la foi.

L'apologétique christocentrique de Balthasar s'organise donc, à l'image de la théologie fondamentale elle-même, autour de la figure. Le caractère surnaturel de cette figure ne fait aucun doute. Il revient même à la tradition apologétique d'avoir souligné avec insistance, à chaque époque, la rupture chrétienne, contre une hellénisation jugée – parfois à raison – excessive. On songe, parmi les griefs adressés au néo-platonisme patristique et à l'aristotélisme thomiste ou judaïsant, à la virulente critique de Spinoza, reprochant à Maïmonide et quelques autres d'avoir

« [torturé] l'Écriture pour en tirer les billevesées d'Aristote et leurs propres fictions ; ce qui est bien selon moi l'entreprise la plus ridicule du monde »<sup>23</sup>. De Tertullien à Sienkiewicz en passant par Pascal, dans des situations et selon des méthodes on ne peut plus différentes, ceux qui ont eu volontairement recours, en littérature, au genre apologétique n'ont jamais démontré que le caractère surnaturel et atypique de la révélation. Le premier, qui entend, dans sa *Défense des chrétiens contre les Gentils* (197), démontrer la vérité du Dieu incarné en prouvant la vanité des dieux païens, procède assez naturellement selon une méthode de comparaison. Hommes vertueux, bienfaisants et irréprochables, les dieux romains ne valent cependant pas humainement des personnages tels que Socrate, Alexandre ou Démosthène, Scipion, Pompée ou Sylla, Crassus ou Cicéron. Autrement dit, Tertullien – tel Romano Guardini beaucoup plus tard, étudiant les ressemblances et différences entre le Christ, Socrate et Bouddha – convoque d'autres figures et les mesure à l'aune de la Figure, pour prouver leur inanité.

Une même rupture peut être observée sur le plan stylistique, comme Erich Auerbach l'a montré de manière fort convaincante et, en tous points – ou presque –, balthasarienne. La figure de Pierre dans le récit de la Passion, par exemple, et notamment après son reniement, « un héros si faible, mais qui puise sa plus grande force dans sa faiblesse même, un tel va-et-vient du pendule est incompatible avec le style élevé de la littérature classique gréco-romaine »<sup>24</sup>. L'évangéliste ne dispose d'aucun point de vue qui lui permettrait de camper devant nous un portrait objectif du caractère de Pierre, lacune volontaire puisque « ce récit s'adresse à chacun ; chacun est invité, voire contraint à se déterminer pour ou contre lui ; s'y refuser est déjà une manière de prendre position »<sup>25</sup>. Il aurait été impossible, avec les conventions stylistiques de l'antiquité, poursuit notre auteur, de représenter autrement qu'avec le plus grand sérieux l'attitude de chacun des individus qui se voit impliqué dans le mouvement. Se pencher sur la vie quotidienne du peuple, comme le font les évangélistes, témoigner de la naissance d'un mouvement issu des profondeurs, du déploiement des forces historiques : tout cela échappe profondément aux catégories et au système de jugement des Anciens. Il en va de même, plus généralement, de la narration de la Passion, c'est-à-dire du récit d'un roi des rois traité comme un vulgaire criminel, moqué, couvert de crachats, battu de verges et finalement cloué sur une croix : « un tel récit anéantit, sitôt qu'il s'imposa à la conscience des hommes, l'esthétique de la séparation des styles. Il fonde un nouveau style élevé, qui ne dédaigne nullement la vie quotidienne, mais assume la réalité concrète avec sa laideur »<sup>26</sup>. Après les évangiles et les épîtres de saint Paul, les Pères, pétris de culture antique, ont éprouvé à leur tour le besoin de « couler le contenu du christianisme dans une forme qui ne fût pas une simple traduction, mais une adaptation à leur propre tradition de pensée et d'expression »<sup>27</sup>.

L'apologiste, surtout lorsqu'il témoigne de sa propre conversion, perçoit sans doute mieux que quiconque le grand renversement de l'existence humaine qui suit la venue du Fils, envoyé par le Père dans l'*historia*. Ainsi répète-t-il indéfiniment la scène de Matthieu 27.51 : le voile du temple se déchire (ἐσχίσθη) en deux, de haut en bas ; la terre tremble (ἐσεισθη), les rochers se fendent (ἐσχίσθησαν), les sépulcres s'ouvrent (ἀνεώχθησαν) et des corps de saints ressuscitent. « Les choses anciennes sont passées ; voici, toutes choses sont devenues nouvelles » (τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ, γέγονεν καινὰ τὰ πάντα), écrit saint Paul (2Co 5.17). Que le passage du τὰ ἀρχαῖα au τὰ καινὰ n'apparaisse d'abord pas aux yeux du Juif ou du Gentil, voilà ce que l'apologétique entend réformer. Dans un genre fort différent, Sienkiewicz a rappelé la grande originalité du christianisme à une époque lassée par le Dieu chrétien et qui, dans son obsession rationaliste et positiviste, ne voyait plus rien de crédible dans un tel mystère. Lorsque, dans *Quo vadis* (1896) – roman si ouvertement apologétique qu'il en deviendrait presque une caricature –, le romain Vinicius écoute

---

<sup>23</sup> *Tractatus theologico-politicus*, I. « De la prophétie », II. §14.

<sup>24</sup> Erich Auerbach, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Trad. Cornelius Heim, Paris, Gallimard, Collection Tel, 1968, p. 53.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 85.

l'apôtre Pierre, il ne voit d'abord rien de nouveau dans la doctrine chrétienne. Avant le Christ, les cyniques vantaient la pauvreté et la limitation des besoins ; Socrate prêchait que la vertu, pour si ancienne qu'elle soit, est bonne ; le premier venu des stoïciens glorifiait la modération, prônait la vérité, la patience devant les difficultés, la fermeté dans le malheur. Et le païen de conclure : « Tout cela ressemble à du blé oublié dans un coin et grignoté encore par les souris, mais dont les hommes ne veulent plus, parce qu'il est moisi ». À l'époque moderne – puisqu'il s'agit de cela chez le chrétien Sienkiewicz – encore plus qu'aux premiers temps de l'Église, le christianisme risque, une fois dépouillé de la figure de révélation d'où provient son originalité radicale, de devenir un simple humanisme des valeurs.

La figure balthasarienne n'a d'évident (*videre*) que son apparition, puisqu'elle se donne à voir. Le caractère atypique de la révélation dont nous parlions plus haut tient en ce que le Christ, en un sens, est privé de τύπος (a-typique), terme auquel Balthasar substitue volontiers celui de *figura* et, plus généralement, celui de *Gestalt*. Par τύπος, il entend bien l'empreinte laissée après coup, la trace, la marque ; par *figura*, le contour extérieur de l'œuvre belle, l'apparition (p. 632). La distinction fréquemment notifiée par saint Paul entre le caractère d'« image » dans la promesse et celui de « réalité » dans l'accomplissement pourrait, à cet égard, condamner l'image à n'être que préfiguration. Singulièrement, la figure, au sens pascalien, vient donc « avant » la réalité, comme première ébauche, esquisse et introduction, alors même que toute image se définit comme ontologiquement postérieure à la réalité qu'elle reproduit. En cela, la *Gestalt* du Christ s'inscrit dans un régime eschatologique et non ontologique : elle vient comme réalité ultérieure accomplissant les images antérieures. Si bien que la compréhension de soi vétérotestamentaire s'explique comme « un cheminement historique incompréhensible, qui se distingue des cheminements des autres peuples et se dirige vers un but temporel encore plus incompréhensible » (p. 635). Il y a donc, dans l'histoire d'Israël, un mouvement ascensionnel depuis le mythe qui est le type, jusqu'au Christ qui est l'antitype. La destinée d'Israël n'enfante, selon Balthasar, que des éléments disparates ou une série de figures qui ne fournit aucune *Gestalt*. L'Ancienne Alliance représente donc une « image en marche, qui demande à être continuée par la foi, mais rend possible que l'on s'arrête à l'image » (p. 636).

Le Christ ne peut donc être « figure » au même sens que Socrate ou Bouddha, Abraham ou Mahomet. Sur la croix, il devient même *Un-Gestalt*, antitype. Mais il faut se garder de confiner le Christ dans une croix défigurante, c'est-à-dire de lui donner une figure inintelligible et qui néglige la *doxa* du ressuscité. Plus encore, dans la mesure où la figure de révélation embrasse et contient toutes les autres – « dans sa figure définitive, il accueille toutes les figures de la création » (p. 689) –, exagérer l'originalité du christianisme, comme le fait le protestantisme, le contraindrait à fournir à lui seul toute la figure (p. 616). Or, si l'on associe le terme d'« esthétique » à la conception extrachrétienne ou païenne du monde, il ne reste pour la révélation que biblique que ce qui est inesthétique. L'esthétique théologique de Balthasar, qui s'insurge contre un tel raisonnement, renverse la perspective : il ne s'agit pas d'essayer de mesurer la figure de foi en la comparant aux autres figures, mais justement de mesurer toute figure à l'aune de la figure du Christ qui est, à elle seule, sa propre mesure. Seule la figure mesure la figure ; « Dieu n'est connu que par Dieu » (p. 180). La hiérarchie kierkegaardienne trouve ici une certaine cohérence : la figure de foi fait passer toute figure du stade esthétique au stade éthique. L'être eschatologique que le Christ porte avec lui apparaît différent en toute chose de l'existence de la première alliance, celle d'une foi qui attend et espère ; et celle-ci, simultanément, est autre chose que l'existence dans l'éon du péché. En face de l'esthétique des païens, l'existence d'Abraham peut être considérée comme éthique ; mais, en face de l'existence chrétienne, l'Ancienne alliance apparaît elle-même comme esthétique, c'est-à-dire comme τύπος de la Nouvelle. Partant, la figure du Christ comprend déjà toutes ces *figura* et les explicite. En tant qu'exégèse, sa figure dévoile ; mais, dans le même temps, elle juge et sauve toutes les figures, et échappe à toute représentation. Toute apologétique chrétienne, par conséquent, doit tenir compte de ces deux aspects esthétiques de la révélation, deux aspects qui se cristallisent dans la confrontation luthérienne de la gloire et de la croix.

## La gloire et la croix : doxologie

« Rapproche-toi de la Forme qui te donne forme. »  
Guillaume de Saint-Thierry, *De natura corpus et anima*, 721 B- 722 C.

*L'Esthétique théologique* et, avec elle, les volumes qui complètent la Trilogie, ne vaudrait guère la peine d'une lecture si Balthasar se limitait à penser après et avec Luther – et Barth. S'il est vrai que toute grande œuvre répond toujours à un oubli ou à une erreur, alors les sept volumes de *Gloire* sont la réponse balthasarienne à l'oubli le plus caractéristique, et le plus lourd de conséquences, de l'époque moderne, pour les sciences exactes comme pour la philosophie et la théologie – et, paradoxalement, pour l'esthétique –, à savoir l'oubli du beau. « Beauté, dernière aventure où l'esprit rationnel puisse se risquer, parce que la Beauté ne fait que ceindre, de son insaisissable éclat, la double constellation du vrai et du bien et leur réciprocity indissoluble ; beauté désintéressée, sans laquelle le monde ancien refusait de se concevoir, mais qui, insensiblement, a pris congé du monde intéressé d'aujourd'hui, pour l'abandonner à sa cupidité et à sa tristesse. Beauté que même la religion n'aime et ne choisit plus et qui pourtant, ôtée comme un masque de son visage, met à nu des traits qui menacent de devenir incompréhensible aux hommes » (p. 16). Notre époque, héritière des précédentes, est paradoxalement celle de l'esthétisme et de la disparition de l'esthétique en tant que science du beau, remplacée par l'esthétique subjectiviste kantienne. L'un – l'esthétisme – parce la beauté est devenue « une forme que l'on ne comprend plus comme étant identique à l'être, à l'esprit et à la liberté » (p. 20) ; l'autre parce que le monde que contemple le théologien est sans beauté, « même si les hommes, qui ne peuvent se passer de ce mot, l'ont constamment à la bouche et passent leur temps à le prostituer » ; et, s'il n'est pas dépourvu de beauté, « n'est plus capable de la voir, de compter avec elle » (p. 17).

Beauté : tel est le premier mot de la théologie balthasarienne puisque, lorsque l'Être divin apparaît à l'homme en la personne du Christ, avant même d'agir avec bonté – dramatique divine – ou de dévoiler sa vérité – théo-logique –, il suscite l'étonnement – le *thaumazein* aristotélicien –, et ceci pour une double raison : d'abord par le fait qu'une chose inconnue se montre sous une « figure parfaite et belle » ; ensuite parce que, par une telle manifestation, cette même chose est visible en se laissant voir<sup>28</sup>. Il est significatif que la beauté divine, rigoureusement distinguée de la beauté profane par Balthasar, soit l'exact synonyme, dans l'esthétique balthasarienne, de la gloire – *gloria*, *doxa* et *kabôd* dans la triple acception latine, grecque et hébraïque que Balthasar lui attribue – ; à tel point que, lorsque le théologien déclare que la théologie doit être doxologie<sup>29</sup>, on remplacerait volontiers « doxologie » par « esthétique » si le terme n'était trop chargé de préjugés, comme celui d'« expérience » (p. 219).

Sans brûler les étapes, on peut donc poser d'emblée la conception balthasarienne du beau comme manifestation de la gloire de Dieu dans le Fils, de son incarnation à sa résurrection en passant par la croix ; autrement dit, « gloire de ce qui est libre, plus profondément encore, de ce qui, en aimant, peut se prodiguer » (p. 446). En cela, Balthasar opère bien une rupture avec la distinction luthérienne, adossée à une certaine lecture de saint Paul, entre la gloire et la croix, rupture que cette nouvelle traduction d'« herrlichkeit » par « gloire » respecte davantage, encore que la première traduction française n'avait pas déplu au théologien. Certes, Balthasar poursuit – et résout – le dialogue ininterrompu, depuis Hegel et Barth, avec Luther. Il souscrit volontiers, en ce sens, à l'affirmation barthienne selon laquelle : « si l'on cherche la beauté du Christ dans une gloire qui ne serait pas celle du Crucifié, on la cherchera toujours en vain » (cité p. 53). Pour autant, le théologien de Lucerne se refuse à faire de la kénose de Dieu chez les synoptiques et la *doxa* paulinienne du ressuscité, selon ses mots, les « deux images juxtaposées, les volets complémentaires d'un

---

<sup>28</sup> *Épilogue, op. cit.*, p. 41.

<sup>29</sup> Voir H.U. von Balthasar, « De la théologie de Dieu à la théologie dans l'Église », *Communio*, t. 6, 1981, n° 5, p. 17.

dyptique » (p. 482). « L'abaissement de l'amour divin jusqu'à la croix, c'est déjà sa glorification. » La transfiguration du Christ, sur une montagne que la tradition appelle probablement à tort le Thabor, montre que « la figure de l'abaissement du Fils de l'homme est fonction de sa figure de gloire » (p. 680). Partant, Balthasar ne craint pas d'affirmer que « ce qu'il y a de plus glorieux dans la gloire de Dieu », c'est justement « la disposition se manifestant dans l'abaissement du Christ » (p. 680). « [L]'abaissement lui-même est déjà essentiellement glorification du Père et, par suite, aussi du Fils lui-même [...]. [L]'attitude d'humilité de Jésus prouve qu'il ne se glorifie pas lui-même, mais qu'un autre se glorifie par la puissance qui s'exprime dans sa parole et ses œuvres. » (p. 622)

En faisant de l'humiliation du Fils sur la croix le lieu par excellence de la rencontre entre Dieu et l'humanité encore pécheresse et bientôt rachetée ; en faisant de la croix, terme et sommet de la mission du Fils, l'occultation « économique » de la gloire dans l'abandon du Fils ; c'est-à-dire, en bref, en composant sa « christologie du Samedi saint », Balthasar ne manque pas de rappeler combien l'incarnation, acte volontaire d'abaissement du Fils, et plus encore la crucifixion, témoignent de l'obéissance du Fils à l'égard du Père. Sur la croix s'achève le sacrifice du Fils qui, en se faisant homme, renonce à la possession de sa gloire, la dépose auprès du Père et s'intègre à l'humanité pécheresse au point de se ranger du côté des hommes devenus étrangers à Dieu. Quiconque lève les yeux vers le crucifié – « Ὁψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν », dit l'Écriture (Jn 19.37) –, aperçoit la souffrance du Christ et, à travers cette souffrance, la laideur de son péché et la beauté de l'amour du Fils pour le Père, du Père pour le Fils, et de Dieu pour l'homme. Par là, Balthasar rompt donc – comme Barth avant lui – avec la distinction faite par Luther entre une *theologia crucis*, théologie de la miséricorde divine sous la « figure étrangère » de la justice impitoyable – la seule acceptable pour le siècle exagérément augustinien de Luther –, et une *theologia gloriae*, prématurément assimilée à la théologie du siècle précédent, scolastique, ou suivant, baroque (p. 55) ; avec, en parallèle de cette confrontation réductrice de deux approches du mystère chrétien, celle entre l'analogie de l'événement et de l'acte, et l'analogie statique de l'être (p. 56).

Jamais Balthasar ne succombe à la méprise luthérienne ; jamais il ne cherche à choisir (αἵρεσις) entre *crux* et *gloria*, et ceci avec d'autant plus de raison que, tandis que la croix tend vers le paradoxe insoluble du *simul (justus et peccator)* protestant, la gloire donne pleine satisfaction à l'attente judaïque d'un Messie glorieux, risque que le Christ déjoue toujours<sup>30</sup>. Il n'y a guère que dans l'économie trinitaire que cette distinction – qui n'est pas séparation – acquiert une signification. Or la doctrine trinitaire de Balthasar ne sera précisée que dans la *Théodramatique* et la *Théologique* : avant toute chose – selon un temps non chronologique mais dialectique –, Dieu apparaît, c'est-à-dire se glorifie. Étymologiquement, étude que ne mène pas Balthasar dans *Gloire I*, la *doxa* comme gloire concorde en tous points avec la *doxa* comme apparition (τὰ δοκοῦντα), et parfois hélas, dans le sens péjoratif que lui donne Balthasar, comme apparence<sup>31</sup>. La première identité légitime le recours à la phénoménologie dans la formulation de la doxologie balthasarienne et, partant, de sa théologie ; la seconde, qui est davantage proximité qu'identité, menace à chaque instant de phagocyter la réflexion de Balthasar et justifie les réticences des théologiens, non seulement exige de partir du donné révélé tel qu'il se révèle – puisque rien ne ressemble plus à un phénomène qu'un autre phénomène –, mais aussi de fonder, à partir de la perception de ce donné, une esthétique qui en saisisse toute la beauté.

Que Dieu se dévoile et prenne figure humaine en la personne du Fils, que le Dieu par essence « invisible » (Jn 1.18) et « inaccessible » (1Tm 6.16) vienne lui-même, et non par des intermédiaires, dans la visibilité du créé, que le Dieu sans figure prenne figure dans le monde et

---

<sup>30</sup> Voir les pages admirables de *Gloire I, op. cit.*, (pp. 523-528) sur le sujet. « Jésus doit pour ainsi dire déployer sa réalité et sa gloire de Messie en éludant constamment la notion judaïque du Messie, jusqu'à ce que toute méprise soit devenue impossible » (p. 525).

<sup>31</sup> « Une apparition peut être belle, même séparée de cette profondeur, en faisant croire qu'elle est celle profondeur elle-même : elle n'est plus alors qu'une apparence », *Épilogue, op. cit.*, p. 42.

dans l'histoire, « figure choisie et revêtue par lui, dans laquelle il peut être rencontré et éprouvé par l'homme tout entier » (p. 302) : voilà ce qui, à l'évidence, fait l'originalité du mystère chrétien – et, par là-même, son scandale pour les uns, sa folie pour les autres –, originalité par rapport au monde « extrachrétien », comme l'appelle Balthasar : celui des Gentils comme celui des Juifs. Dieu, celui que personne n'a jamais vu – Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε (Jn 1.18) – s'est fait connaître : le Fils sert aux hommes d'exégèse (ἐξηγήσατο) du Père. Il donne figure au Père dans une « glorification laudative » (p. 620). La relation intratrinitaire du Père et du Fils, selon laquelle le Père est fond et le Fils manifestation, le Père contenu (*Gehalt*) et le Fils figure (*Gestalt*), n'apparaît pas immédiatement dans l'*Esthétique théologique*. Le recours à la notion de *Gestalt* est justifié par Balthasar en tant qu'essence et raison d'être de la beauté, comme *forma* l'est de *formosus* et *species* de *speciosus* (p. 18). Dieu apparaît à Abraham, Moïse, Isaïe et finalement en Jésus-Christ ; et, dans cette dernière apparition, s'offre à la vue de l'homme comme une figure à percevoir, « figure voulue et fondée par le Christ, dans laquelle l'extérieur exprime et reflète, d'une manière digne de foi pour le monde, un intérieur, tandis que celui-ci, par la manifestation extérieure, est prouvé et justifié dans sa vérité, et rendu digne d'amour dans sa beauté rayonnante » (p. 26). Ainsi la figure est-elle induite par la gloire de la révélation divine, et inversement ; et cette « figure de la révélation divine dans l'histoire du salut » (p. 27) a comme principe et comme fin le Christ. Si la « condescendance de Dieu » dans la kénose rend possible une « expérience » de ce même Dieu – avec, répétons-le, tous les risques que comporte le recours à cette expression –, elle manifeste toujours déjà sa gloire et saisit l'homme qui croit saisir<sup>32</sup> en se révélant à lui comme beauté absolue, « figure des figures » (p. 170).

Pourtant, il nous faut encore justifier ce recours à l'esthétique qui fait l'originalité de la théologie balthasarienne. Faire de la beauté divine le lieu d'une épiphanie par laquelle Dieu rencontre l'homme et, partant, le lieu théologique où l'intelligence humaine peut recevoir la révélation, c'est-à-dire « voir la figure », nécessite donc, pour le théologien, de partir d'un « regard tout à fait naïf sur ce qui est beau », sans « préjuger quoi que ce soit, ni philosophiquement, ni théologiquement » (p. 116). Ainsi Balthasar fonde-t-il très naturellement sa recherche sur un extrait de la préface de la Nativité, c'est-à-dire un texte ni philosophique ni théologique, dont nous ne reproduisons que la traduction : « Car par le mystère de l'incarnation du Verbe (*incarnati Verbi mysterium*) un nouveau rayon de votre splendeur a brillé aux yeux de notre âme (*nova mentis nostrae oculis*) afin que, connaissant Dieu sous une forme visible (*visibiliter Deum cognoscimus*), nous soyons ravis (*rapiamur*) par Lui en l'amour des choses invisibles (*in invisibilium amorem*) » (p. 118). Lors du premier moment où la figure se donne à voir, notre esprit, touché par Dieu d'une lumière nouvelle, peut voir Dieu, « médiatisé » par la figure sacramentelle mystérieuse du Verbe incarné ; lors du second, il jouit de cette vision, qui provoque en lui transport et ravissement (p. 119). Le mystère chrétien réside donc, avant toute chose, dans l'accueil d'une vérité qui s'offre à l'homme, perception particulière qui exige une lumière nouvelle qui éclaire et jaillit à la fois de la figure, rend possible la vision et l'objet de la vision. Tout repose en ceci que « l'homme n'est pas interpellé seulement d'une manière mystérieuse et qu'il n'est pas réclamé de lui d'accepter dans une foi nue et aveugle, mais que quelque chose lui est « présenté » par Dieu, et présenté de telle manière que l'homme peut le voir, le comprendre, se l'approprier et en vivre humainement » (p. 119). Ce premier geste de Dieu vers l'homme, cependant, n'est jamais une expérience seulement passive, mais réalisée par l'être entier qui, saisit par cette vision, se détourne de lui-même pour se tourner vers le Dieu invisible (p. 120).

De cette simple exégèse d'une expression liturgique, il résulte donc que, de même que nul ne peut « atteindre le Dieu vivant autrement que par son Fils incarné », de même on ne peut jamais « parler

---

<sup>32</sup> On songe, dans un autre registre, à une page sublime de cette grande méditation christologique qu'est *Le Cœur du monde* de Balthasar : « Tu tentes de le saisir, lui, l'inconnu, dans les mailles de ta connaissance – et tu es toi-même pris dans l'inextricable filet de sa puissance. Tu voudrais comprendre – mais tu es toi-même compris. Tu voudrais subjugué, et tu es depuis longtemps subjugué. Tu projettes de chercher – et tu es de tout temps trouvé » (*Le Cœur du monde*, Éd. Saint-Paul, 1997, Trad. Robert Givord, p. 30).

de la beauté de Dieu en faisant abstraction de sa figure et de son apparition dans l'histoire du salut » (p. 123). En condamnant la première voie, Balthasar écarte la gnose hérétique, qui tend à la connaissance du Père sans passer par le Fils, aussi bien que la foi paresseuse des simples croyants dans l'Église, qui croient pouvoir se contenter du kérygme du Fils. Conformément à la doctrine des Pères, notamment de Clément d'Alexandrie, *pistis* et *gnosis* sont réconciliés dans la figure du Christ, puisque la foi est le fondement, la *gnosis* ce qui est bâti par-dessus (p. 136) : « Pas de *gnosis* sans *pistis*, comme pas de *pistis* sans *gnosis*, car le Père lui non plus n'est pas sans le Fils »<sup>33</sup>. La « troisième voie » balthasarienne, et authentiquement chrétienne, se situe bel et bien entre « le Scylla de l'extrinsécisme » et « le Charybde de l'immanentisme ». Elle est une « foi qui, évitant la « foi du charbonnier » propre aux simples (*haplousteroi*) comme la prétention gnostique des savants (*gnostikoi*), percevrait dans une évidence authentique la lumière qui jaillit de la révélation, sans pouvoir pour autant se réduire aux mesures et aux lois de l'homme percevant »<sup>34</sup>. Le privilège donné par Balthasar à une théologie christocentrique et inchoative, contre toute approche transcendantale où l'Idée de l'Homme-Dieu pourrait être préformée<sup>35</sup>, selon une transposition plus ou moins aboutie de l'innéisme des idées cartésiennes, le contraint à rejeter tout anthropocentrisme ou humanisme chrétien qui ferait de l'homme la mesure de Dieu, dans l'orthodoxie protestante comme dans sa réforme libérale<sup>36</sup>.

Si Balthasar contentait jusque-là la théologie catholique dans son modèle néoscolastique, il fait montre d'une originalité plus grande en interdisant la seconde voie, à savoir, pour le dire brièvement, toute approche de la révélation qui négligerait par trop sa dimension phénoménale et esthétique. Ici se joue, sans doute, le cœur de la pensée balthasarienne ; ici seulement sa pertinence et sa difficulté nous apparaissent réellement. L'ambition de Balthasar, nous l'avons dit, n'est jamais que de rendre le christianisme (à nouveau) crédible, digne de foi. En termes balthasariens, il s'agit de rendre la figure de foi intelligible, visible ; convertir le regard, le tourner vers cette figure. Face à la révélation chrétienne, parole de Dieu devenue chair en Jésus-Christ, Dieu et homme, une affirmation s'impose sans réserve : « une figure est ici placée devant le regard de l'homme » (p. 152). Qu'importe, pour le moment, le caractère caché de Dieu, son déguisement (Luther), son « incognito » (Kierkegaard) dans le Christ : la première certitude balthasarienne est que cette figure est authentique, « déchiffrable », et pas seulement un signe ou une accumulation de signes. Le risque est donc de manquer cette figure, soit en la contournant pour se rendre sans médiation au Père – c'était notre première voie – ; soit en la regardant sans la recevoir – tel est le cas du peuple juif qui, de même que les ténèbres n'ont pas reçu la lumière, n'a pas accueilli (οὐ παρέλαβον) le Christ et, *a fortiori*, ne l'a pas connu non plus (οὐκ ἔγνω) – ; soit, encore, en la fragmentant comme le fait la méthode historico-critique qui distingue une figure historique d'une figure de foi ; soit, enfin, en la figeant et lui retirant toute dynamique – comme le ferait une approche trop dogmatique du mystère –, dynamique propre, pourtant, à la descente de Dieu dans la chair.

Puisque la foi chrétienne dépend fondamentalement de l'aptitude à reconnaître en croyant – la foi rapide de Marie-Madeleine – ou croire en reconnaissant – le long doute de Thomas – que Jésus est Fils de Dieu, autrement dit à « apercevoir la figure de Jésus et, la voyant, (...) être en même temps subjugué par ce qui est inconcevablement plus grand » (p. 200), alors il devient possible, voire nécessaire, de rebaptiser la théologie fondamentale comme une « question sur le fait de voir la figure » (p. 173). Cette « troisième voie » est indivisible. « Car ou bien la figure de la révélation chrétienne est lue et comprise dans sa totalité comme la glorification de l'amour absolu par lui-même, ou bien elle n'est pas aperçue du tout »<sup>37</sup>, peut dès lors affirmer Balthasar, conquis par l'identité johannique entre Dieu et *agapè* – « ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν » (1Jn 4.8). Croire, en régime

<sup>33</sup> Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 1, 3 ; 1, 326, 8s, cité par Balthasar (p. 136).

<sup>34</sup> *L'amour seul est digne de foi*, op. cit., p. 39.

<sup>35</sup> Tel est le motif du différend entre H.U. von Balthasar et Karl Rahner. Voir l'ouvrage de référence à ce sujet : Vincent Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Cerf, Cogitatio Fidei, 1995.

<sup>36</sup> Voir *Ibid*, pp. 115-116.

<sup>37</sup> *L'amour seul est digne de foi*, op. cit., p. 46.

balthasarien, c'est d'abord « se tenir devant la face de Dieu qui le regarde, qu'on le voie ou non » (p. 331), puisque, avant de le voir, l'homme est vu par Dieu – « nous l'aimons, parce qu'il nous a aimés le premier (πρῶτος) » (1Jn 4.19) – ; c'est ensuite et aussi voir la figure telle qu'elle se donne elle-même, l'appréhender et la recevoir comme « la manifestation d'une profondeur divine dépassant toute nature du monde » (p. 153).

La méthode de la théologie balthasarienne se dessine alors, avec comme exigence première que cette théologie épouse, dans le ton comme dans la forme, le rythme de l'économie divine. Question de « voir la figure », la théologie fondamentale repose donc, avant toute conceptualisation et abstraction déductives, sur un problème de perception, de réception, de vision – en un mot : d'esthétique. L'intuition de Balthasar trouve son origine dans le prologue de la première épître johannique : dès le commencement, nous avons « entendu » (ἐώρακαμεν), « vu de nos yeux » (ἐώρακαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς), « contemplé » (ἐθεασάμεθα), « touché de nos mains » (χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν) le Verbe de vie. D'emblée, la vue acquiert le rôle premier – témoignage oculaire des apôtres<sup>38</sup> – : « ἐώρακαμεν » à trois reprises (1Jn 1.1, 1.2, 1.3). D'emblée aussi, il est question d'une manifestation : « ἐφανερώθη » à deux reprises (1Jn 1.2, 1.3). Avec saint Jean, Balthasar n'hésite pas à faire de l'apologétique ou de la théologie fondamentale un « problème esthétique » et à lui attribuer comme objet premier la perception. Avoir méconnu ce fait explique l'étiollement de « cette branche de la théologie dans les cent dernières années » (p. 173). Méconnue, la perception de la figure l'est autant par négligence que par crainte : « Quel mot : perception ! Et qu'en a fait la philosophie : le contraire de ce qu'il dit » (p. 22).

Que dit l'αἴσθησις ? Ou plutôt : que dire du mystère chrétien, à l'aune de l'αἴσθησις ? Balthasar sait emprunter là un concept philosophique connu, et par là-même éculé ; il ne souhaite en aucun cas comprendre l'esthétique en un sens moderne, dévalué ou minimisé. Partant de la théologie johannique, il constate, d'une part, que la gloire apparaît « dans la chair », dans une « figure finie, unique, absolument privilégiée » sans qu'on puisse la « dissoudre en quelque manière » ; d'autre part, que, « dans cette figure, c'est l'être absolu lui-même qui apparaît » (p. 233). De sorte que l'expérience chrétienne se présente avant tout comme une expérience esthétique : celle de contempler l'épiphanie du mystère de l'être dans cette figure individuelle » (p. 234), sans essayer, d'une quelconque façon, de dépasser cette figure pour parvenir au savoir absolu, comme l'a fait Hegel (p. 235), et sans la défigurer non plus en lui appliquant des catégories *a priori* qui la réduiraient. Recevoir la figure de révélation telle qu'elle se donne, c'est-à-dire laisser l'objet contemplé imposer ses conditions au sujet qui contemple : voilà une gageure de facture kantienne, et pourtant le renversement exact du renversement kantien. Jamais la « condition subjective de la possibilité d'être perçu » ne doit intervenir dans la « constitution de l'évidence objective de l'objet », ni la conditionner et donc la remplacer : « toute forme de kantisme, si existentielle soit-elle, dans la théologie ne peut que fausser le phénomène et le manquer [...]. Car le Christ, s'il est tel qu'il se donne, ne dépend d'aucune condition subjective qui pourrait l'empêcher de se rendre sans cesse compréhensible aux hommes, ou inversement de conditions qui offriraient sans sa grâce les préconditions suffisantes pour le percevoir et le comprendre. Au fond, la pré-compréhension n'est pas une chose que le sujet fournit comme contribution à la contribution chrétienne ; elle est nécessairement donnée par le fait tout simple et objectif que Dieu se fait homme et qu'à ce titre il correspond aux formes générales de pensée et d'existence humaines » (p. 471).

Ce faisant, on atteint le cœur de la doctrine balthasarienne de la double évidence subjective et objective de la figure. Les deux grandes audaces de la pensée de Balthasar, s'il fallait n'en retenir que deux, résident en ceci que, *primo*, la substitution qu'il opère entre la théologie fondamentale et

---

<sup>38</sup> Dans des pages décisives sur « l'expérience archétypique » de foi (p. 302), Balthasar montre combien il serait faux d'imaginer que les apôtres, pour croire, avaient encore la possibilité de voir, tandis que nous n'aurions que la simple foi sans voir. « Au contraire, par la communication que les témoins oculaires nous font de leur expérience archétypique (relative et dépendante), nous imitons à notre degré la structure totale de leur expérience du Christ (et en elle de leur expérience de Dieu avec le Christ) » (p. 307).

la perception de l'évidence subjective, introduite avant l'évidence objective (!), menace toujours de réduire le fait chrétien à un subjectivisme plat ou un fidéisme inintelligible ; *secondo*, que l'esthétique théologique qu'il formule risque à chaque instant de se muer en théologie esthétique – cette tension sera étudiée plus loin. Telle est bien, en deux temps, l'approche balthasarienne déjà esquissée de la révélation : « doctrine de l'aperception », d'abord, nouvelle théologie fondamentale où l'esthétique est comprise au sens kantien comme perception d'une figure qui se révèle ; « doctrine du ravissement », ensuite, nouvelle théologie dogmatique où l'esthétique devient la « doctrine de l'incarnation de la gloire de Dieu et de l'élévation de l'homme appelé à y participer » (p. 124). Pour le dire simplement, Balthasar suit le rythme de la figure de révélation qui se donne à un être, corps et âme, c'est-à-dire à une subjectivité disposée à la recevoir, mais qui demeure incompréhensible si elle n'est pas éclairée à partir d'une unité présente dans la révélation objective, qui la convoque et la détermine (p. 439). Il n'existe pas, en régime balthasarien, de faits bruts qu'on pourrait constater comme n'importe quel fait positif sans être saisi, à la fois objectivement et subjectivement, ni prendre part. L'esprit humain en quête de vérité chrétienne se trouve toujours déjà « sous le rayonnement de la lumière divine qui, objectivement, rend visible et, subjectivement, éclaire et illumine l'esprit en recherche [...] » (p. 124). Cette foi, de l'évidence subjective, croît et continue à grandir dans la dogmatique, en tant que *fides quaerens intellectum*, afin que l'évidence perçue dans la lumière de grâce continue à se développer conformément à ses propres lois (p. 125). La figure de révélation a accouché elle-même de sa propre exégèse ; ou, plus exactement, elle fournit, au moment même où elle apparaît, la *lumen fidei* qui permet de la voir. Seule la figure mesure la figure : tel Bach laissant la fugue se déployer elle-même, de l'exposition première jusqu'à la résolution finale, mais toujours en mesure de reconnaître la vérité et la beauté de la musique à l'aune de la présence du même thème – thème toujours caché, déguisé en son contraire, « *absconditas Dei sub contrario* » (p. 44) –, tel est Balthasar lorsqu'il accompagne le mouvement de la révélation divine qui, toujours, se donne comme figure et comme intelligence de la figure (*intellectus fidei*). Dans les deux cas, le geste de l'artiste et celui du théologien se calquent sur celui du Dieu qui se dévoile : essence, richesse et insuffisance peut-être de l'analogie esthétique dont nous percevons maintenant toute la nécessité. « Assurément déchiffrer cette figure est un acte aussi unique que cette figure elle-même » (p. 436).

### À propos de l'*analogia pulchri* : esthétique

« ... et leur réponse, leur beauté. »  
*et responsio eorum species eorum*  
 Saint Augustin, *Confessions*, X, 6.

Nous voici parvenus au bord de l'esthétique théologique, tandis que nous cherchions à dire quelque chose du mystère chrétien ; non pas au bord d'un gouffre kierkegaardien que seul un saut de la foi permettrait, ou ne permettrait pas, de franchir, mais au bord du fleuve où Pierre a marché sur l'eau, à la suite du Christ, et où il a aussi, en doutant, manqué de se noyer. L'entreprise, assurément, présente de nombreux risques. L'intuition balthasarienne tient en ceci que, malgré l'interdiction vététotestamentaire des images et la querelle byzantine des icônes, malgré la tendance de la théologie platonisante à remplacer l'allégorie (dire autrement) par le symbole (signe vrai), malgré, enfin, la critique luthérienne d'une défiguration progressive du fait chrétien et sa destruction des « salles dorées du mythe » au profit d'une « tente misérable » (p. 66) ; malgré, en somme, l'épée de Damoclès qui menace toujours celui qui a recours à l'humain pour comprendre le divin, au devenir pour comprendre l'être, le chrétien pense toujours à partir de l'incarnation, donc de la révélation glorieuse de Dieu dans la figure, unique et indépassable, du Christ. Ce dernier « est ce qu'il exprime, à savoir Dieu, mais il n'est pas celui qu'il exprime, à savoir le Père. Paradoxe incomparable, source première de l'esthétique chrétienne, partant de toute esthétique ! » (p. 27). Puisque Dieu précède l'homme en toute chose, la beauté divine aussi précède la beauté mondaine ; et, partant, l'esthétique profane tire sa raison d'être de l'esthétique chrétienne – il n'y a pas de

profane, il n'y a que du *profané*. À ce titre, la première gagne infiniment à connaître la seconde. Mieux, l'esthétique peut aider le mystère chrétien à mieux se comprendre lui-même et se laisser contempler, et ceci pour deux raisons. D'abord, historiquement, en tant que le déclin esthétique de la théologie, c'est-à-dire la disparition du beau dans lequel les Pères avaient vu un transcendantal à part entière et que les yeux, avec le temps, sont devenus incapables de voir, témoigne d'une incompréhension et d'un appauvrissement du mystère pour différents motifs. Ensuite, théologiquement, comme analogie « entre l'action formatrice de Dieu et les énergies formatrices de la nature féconde et de l'homme » (p. 34), avec tous les périls que cette analogie comporte.

La première trouve son origine dans la seconde : la disparition du beau comme transcendantal, de la gloire comme manifestation divine et, avec cette double disparition, de l'ἁγιωσύνη comme premier lieu où la figure est reçue, proviennent toutes d'un refus originaire de ce même beau. Sur ce point, Balthasar engage un dialogue avec Luther d'autant plus fécond qu'il comprend à la fois les sources paulinienne et patristique de la position protestante et ses résurgences modernes, depuis Kant et Hegel, jusqu'à Bultmann. Pour l'avocat augustinien de la libre souveraineté du Dieu créateur qu'est Luther, le geste par lequel ce Dieu prend la décision insondable de créer le monde et, plus inexplicable encore, le geste du « Dieu sauveur et rédempteur se tournant, par sa grâce, vers le pécheur qui s'est détourné de lui » (p. 44), n'ont rien que d'incompréhensibles. « Toute forme que l'homme façonne à partir de la révélation pour la comprendre en la surplombant – et c'est pourtant ce que suppose le beau – doit disparaître dans le « paradoxe », dans l'ensevelissement de tout le divin sous son contraire (*sub contraria specie*) » (p. 45). D'où la lutte de Luther contre la « courtisane Raison » et contre toute « édulcoration esthétique ». D'où, aussi, la désesthétisation radicale de la théologie, l'opposition à toutes les formes d'expression et d'extériorisation de la religion au profit d'une pure « intériorité » de la foi. Vidée d'esthétique, la théologie (protestante) abandonne une bonne part de ce qu'elle est, sinon la meilleure part (p. 116). Essentiellement actualiste, donc « anticontemplatif », le luthéranisme évacue donc la contemplation hors de l'acte de foi, et fait de ce dernier un problème d'ordre exclusivement subjectif – paradoxe (p. 46) d'une désesthétisation, conçue comme rejet de toute figuration ou glose postérieure à l'événement premier, mariée à une esthétisation, entendue ici comme appropriation profondément surnaturelle du mystère.

Derrière le rejet de l'approche esthétique de la foi par Luther tel que Balthasar le lit, on entrevoit la question fondamentale qui se pose au christianisme naissant, et notamment au concile de Jérusalem (v. 48), concernant l'identité propre à la vérité chrétienne et qui la distingue à la fois du monde païen et de celui de l'Ancienne alliance. Balthasar sait mieux que quiconque que « la grande époque du beau, c'est la Grèce et en tout cas le monde préchrétien, extrabiblique » (p. 65) et souhaite donc, moins que tout le monde, rejouer le « tête-à-tête terrible et mortel du Christ et d'Apollon (ou Dionysos) » (p. 64). Aussi profonde que soit la rupture du monde chrétien avec le monde ancien ou extrachrétien, l'histoire chrétienne et, à l'échelle du sujet, l'existence du chrétien témoignent de l'emprise grandissante des vieilles idoles païennes et néo-païennes, crucifiées avec le Fils comme des impiétés, pour ce qui est de l'*historia* ; de l'emprise grandissante des sens charnels du vieil Adam, identiquement crucifiés avec le Fils et ramenés à la vie comme « sens spirituels » (p. 373), pour ce qui est de l'*existentia*. En cela, bien-sûr, la répugnance luthérienne est justifiée, d'autant que les Renaissants et la Contre-Réforme ont, dans leur habilitation ou réhabilitation de la figure chrétienne, grossi les traits à un degré presque anti-chrétien, du moins exagérément païen. De même, Pascal ne pardonnera pas au peuple juif d'avoir vieilli dans des « erreurs charnelles » (Laf. 270, Sel. 301) à cause desquelles, aveugle, il n'a pas vu la figure de révélation en Jésus-Christ et a exigé de nouveaux signes – alors même que la figure de révélation avait, depuis longtemps, comblé et dépassé toute requête (p. 191). Cependant, le protestantisme se fourvoie lorsqu'il déduit de cette réalité de foi la non-conformité de la contemplation vétérotestamentaire avec l'*exaiphnès* – l'événement-éclair – de l'incarnation et élimine du canon des Écritures, pour cette mauvaise raison, tous les livres saints proprement esthétiques, voire soupçonne d'inauthenticité la contemplation

paulinienne des épîtres de la captivité (p. 55). La théologie balthasarienne, au contraire, telle la conscience encore émerveillée par la rencontre de l'autre<sup>39</sup> – le « tout-autre » du premier Barth, voire le « non-autre » (*non aliud*) de Nicolas de Cuse –, accueille la révélation scripturaire ou christique, sans préjuger de sa valeur, comme *ars divina*, « art » divin qui n'est pas seulement une métaphore, mais « l'archétype insurpassable de toute beauté du monde et de l'homme » (p. 67).

La position protestante et sa préhistoire exposées, on comprend mieux à la fois l'origine du malaise<sup>40</sup> dont souffrent aussi bien la *gnosis* que la *pistis* chrétiennes, et la nécessité d'y remédier, quitte à enfreindre l'interdit luthérien. Un tel interdit est à l'esthétique ce que l'interdit parménidien est à l'ontologie : un dilemme insoluble – parce que mal posé –, entre croire en vertu d'une certitude rationnelle et d'un ravissement esthétique, d'une part – mais alors, on ne croit pas en vertu de l'autorité divine et notre foi n'est pas chrétienne – ; ou, pour fournir une telle foi, renoncer à la certitude rationnelle et à la beauté formelle, et croire en vertu d'une simple probabilité et intériorité – mais alors la foi n'est ni raisonnable ni heureuse (p. 173). Formulée par Balthasar à propos de la figure historique, cette fausse alternative peut aussi bien être posée, comme nous l'avons fait, à propos de la figure esthétique – expression tautologique –, puisque la « courtisane raison » de Luther apparaît autant historique qu'esthétique. On comprend mieux, disions-nous, le malaise qui frappe la « théologie vidée d'esthétique » et auquel idéalisme et romantisme (allemands) ont tenté, sans véritable succès, de répondre. Au contraire, la position romantique – la poétique du christianisme de Chateaubriand, par exemple, est traitée dans l'impressionnante doxographie introductive de *Gloire I* –, en isolant l'aspect esthétique, a plongé aussi bien l'esthétique que la théologie dans l'embarras : la première puisqu'elle est menacée d'esthétisme et court toujours le risque que le beau devienne une « divinisation démoniaque de la créature par elle-même » (p. 58), ce qui, cette fois-ci, la rendrait définitivement irréconciliable avec la figure chrétienne ; la seconde puisque la beauté de la théologie est niée et, par là, « la plus belle des sciences » (saint Anselme) cesse non seulement d'être belle, mais aussi d'être vraie.

Si la foi chrétienne consiste justement en la sortie du stade esthétique kierkegaardien vers un stade éthique, c'est-à-dire la crucifixion du monde ancien et de sa beauté profane, elle ne requiert en aucun cas, selon Balthasar, le passage au troisième stade identifié par Kierkegaard, à savoir un stade religieux. Rien n'est moins fidèle à la révélation chrétienne que cette sorte de seconde condamnation, après celle du vieil Adam, de l'homme chrétien, avec pour motif d'abolir toutes les lois, même celle de la figure. Balthasar refuse catégoriquement cette répétition proprement luthérienne de la kénose : dépouiller le mystère, sa liturgie et son église, comme si le Christ ne s'était pas suffisamment dépouillé en partageant la condition d'homme. La croix n'abolit rien, elle accomplit<sup>41</sup> (Mt 5.17) ; la figure ne se contente pas de juger, elle sauve (p. 492). Si bien que le théologien s'engage à mesurer la révélation divine, de l'incarnation à la résurrection, à l'aune de la lumière qui jaillit de la figure et de sa loi, « quelle que soit la manière dont cette loi de la figure se distingue de celle de la beauté immanente au monde – et elle s'en distinguera de multiples façons » (p. 34).

---

<sup>39</sup> Sur ce thème, il conviendrait d'approfondir l'influence de l'œuvre de Martin Buber sur la pensée de Balthasar, et notamment l'importance de son *Je et Tu (Ich und Du)*, paru en 1923. Notons que la maison *Johannes Verlag* a récemment édité un ouvrage de Balthasar encore inédit en français et qui porte sur Buber : *Dialogue solitaire. Martin Buber et le christianisme*, Trad. Noémie Monico, 2021. Dans le présent volume, des thèmes bubériens sont abordés dans II. L'évidence subjective, B. L'expérience de foi, b) L'esprit et les sens, p. 383 sq.

<sup>40</sup> Admirable connaisseur et traducteur, on le sait, de la littérature française, et notamment catholique, Balthasar a lu, dans la réaction de Léon Bloy « contre le catholicisme esthétique de Barbey d'Aurevilly et de Huysmans » et sa volonté de faire « exploser les crudités d'un style visant à bas les masques » (p. 48), un des nombreux signes de ce malaise chrétien. Ailleurs, il reconnaît à Bloy le geste kierkegaardien « qui indique le paradoxe de la croix », tant l'auteur du *Désespéré* témoigne du même « double refus à la fois de l'objectivisme pharisaïque de l'orthodoxie satisfaite et subjectivisme pharisaïque de la sainteté (Huysmans) » (*L'amour seul est digne de foi, op.cit.*, p. 37).

<sup>41</sup> « [...] Dieu dans sa révélation ne détruit pas la figure du monde en la dépassant, mais l'assume et la parfait [...] » (pp. 304-305).

À rebours de cette incapacité à voir la figure dans sa totalité et telle qu'elle se révèle, Balthasar entend, à partir de l'axiome selon lequel « le beau apporte avec lui une évidence qui s'impose immédiatement » (p. 35), reconsidérer le troisième transcendantal à l'aune du mystère chrétien. Ici intervient la question de l'analogie qui, pas plus que celle d'Erich Przywara, n'est envisagée comme statique, mais bien comme *analogia* mouvante, qui accentue tantôt le pôle de la dissemblance, tantôt celui de la ressemblance, au profit du *Deus tanquam ignotus*. Dans sa volonté de manifester l'élément chrétien comme le « plus grand » – le *Deus semper major* de Przywara –, jamais atteignable en tant que parole humaine de Dieu pour le monde, en un mot le *id quo majus cogitari nequit* de saint Anselme ; dans cette volonté, Balthasar décline l'analogie concrète de l'Être en une analogie esthétique. Ici, il nous faut, comme Balthasar lui-même, procéder avec méthode.

Certes, Balthasar reconnaît à Barth le mérite d'avoir, dans une première tentative audacieuse, tracé les contours d'une esthétique authentiquement théologique. Il sait cependant que cette tentative était vouée à l'échec au sein de la théologie protestante, tant il aurait fallu « restreindre assez l'actualisme pour laisser place, à côté de lui, à un concept d'une forme objective authentique » (p. 53). Inconcevable dans le cadre protestant et barthien, une telle entreprise n'est pas moins périlleuse dans le cadre chrétien de manière générale. Toujours, le risque de soumettre ou de subordonner la révélation de Dieu dans sa figure propre à certaines lois humaines guette le théologien qui recourt à l'analogie. Pire, l'« application frauduleuse et édulcorante » (p. 35) de catégories esthétiques préétablies, « au lieu de respecter la supériorité qui se manifeste assez clairement dans l'œuvre de Dieu » (p. 34), menace davantage l'esthétique que la métaphysique ou l'éthique, tant l'esthétique profane apparaît plus captivante et exigeante que la métaphysique ou l'éthique profanes, toujours plus susceptibles d'être mises en question. D'autant que, avant Balthasar, l'idéalisme allemand avait déjà entrepris un tel projet – similaire sur le fond, fort différent dans la forme –, en cherchant à restituer à la religion chrétienne, avec un vêtement neuf, l'attrait et l'actualité dont l'avait dépouillé l'iconoclasme luthérien et calviniste en la confinant dans une intériorité purement piétiste.

Hélas, le chrétien sent que la nature s'est éloignée de son origine et que, pour cette raison, la parole de Dieu ne se fait plus entendre en tous les êtres, et « le voile qui recouvre la face de Dieu dissimule aussi la splendeur de la nature » (p. 78). Ce que l'on appelle sommairement esthétique est donc, au même titre que la raison (du siècle des Lumières), atteint par la vanité et l'irréalité du péché originel. Il revient à Luther d'avoir, sinon sondé le premier et seul cette plaie profonde, du moins rappelé son existence ; mais Luther est aussi coupable d'avoir réduit la rédemption dans sa totalité – par la foi et par les œuvres – et négligé la gloire divine, et l'hommage humain rendu à cette gloire. En cela, Balthasar déjoue la suspicion protestante et lui révèle même son inanité, en ruinant la distinction entre une figure phénoménale qui serait purement extérieure et une lumière sans figure, réservée à l'intériorité existentielle. Le mystère du christianisme, selon Balthasar, réside en ceci que « la figure, étant posée et ratifiée par Dieu, n'est pas en opposition avec la lumière infinie et que, bien qu'elle doive mourir comme figure finie et terrestre de même que tout ce qui est beau sur terre, elle ne s'évapore cependant pas en une réalité sans figure, laissant derrière elle une nostalgie tragique infinie, mais ressuscite en Dieu *comme figure*, c'est-à-dire comme la figure qui est maintenant devenue définitivement une, en Dieu lui-même, avec la Parole et la Lumière divine que Dieu a destinées et données au monde » (p. 216). Par là, on comprend que ce qui est chrétien devient, ou peut devenir, le principe débordant et inégalable de toute esthétique : « il devient la religion esthétique par excellence ».

La pertinence et la légitimité de l'analogie esthétique, dès lors, reposent entièrement non seulement sur un parricide luthérien, référence au parricide parménidien du *Sophiste* à propos de l'interdit ontologique, mais aussi, vestige de l'interdit protestant dans la théologie balthasarienne, sur la nécessaire distinction entre ce que le théologien nomme « théologique esthétique » et « esthétique théologique ». Dans un cas, la révélation se soumet aux catégories profanes et le chrétien prend « comme base de départ la structure philosophique, intramondaine, de l'expérience esthétique pour en faire sans transposition la mesure de la réalité théologique » (p. 233) ; dans l'autre, l'esthétique que Balthasar entend approfondir, il s'agit de partir du fait que la révélation, tout comme elle est vérité et bonté, est aussi beauté, ce qui ne pourrait être exprimé clairement « s'il était absolument

interdit de transposer les catégories humaines tirées des domaines de la logique, de l'éthique et de l'esthétique et d'en faire un emploi analogique » (p. 615). Partant, quiconque voudrait faire l'esthétique (philosophique) de l'esthétique théologique balthasarienne, au sens où Gilson considérait que saint Augustin n'avait pas eu la philosophie de sa théologie<sup>42</sup> – saint Augustin que Balthasar a volontairement choisi d'étudier, dans le second tome de *Gloire*, sans recourir aux *Confessions*<sup>43</sup> –, si tant est qu'un tel rapprochement ait une pertinence quelconque, réduirait justement l'effort du théologien à néant. Que l'on place au long de cette analogie autant de « points d'interrogation » et de « panneaux avertisseurs » (p. 34) que l'on voudra, ils ne concerneront jamais que le mauvais usage, dont le danger est toujours proche, et non l'usage lui-même.

Quel est cet usage ? On voudrait lui donner le nom d'*analogia eventus pulchri et Christi*, expression que Balthasar emprunte à Gerhard Nebel<sup>44</sup>, contemporain d'Ernst Jünger et de Carl Schmitt, théologien allemand dont l'esthétique théologique est de loin « ce que la tradition luthérienne pouvait produire de mieux sans se renier elle-même » (p. 64). On ne retiendra que l'expression d'*analogia pulchri* (p. 58), de Nebel toujours, puisque l'*eventus* proprement protestant de la première ne convient guère à la théologie balthasarienne, encore que le christianisme auquel vise la Trilogie soit bien de nature existentielle, autant esthétique que dramatique, tel que saint Ignace de Loyola l'entendait (p. 299). Dans la lecture qu'en fait Balthasar, l'*analogia pulchri* apparaît comme une juste mesure du mystère chrétien, bien qu'il la complète plus loin ; et cela parce que l'événement du beau devient, en régime esthétique, un « index fixé sur l'événement du Christ » (p. 62), tel l'admoniteur dans la peinture néerlandaise puis florentine du XVe siècle naissant. Cependant, un admoniteur peut aussi bien montrer une figure quelconque, et ceci parce que, même dans le domaine profane, le recours à l'analogie a lieu : les extériorisations de l'esprit libre, en tant que parole et action créatrices, sont structurées autrement que celles de la nature organique infra-spirituelle (p. 118). Or la création, la réconciliation et la rédemption du Dieu trinitaire sont-elles autre chose que sa révélation au monde et à l'homme, non pas uniquement une action dont l'agent resterait à l'arrière-plan, inconnu et inaccessible, mais Dieu se présentant et s'explicitant lui-même dans la matière profane de la nature, de l'homme et de l'histoire ? À cette comparaison, Balthasar impose la condition *sine qua non* que l'analogie se joue à un degré infiniment supérieur. En réaffirmant la *major dissimilitudo* du quatrième concile de Latran (DS 804-806), Balthasar ne souscrit cependant pas à l'idée conciliaire de Nebel selon laquelle « ce qui est commun à Dieu et à la créature est si réduit, ce qui les distingue si important, que l'abîme entre la théologie réformée et le thomisme se comble » (p. 58). Au contraire, la dissimilitude n'en est que plus grande et s'accomplira véritablement dans les thèmes de l'*Un-Gestalt* et de l'*Über-Gestalt* – non-figuration comme supra-figuration du divin.

Prendre pour objet le *pulchrum* – « la théologie est la seule science qui puisse avoir pour objet le transcendantal qu'est la beauté – à supposer qu'il nous soit permis de faire cette tentative » (p. 67) –, autorise donc le recours balthasarien à certaines analogies esthétiques, comparaisons toujours adaptées et rigoureuses d'ailleurs, et permet leur bonne intelligence. Il existe bien une analogie « entre la création esthétique et la foi religieuse » (p. 221) que le théologien trouve, par exemple, chez Claudel (*La Muse qui est la Grâce*) et Spitteler (*Prometheus*). Plus encore, dans la mesure où la révélation de Dieu apparaît comme libre faveur de sa part, faveur dont non seulement la gratuité externe, mais aussi la qualité interne mérite le nom de *gratia*, et dans la mesure où le contenu de cette révélation porte le nom de *doxa*, « l'analogie se présente d'elle-même entre la réalité esthétique et la réalité théologique de la révélation et l'expérience de celles-ci » (p. 139). Les

---

<sup>42</sup> « Ce qui est arrivé à saint Augustin n'est que trop clair. Interprète inégalé de la sagesse chrétienne, il n'a jamais eu la philosophie de sa théologie » (Étienne Gilson, *Dieu et la philosophie*, Éd. Petrus a stella, 2013, p. 51).

<sup>43</sup> « C'est ici que nous chercherons à saisir les intuition foncières d'Augustin (ici, et non dans les *Confessions*, qui mettent l'accent principal sur la subjectivité et ne fournissent donc pas la clef ouvrant sur la vision théologique) [...] » (*Gloire II. Éventail de style, 1ère partie : Styles cléricaux*, Éd. Johannes Verlag, 2021, p. 117).

<sup>44</sup> *Das Ereignis des Schönen*, Klett, Stuttgart, 1953. Balthasar traite abondamment de Nebel dans sa doxographie introductive, à partir de la p. 55.

références, par exemple, à l'acte créateur du peintre, du compositeur ou du poète – « le poète est capable de dire ce que chaque chose veut dire »<sup>45</sup> (C Claudel) –, sont régulières dans l'ouvrage, encore que Balthasar garde cette dernière figure pour les volumes suivants. Paradoxalement, alors que la *Gestalt*, la *figura* ou le *τύπος* semblent implicitement exiger une vision, on trouve à plusieurs reprises des analogies musicales dans l'*Esthétique théologique*, soit que Balthasar mobilise le concept d'« accord » (*Stimmung*) (p. 251) ou d'« accorder » (*stimmen*) (p. 475), soit qu'il s'adresse au « théoricien de la musique » (p. 520). Reprenant le proverbe qui sert d'épigraphe au *Soulier de satin* – « Dieu écrit droit avec des lignes courbes » –, le théologien parvient même, dans une page remarquable, à déployer le mouvement de la révélation divine à l'aide d'une métaphore musicale : « Dieu a d'abord tiré du système sinueux des péchés du monde une portée sur laquelle la mélodie du Christ peut être inscrite et ainsi rendue audible et compréhensible aux hommes » (p. 655).

L'analogie musicale permet même de mettre à nu la principale lacune de l'esthétique de la figure, qui menace de se muer en figuration statique d'un événement qui, par définition, est dynamique : la descente de Dieu dans la chair et l'ascension de la chair dans l'esprit (p. 479). Cette difficulté n'en est une qu'en tant qu'on néglige deux aspects de l'analogie esthétique. Du point de vue esthétique, d'abord, l'*αἴσθησις* grecque, qui n'est pas *pulchrum*, fournit aussi une compréhension possible de la révélation puisque, de même que les sens sont ce que l'âme a de plus extériorisé, de même « le Christ est ce que Dieu a de plus extériorisé » (p. 411). Du point de vue théologique, voire christologique, ensuite, en ce que le Christ, mesure que rien ne mesure, se présente aussi comme la figure qui juge et sauve les figures. Archétype de toute beauté, « que cela plaise ou non à l'homme doué de sensibilité et de créativité esthétiques », le Christ est l'image rendue concrète de Dieu. Ainsi, « ce que signifient réellement pour l'homme perfection et infinité, ce que signifie épanchement et resserrement, se livrer et être à l'abri, ou encore « transfiguration », « déification », « immortalité » – ce que désignent tous les grands mots de l'esthétique : tout cela trouve ici sa mesure et son horizon » (p. 484). Cet « ici » est le Fils, l'homme-Dieu, « étalon inaccessible ». De même que le Fils vient dans le monde, prend figure humaine et l'assume jusqu'à la défiguration de la croix, de même l'*analogia pulchri* se meut dans l'*analogia entis* – laquelle, sinon se meut, du moins est encadrée par l'*analogia fidei*, ou analogie théologique, et même christologique –, et l'esthétique théologique dans la théologie fondamentale. À cette figure, le centre seul donne un sens et une logique – et le « centre de la figure de révélation » est le Christ.

Aussi féconde que paraisse l'analogie esthétique pour l'intelligence de la révélation, elle demeure en-deçà du mystère ; du moins témoigne-t-elle d'une réalité qui la dépasse radicalement. Cette infériorité de l'analogie sur le réel, l'analogie permet encore de la comprendre : de même que l'artiste, dans son œuvre, peut aussi bien se dissimuler que se dévoiler, de même Dieu se révèle-t-il comme infiniment caché dans la figure du Fils. Cela est propre au phénomène puisque, « dans la surface visible de la manifestation, on perçoit la profondeur de ce qui ne se manifeste pas » (p. 446). L'*analogia pulchri*, chez Balthasar, offre même d'entrevoir son propre dépassement qui a lieu sur la croix. Fin radicale de toute esthétique profane, la croix se présente comme « l'aurore décisive de l'esthétique divine » (p. 465). Dans la figure du Christ, la visibilité de Dieu s'accomplit dans le voilement, et ceci non seulement dans la Passion mais déjà dans l'incarnation. Dans la figure s'accomplit surabondamment ce que la création avait inauguré : Dieu s'exprime, « l'Esprit infiniment libre se crée un corps d'expression dans lequel il peut certes se révéler, mais mieux encore se voiler » (p. 461). Ici le paradoxe de l'esthétique théologique – et partant de toute esthétique – surgit dans toute son obscurité et sa profondeur : en Christ, Dieu s'exprime de plus en plus profondément, se livre de plus en plus désarmé et se dévoile justement de plus en plus comme le Dieu voilé et incompréhensible. L'incarnation du Verbe engendre une manifestation suprême dans le voilement le plus profond.

---

<sup>45</sup> Cité dans l'*Épilogue*, *op. cit.*, p. 41.

Manifestation, d'abord, puisque Dieu se présente à l'homme par son être propre et sa vie, et revêt une figure humaine, donc visible ; voilement, ensuite, parce que « traduire l'être infini, absolu et absolument unique de Dieu en la banalité la plus contraire, et donc presque en l'arbitraire, la relativité sans espoir d'un individu isolé dans la masse apparaît de prime abord comme un naufrage<sup>46</sup> » (p. 462). Manifestation, parce que la chair, qui aurait pu représenter le silence du Verbe, le pur voilement de Dieu, doit justement être un langage dans lequel Dieu se proclame lui-même de manière définitive et insurpassable, sans malentendu possible, sans qu'on puisse le confondre avec aucune autre parole humaine. Voilement parce qu'il a choisi le corps humain meurtri, qui n'a plus ni beauté ni éclat, c'est-à-dire ce qui est sans apparence, pour être l'apparition de ce qui est le plus apparent : sa gloire. Ce qui veut dire que dans le Christ, en même temps que Dieu se révèle, l'homme se révèle, « parce que Dieu ne se sert pas de la nature humaine comme d'un instrument extérieur, pour exprimer du dehors et d'en haut le Dieu Tout Autre, mais il prend cette nature humaine comme la sienne propre et s'exprime de l'intérieur de celle-ci » (p. 463). Seule la dialectique du dévoilement et du voilement permet à l'esthétique théologique de culminer, puisque telle est son ambition, dans la figure christologique. En l'homme, Dieu est devenu manifeste en tant que Dieu librement caché : « son caractère caché n'est désormais plus caché, il est manifeste » (p. 660).

Première et dernière pensée du Père sur le monde dans son œuvre de création, le Fils a pris une figure humaine – Balthasar, ici, utilise le terme de μορφή – qui comporte une tension interne. D'une part, la *morphè* du Christ est « dépouillement (κένωσις) de la figure convenable à Dieu (μορφή Θεοῦ) et, pour cette raison, se présente avant tout comme son contraire et son voilement le plus extrême ». D'autre part, cette même *morphè* se définit comme « son rapprochement et révélation visible, parce que l'abaissement et l'obéissance jusqu'à la croix sont précisément l'actualisation humaine des dispositions divines de Jésus-Christ » (p. 680). En cette « métamorphose » (Mc 9.3) de la figure du serviteur visible en la figure de Dieu, jamais vue encore, réside le cœur du mystère chrétien, et particulièrement de son esthétique. Commencement et achèvement, connaissance de foi et paradoxe de l'intelligence : la double désappropriation réciproque gouverne l'esthétique balthasarienne comme sa dramatique et sa théo-logique. Désappropriation de Dieu dans la figure humaine et désappropriation de l'homme dans la figure divine. « Tout entier en effet, le monde appartient à l'incarnation, tout entier donc il doit mourir avec le Fils de Dieu dans la nuit de l'abandon divin, et tout entier il devra ressusciter avec lui dans sa figure définitive, donnée par Dieu » (p. 684). Loin d'être un signe ou un personnage qui, comme la lettre à Rodrigue, passerait entre toutes les mains sans s'arrêter dans aucune – sinon à la fin des temps –, le Christ est la figure du Père qui juge et pardonne, rachète et donne vie. Partant, de son flanc droit jaillit toute esthétique qui, aussi profond qu'elle pénètre dans les abysses du mystère, témoigne, en régime balthasarien, de la « gémissement du cosmos devant le *Kyrios* » (p. 686).

---

<sup>46</sup> À propos de ce thème, récurrent chez Balthasar, du naufrage ou du supposé échec du Christ, voir *Le Cœur du monde*, *op. cit.* : « Et lorsque le Verbe de Dieu vit que sa descente en ce monde ne pouvait aboutir qu'à sa mort et à sa perte, lorsqu'il comprit que sa lumière devait s'anéantir dans les ténèbres, il accepta le combat et la déclaration de guerre » (p. 41). « Mais bientôt son regard s'abaisse sur la terre, et il s'éveille comme d'un rêve. Où est le royaume ? Et qui en fait partie ? De ces douze, de ces soixante-douze, qui est digne de franchir le seuil ? Et où sont les autres, la multitude innombrable, que le Père lui a confiée ? » (p. 65).