

Theologia Crucis et doctrine trinitaire lecture critique de la *Vollendete Religion* de G.W.F. Hegel dans le contexte de la théologie contemporaine de la croix

Vincent Holzer



Édition électronique

URL : <http://rsr.revues.org/1465>

DOI : 10.4000/rsr.1465

ISSN : 2259-0285

Éditeur

Faculté de théologie catholique de
Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 15 juillet 2012

Pagination : 257-284

ISSN : 0035-2217

Référence électronique

Vincent Holzer, « *Theologia Crucis* et doctrine trinitaire lecture critique de la *Vollendete Religion* de G.W.F. Hegel dans le contexte de la théologie contemporaine de la croix », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 86/3 | 2012, mis en ligne le 15 juillet 2014, consulté le 01 octobre 2016. URL : <http://rsr.revues.org/1465> ; DOI : 10.4000/rsr.1465

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© RSR

THEOLOGIA CRUCIS
ET DOCTRINE TRINITAIRE
LECTURE CRITIQUE DE LA *VOLLENDETE*
RELIGION DE G.W.F. HEGEL DANS LE
CONTEXTE DE LA THÉOLOGIE
CONTEMPORAINE DE LA CROIX

Est-il possible et décent d'assigner à la *theologia crucis* un statut épistémologique? Tel est l'enjeu de l'un des débats qui a occupé nombre de théologiens, tant catholiques que protestants, tout au long du 20^e siècle. Dans le § 22 de *Gott als Geheimnis der Welt*, le théologien luthérien Eberhard Jüngel s'est évertué, avec une détermination théologique rarement égalée, à développer une doctrine trinitaire presque entièrement fondée sur l'événement de la croix censé récapituler sous forme de « geste divine » (*Kreuzestat*) l'enseignement et le comportement de Jésus reliant en sa personne le futur eschatologique du « Règne de Dieu » et son irruption présente. Le théologien de Tübingen opère ainsi une sorte de concentration « staurologique » devenue l'indice d'une théologie déjouant les apories contenues dans l'axiome quasi opposé de l'absoluité (*Absolutheitsaxiom*), de l'impassibilité (*Apathieaxiom*) et de l'immutabilité (*Unveränderlichkeit-saxiom*) divines¹. Je n'entends pas procéder à un exposé exhaustif de

1. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1977, p. 511, désormais mentionné comme suit : GGW. Le dossier patristique constituerait à lui seul un objet d'étude complexe. Si l'on s'en tient aux développements de la première patristique, force est de constater que les témoignages des Pères tentent plus d'articuler une relation antinomique que de résoudre un problème d'ordre métaphysique : « Vous avez ranimé votre ardeur dans le sang d'un Dieu (*èn aimati Théou*) », Ignace d'Antioche, *Ad. Eph.*, I., PG V, c. 644 b ; « Laissez-moi imiter la passion de mon Dieu » (*Ad Romanos*, PG VI, c. 693 A) ; témoignage convergent chez Tertullien : « Pretio empti (sumus) et quali pretio ? sanguine Dei »,

la pensée d'Eberhard Jüngel. Je n'en retiens que le caractère axiomatique affectant la *theologia crucis* dans son rapport à la doctrine trinitaire. Dans ce domaine, jusqu'où peut-on aller sans que l'événement de la croix ne se transforme en une gnose conceptuelle qui rappellerait inmanquablement les tentatives docètes d'exonération de la souffrance pour le Christ ? Il n'est pas sûr que la théologie contemporaine ait su résister à une forme d'esthétisation de la *theologia crucis*. L'explication avec Hegel est ici aussi inévitable qu'incontournable, dans la mesure où le maître des leçons berlinoises de *Philosophie de la Religion* (1821) confère à la mort du Christ le rang de «détermination» (*Bestimmung*) de la nature divine, là où «l'être-autre (*das Anderssein*), le négatif, est su en tant que moment de la nature divine elle-même (*das Negative gewusst als Moment der göttlichen Natur selbst*)²». Peu importe que Hegel ait donné de la mort du Christ une description quasi phénoménologique, mêlant les registres linguistiques propres au concept à ceux qui ressortissent au «rapport imagé» (*bildliches Verhältnis*)³ affectant les noms concrets de Père, de Fils et d'Esprit, rapport parfois qualifié d'«enfantin» (*kindliches Verhältnis*).

Ad uxorem, Lib. II, cap. III, PL I., c. 1293 A; l'opposition au théopaschisme s'exprime avec netteté vers la fin du 4^e siècle et au 5^e siècle, notamment avec Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Théodoret. Il n'en demeure pas moins que le caractère paradoxal, voire antinomique d'une assumption de la souffrance par le Christ s'exprime, non pas seulement au profit de la dualité des natures, mais en Celui qui les unit, donc sur le plan de l'hypostase ou du *prosôpon* : «De même que nous disons que le corps assumé par le Logos est son propre corps, de même disons-nous que les souffrances de ce corps ont été proprement les siennes, bien qu'elles ne l'atteignent pas en sa divinité. Si le corps qui souffrait avait été le corps d'un autre, c'est à lui qu'on attribuerait aussi la souffrance; mais parce que cette chair est la chair du Logos (...) il faut dire nécessairement que les souffrances de la chair ont été les souffrances de Celui auquel la chair appartient», *Oratio III contra Arianos*, PG XXVI, c. 392 A-B; «Le Logos de Dieu, lorsque son corps était frappé disait, comme souffrant lui-même (*hôs autos paschôn*) : 'Pourquoi me frappes-tu ?' [...] Ce que le corps du Logos endurait, le Logos uni à ce corps se le rapportait lui-même, afin que nous, nous puissions devenir participants de la divinité du Logos; et c'était là le paradoxe que le même souffrait et ne souffrait pas [...]», *Epist. ad Epict.* 6, PG XXVI, c. 1060 B-C. Chez Grégoire de Nazianze, le «nouvel Adam» est dit «Dieu devenu passible» (*Théopathêô*), *Discours Théologiques* IV, PG XXXVI, c. 104 C.

2. G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion. La religion accomplie*. III, Paris, coll. Epiméthée, Puf, Paris 2004, traduction de Pierre Garniron, p. 241, cours de 1827; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die vollendete Religion*, Neu herausgegeben von Walter Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995, p. 250.

3. Hegel ne substitue pas à proprement parler aux noms concrets de Père, de Fils et d'Esprit ceux, conceptuels, d'idée ou d'esprit. Il adopte plutôt le principe de leur coexistence, non pas pour des raisons d'explication ou de transposition à des fins pédagogiques, mais parce que les particularités et déterminations qui nécessairement affectent le processus de la vie consciente de soi sont les déterminations concrètes du vivant.

L'exhaussement conceptuel auquel procède Hegel interroge le théologien quant à la vérité de cette approche tenue du point de vue du discours de foi. Dans ce domaine, les interprétations théologiques sont contrastées et ne concordent guère entre elles. Notre tâche consistera précisément à recueillir la force inspiratrice de la source hégélienne en évaluant les limites pour la constitution du discours de foi, c'est-à-dire tenu du point de vue des Écritures inspirées. Le passage par deux œuvres emblématiques de la théologie contemporaine nous permettra d'opérer ce discernement critique.

STATUT ÉPISTÉMOLOGIQUE DE LA *THEOLOGIA CRUCIS*: DÉCRYPTAGE DES SOURCES PHILOSOPHIQUES

Le projet du théologien luthérien Eberhard Jüngel constitue assurément une exemplification systématique de l'opposition établie par Luther, dans la controverse de mai 1518, entre *theologia gloriae* et *theologia crucis*. Je fais référence à ladite controverse en raison de son caractère emblématique. Mais bien d'autres textes issus du corpus luthérien mériteraient d'être cités, surtout si l'on voulait procéder à une étude des sources luthériennes ayant plus directement influencé la théologie de Eberhard Jüngel. Parmi ces œuvres luthériennes, il y en a une qui mérite de retenir l'attention, bien qu'il ait fallu en reconstituer l'hypothétique contenu à partir de réminiscences explicites contenues dans d'autres textes, à l'instar des *Operationes in Psalmos*, ou, plus emblématiquement encore, dans la *Disputatio contra scholasticam theologiam* de l'automne 1517. En effet, Luther professa de 1508 à 1509 un cours sur l'*Éthique à Nicomaque*, cours perdu qui, selon toute vraisemblance, devait porter sur une confrontation plus systématique et polémique avec Aristote. Quoi qu'il en soit, comme le précise Philippe Büttgen dans les études érudites qu'il consacre à la relation polémique de Luther à la philosophie⁴, l'éthique semble être le premier domaine de l'aristotélisme auquel Luther se soit intéressé. Confrontant les thèses de l'*Éthique* à la doctrine de la justification, Luther entre dans le domaine d'une distinction aristotélicienne, et, au-delà d'Aristote, de la scolastique médiévale, en subvertissant l'ordre ontologique accrédité et, de surcroît, en subordonnant ce dernier à l'ordre de la grâce. La puissance précède l'acte et le rend possible. C'est dans l'acquisition des vertus morales que Luther

4. Je m'appuie sur les études érudites de Ph. BÜTTGEN rassemblées en un volume paru en 2011 aux éditions Vrin à Paris : *Luther et la philosophie*, Vrin – EHESS. L'ensemble des études rassemblées mérite une lecture attentive. En outre, elles offrent un copieux dossier de textes magistralement commentés.

détecte les racines d'un aristotélisme théologique conduisant à la doctrine impie d'une justification par les œuvres. On ne peut acquérir les vertus qu'en exerçant les actions correspondantes. Luther, quant à lui, entend remettre la doctrine des vertus à l'endroit. Ph. Büttgen cite un texte exemplaire à ce sujet, tiré des *Operationes in Psalmos*.

[...] La philosophie morale des péripatéticiens se trompe du tout au tout quand elle dit : en faisant des choses justes, tempérantes, nous devenons justes, tempérants, etc. Non, impies, il n'en va pas ainsi, mais c'est une fois devenus justes et tempérants que nous faisons des choses justes et tempérantes. Or nous devenons justes par la foi, celle qui croit que Dieu nous est favorable⁵ [...].

Eberhard Jüngel inscrit sa théologie du Crucifié dans le sillage de cette tradition critique luthérienne. Il la prolonge de manière à vrai dire inattendue, en entrant dans le domaine de l'ontologie. Autrement dit, il donne ou veut donner à la *theologia crucis* une assise ontologique. En contestant formellement la décision aristotélécienne manifestant la primauté ontologique de la réalité en acte, Jüngel oppose à celle-ci la possibilité comme étant le « Plus » ontologique de l'être. L'opposition de Jüngel à l'axiome aristotélécien selon lequel « l'*energeia* (*actus*) est antérieur à la *dynamis* (*potentia*) » (*Métaphysique*, 1049 b 5) se nourrit immédiatement d'un postulat théologique qui définit le principe même d'une « théologie évangélique ». La priorité ontologique de la *possibilité* est identique à la priorité ontologique de la langue (*die Sprache*). Autrement dit, « la langue est le fondement intérieur de l'histoire (*die Sprache ist der innere Grund der Geschichte*), tandis que celle-ci est le fondement extérieur de la langue. Car c'est par la parole adressée (*anredende Wort*) que se forme tout d'abord la communauté de sujets et qu'en celle-ci se réalise cette sorte d'intensité-moi (*Ich-Intensität*) qui fait l'histoire⁶ ». Dans ce contexte, l'existence de Dieu elle-même ne saurait être garantie par la raison, mais donnée à celle-ci comme facticité impensable à l'avance. Il convient donc d'apprendre à penser l'existence de Dieu dans l'unité de son essence avec l'existence de l'homme Jésus, en abandonnant la distinction entre essence et existence de Dieu. L'abandon de la distinction entre essence et existence de Dieu réclame une intégration sans condition de la christologie dans la théologie. L'essence de Dieu (*essentia dei*) sera conçue comme son existence (*existentia dei*), autrement dit son existence christologiquement déter-

5. *Operationes in Psalmos*, WA 5, 398, 38 – 399, 2, cité par BÜTTGEN, *Luther et la philosophie*, Paris, Vrin, EHESS, 2011, p. 64.

6. GGW, § 13.1, p. 257 ; p. 296 de l'édition française (traduction modifiée).

minée. Ces considérations philosophiques peuvent-elles être étendues, et sous quel mode, à la théologie trinitaire du Crucifié? Cela semble évident dès lors que l'on croit en l'identité de Dieu avec le crucifié. Il ne s'agit pas d'abandonner le point de vue ontologique, mais plutôt d'en exploiter les ressources en concevant l'être de Dieu dans « ce-qui-passe » (*die Vergänglichkeit*). Les formules de Jüngel peuvent agacer par leur caractère excessivement rhétorique et emphatique. Il n'en demeure pas moins que l'ontologie de l'événement comme possibilité toujours nouvelle rejaille sur la théologie de la croix en lui donnant une assise philosophique. En effet, sous l'indice de la *theologia crucis*, Jüngel tient un discours de vérité en élevant l'événement du sacrifice (*Dahingabe*) de la croix au rang de principe gnoséologique universellement et essentiellement valable pour toute connaissance de Dieu. Il ne parviendra à offrir un enracinement anthropologique possible à cet événement que sous le registre de l'amour, « prédicat » faisant l'objet d'une approche de type phénoménologique au § 20 de *Gott als Geheimnis der Welt*. Si « penser Dieu comme amour (*als Liebe*) est la tâche propre (*Aufgabe*) de la théologie », cette dernière devra tenir compte de deux paramètres fondamentaux. D'une part, « elle doit satisfaire à la nature de l'amour qui, même comme prédicat de Dieu, ne peut contredire ce que, comme homme, on expérimente de l'amour », et d'autre part, elle doit satisfaire à « l'être de Dieu qui, cependant, demeure si différent (*so unterschieden*) de l'événement humain de l'amour (*Ereignis menschlicher Liebe*) que le mot 'Dieu' ne devient pas un mot superflu (*kein überflüssiges Wort wird*)⁷ ». S'imisce, dans l'argumentation de Jüngel, une forme d'*analogia amoris* qui prolonge les déterminations de l'analogie parabolique, cette dernière servant à rendre dicible et audible l'explicitation humaine de l'identité filiale unique de Jésus comme événement de parole.

Pour comprendre et accéder à ces deux formes d'analogie, dont la valeur anthropologique ne saurait être niée, on peut rappeler les deux axiomes qui les commandent. Par un événement de parole, où Dieu accède au langage comme Verbe devenu chair, « la différence entre Dieu et l'homme, qui constitue l'essence de la foi chrétienne », n'est plus « celle d'une différence toujours encore plus grande, mais tout au contraire la différence d'une ressemblance toujours encore plus grande entre Dieu et l'homme au sein (*inmitten*) d'une si grande

7. GGW, § 20, p. 430-431 ; p. 146 de l'édition française (traduction sous la direction de H. Hombourg). La traduction est modifiée.

dissemblance⁸». L'inversion des termes à laquelle procède Jüngel, en usant d'une définition célèbre du Concile de Latran IV, aboutit à promouvoir une analogie fondée par en-haut, assez immédiatement indexée sur une théologie de la deuxième personne de la Trinité comme Verbe ou Parole dite. En revanche, le second axiome prend plus immédiatement naissance dans une phénoménologie de l'amour humain comme renoncement à soi, bien que le moment de rupture entre le mode humain de réalisation de l'amour et son mode divin se manifeste dans l'abandon de la distinction entre sujet et prédicat dès lors que l'on veut interpréter la parole johannique selon laquelle « Dieu est amour » (1 Jn 4, 8). Je ne veux pas entrer dans un exposé complet de l'argumentation subtile proposée par le théologien luthérien. Je n'en retiens que l'axiome anthropologique qui sert à fonder la validité d'une *analogia amoris* : « Si l'amour est, au sein d'une si grande appartenance à soi (*so grosser Selbstbezogenheit*), l'événement d'un désintéressement de soi plus grand encore (*einer immer noch grösser Selbstlosigkeit*), ce qui arrive au moi aimant est alors tout autant un éloignement extrême de soi-même (*eine extreme Entfernung seiner selbst*) qu'un mode tout nouveau de la proximité à soi-même (*neue Weise der Nähe zu sich selbst*)⁹ ». Cette situation d'étrangeté (*Fremdheit*) qui caractérise les relations nouvelles entre le soi, qui se découvre « moi aimant », et l'« autre aimé », appartient déjà à une expérience singulière de l'amour comme dépossession de soi. Il est difficile de déterminer jusqu'à quel point ce modèle analogique à peine esquissé provient d'une « pointe » christologique de type kénologique. Je note que Eberhard Jüngel se garde d'utiliser le vocabulaire de la kénose qui, à ma connaissance, n'intervient quasiment jamais dans l'argumentaire du théologien de Tübingen, alors qu'il est dominant dans l'argumentaire de Hans Urs von Balthasar. Cette absence ou omission dans un cas et sa massive présence dans l'autre nous renseignent déjà sur au moins deux types de théologie trinitaire de la croix, mais aussi – et ce point constitue l'une des dimensions de nos analyses –, sur l'influence que continue de jouer Hegel en théologie trinitaire, et peut-être plus largement, en théologie fondamentale.

J'ai insisté d'emblée sur le fait que Jüngel entend bien énoncer un discours de vérité lorsqu'il s'interroge sur l'événement de la croix comme lieu de manifestation probante de la distinction entre Dieu et Dieu (*der Unterschied von Gott und Gott*), distinction qui, évangéli-

8. GGW, § 18, p. 393 ; p. 103 (t.1, trad. fr.) : « [...] sondern vielmehr umgekehrt die Differenz einer inmitten noch so grosser Unähnlichkeit immer noch grösseren Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch ».

9. GGW, § 20, p. 435 ; p. 151 (t. 1, trad. fr.).

quement, se révèle être distinction entre Dieu *le Père* et Dieu *le Fils*. Le *Logos ho tou staurou* paulinien (1 Co 1, 18) exerce d'emblée une fonction trinitaire. Jüngel ne passe pas d'une christologie basse à une christologie haute, d'une christologie implicite à une christologie explicite. La coïncidence que Jésus établit entre sa personne et l'annonce de l'avènement du Règne de Dieu se résout d'emblée dans le thème de la nouvelle proximité de Dieu. La question directrice qui oriente l'ensemble de la théologie systématique trinitaire que développe Jüngel à partir de l'événement de la croix est incontestablement d'origine hegélienne. Plusieurs indices le confirment, notamment une note très explicite de la p. 511 du § 23 de *Gott als Geheimnis der Welt* : «La théologie doit au travail philosophique de Hegel la percée décisive dans ce domaine, et elle ne devrait pas avoir honte à le reconnaître avec gratitude». Que doit-elle au juste reconnaître avec gratitude ? Elle doit reconnaître que «Dieu qui est amour peut souffrir et souffre de manière infinie lorsqu'il fait don (*Dahingabe*) pour l'homme fini de ce qu'il a de plus propre». Cet état de fait, ajoute Jüngel, «est une connaissance inamissible que la théologie récente doit à la christologie de Luther et à la philosophie de Hegel. Le Dieu identique au Crucifié (*der mit dem Gekreuzigten identische Gott*) est le seul qui nous rend sûrs de son amour et donc de lui-même¹⁰». Les formules de Jüngel sont sans équivoque. La *theologia crucis* accède au rang de discours de vérité, le «Crucifié» (*der Gekreuzigte*) appartenant au «concept chrétien de Dieu» (*zum christlichen Gottesbegriff*) :

La mort de Jésus-Christ qui forçait à distinguer entre Dieu et Dieu (*der zwischen Gott und Gott zu unterscheiden zwang*) n'est comprise qu'à partir du moment où, sur le fondement de la résurrection de Jésus-Christ, on fait l'expérience que les modes d'être divins du Père et du Fils (*auseinandertretenden göttlichen Seinsweisen des Vaters und des Sohnes*), qui divergent dans cette mort en se distinguant à un point tel qu'on ne saurait imaginer distinction plus grande (*eine so grosse Unterschiedenheit, wie sie grösser nicht gedacht werden kann*), entrent une fois encore, et avec cette distinction même, dans une relation nouvelle l'un avec l'autre : *dans l'Esprit-Saint*. Le Saint-Esprit est, entre le Père et le Fils, une troisième relation éternelle de Dieu à Dieu. Cette relation *éternellement nouvelle* de Dieu à Dieu s'appelle christologiquement résurrection d'entre les morts et est ontologiquement l'être même de l'amour (*das Sein der Liebe selbst*). C'est avant tout dans l'*unité (Einheit)* du Père qui sacrifie et du Fils sacrifié (*von dahingebendem Vater und dahingebenen Sohn*) que Dieu est l'événement

10. GGW, § 23, p. 511 ; p. 239 (t. 1, trad. fr.).

du sacrifice qui *est* l'amour même dans la relation de l'aimant et de l'aimé. L'Esprit qui procède du Père et du Fils est celui qui, en préservant la distinction, fait dès l'abord que l'unité de l'être divin soit précisément cet événement qui est l'amour même¹¹.

VERS UNE ONTOLOGIE DE LA CROIX ?

Je note que la lexicographie jüngelienne de la «souffrance infinie» ne résulte pas de la seule considération de l'événement factuel de la croix, mais s'enracine bien plutôt dans ce que Hegel nomme la «mort sacrificielle de l'individu pour tous» (*der Opfertod des Individuums für alle*) en la reliant à la «nature de Dieu» (*die Natur Gottes*), autrement dit à «l'histoire divine» (*die Geschichte Gottes*)¹². La «souffrance infinie» se conçoit comme une détermination de l'amour dans le moment de la «représentation» (*Vorstellung*). Mais on ne saurait s'en satisfaire. Elle doit être interprétée comme une définition d'essence. Je m'autorise à rapprocher le vocabulaire hégélien de la «représentation» du vocabulaire du «vestigium» utilisé par Jünger lorsqu'il affirme que Jésus crucifié est le «vestigium trinitatis». Étant entendu que l'amour est «oubli de soi pour l'autre», si Dieu est amour, la mort en est l'expression indépassable. Selon Hegel, «la mort est l'amour même¹³» (*der Tod ist die Liebe selbst*). En outre, et ce point corrobore lui aussi l'influence manifeste de Hegel sur Eberhard Jünger, en résorbant la distinction du sujet et du prédicat en Dieu dès lors qu'il s'agit d'affirmer que «Dieu est amour», le théologien de Tübingen rompt avec le procédé ordinaire qui consiste à affirmer de Dieu qu'il est *ceci* et *cela*, autrement dit en le déterminant par des prédicats.

Nous sommes habitués à dire de Dieu : Dieu est le créateur du monde, il est souverainement juste, omniscient, souverainement sage. Mais ce n'est pas là la véritable connaissance de ce qu'est la vérité, de ce que Dieu est; c'est le mode de la représentation, de l'entendement. C'est une chose nécessaire de déterminer le concept aussi par des prédicats ;

11. GGW, § 24, p. 513 ; p. 472 (t. 1, trad. fr.).

12. G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*. 3^e partie. *La religion accomplie*, traduction de Pierre Garniron, Paris, Puf, 2004 (d'après le cours de 1824), p. 147. Pour le texte original : *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die vollendete Religion*, Teil 3, Neu herausgegeben von Walter Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995, p. 151, désormais cité comme suit : VPhR (III).

13. *Leçons sur la Philosophie de la religion* (cours de 1824), p. 147 ; VPhR (III), p. 151.

mais c'est un penser réfléchissant, imparfait, et non le penser au moyen du concept, le penser du concept de Dieu, de l'idée¹⁴.

La référence explicite à Hegel tient non seulement à la résorption de la distinction entre sujet et prédicat, mais aussi à l'usage fondamental de deux déterminations conceptuelles, d'une part, celle d'historicité (*Geschichtlichkeit*), et d'autre part, celle de « sacrifice », Jüngel employant tantôt le terme *Opfer*, tantôt le terme *Dahingabe*. Je le soulignais précédemment, Eberhard Jüngel entend tenir un discours de vérité sur Dieu, si bien qu'en usant du syntagme « théologie du Crucifié » il fournit de Dieu une définition d'essence. J'emploie ce terme à dessein parce que Jüngel ne le récuse pas, mais l'emploie bien plutôt comme adéquat dans sa relation à la théologie du Crucifié. Ce n'est donc pas d'abord l'événement de la kénose, de l'évidement de soi, qui constitue le principe de l'identification entre Dieu et l'événement de la croix, mais une identité plus originaire¹⁵, étrangement impliquée dans l'annonce de l'irruption prochaine du Règne de Dieu par Jésus. Là encore, le point de départ de la pensée de Jüngel demeure hégélien. J'en veux pour preuve la question directrice qui oriente les premiers développements de la *vollendete Religion* de Hegel, dans le manuscrit autographe de 1821. Ce point de départ n'est pas sans analogie avec l'esquisse de christologie narrative à laquelle s'adonne Jüngel. Ce dernier – et cette constatation est loin d'être insignifiante – estime que l'interprétation de l'identité de Jésus à l'aide de la catégorie de « conscience messianique » est notoirement insuffisante. L'appartenance de Jésus à Dieu n'y trouve somme toute qu'une trop pâle détermination. Le grief essentiel que lui adresse Jüngel est qu'elle risque de s'en tenir à une qualification prophétique de l'existence de Jésus, qualification minimaliste, jugée inadéquate à l'identification que Jésus pose entre sa personne et l'avènement *hic et nunc* du Règne de Dieu. De la même manière, commentant les formules johanniques d'inhabitation entre le Père et le Fils, le philosophe des leçons de Berlin (1821) s'en prend de manière véhémement aux inter-

14. *Leçons sur la Philosophie de la religion* (cours de 1827), p. 191 ; VPhR (III), p. 195.

15. On peut se demander si cette identité originaire entre Dieu et le crucifié n'est pas de type « sacrificiel », si elle ne ressortit pas à une forme de « sacrifice divin », une interprétation qui viendrait confirmer une fois de plus l'influence que les développements de Hegel sur la mort satisfaisante de Jésus ont exercée sur la pensée du théologien allemand : « Aber obgleich natürlicher Tod – Tod des Gottes, und nun die Stellung desselben zu uns ; der Zusammenhang darin : dieser Tod ist also *genugtuend für uns*, INDEM er die Geschichte der göttlichen Idee darstellt – das, was an sich geschehen ist un ewig geschicht », VPhR (III), p. 62, d'après le manuscrit autographe de 1821.

prétations affadissantes de l'exégèse qui consistent à ne voir en Jésus qu'un homme dévoué à Dieu, certes rempli d'un esprit sage et bon, mais n'accédant pas à l'expression de l'«idée divine» (*göttliche Idee*). Ainsi, la question directrice de la christologie de Hegel se formule de la manière suivante : «[...] Par quoi cet individu accrédite-t-il aux yeux des autres qu'il est l'idée divine¹⁶? (*Wodurch beglaubigt dieses Individuum es für die Anderen, die göttliche Idee zu sein?*)».

Ce qui importe dans ce propos et dans les autres n'est pas de savoir si l'exégèse peut réduire ces expressions prises pour elles-mêmes à la platitude – de cette manière le Christ serait seulement agréable à Dieu, tous seraient enfants de Dieu, comme toutes les pierres, les animaux, toutes les créatures le seraient, de façon pieuse – c'est la vérité de l'idée, ce que le Christ a été pour sa communauté, et l'idée supérieure de la vérité qui a été en lui dans sa communauté¹⁷.

Retenons pour le moment que l'idée divine dans les leçons de Berlin représente le nom conceptuel de la Trinité, autrement dit de la vie divine dans son immanence éternelle et dans sa manifestation phénoménologique temporelle. Cet indice mérite que l'on y prête toute l'attention requise. Hegel relie de manière immédiate l'enseignement du Christ à une forme supérieure d'expression, celle qui consiste précisément à incarner l'idée divine, non pas tant pour des raisons qui touchent à l'ordre propre du discours de foi, mais pour des raisons qui se situent sur le plan de la science, autrement dit d'une recherche des principes du savoir. Si l'évidence à laquelle aboutit le *cogito* de Descartes se traduit sous la forme de la certitude relative à l'existence d'un *ego* pensant (*Ego sum res cogitans*), pour Hegel, une telle certitude n'est somme toute que l'expression immédiate de la conscience comme esprit fini. La conscience de la subjectivité est ici à peine reconnue comme «moment absolu». Elle demeure encore «séparée» de l'absolu : «C'est le grand progrès de notre temps que la subjectivité soit reconnue comme moment absolu¹⁸ (*Es ist der grosse Fortschritt unserer Zeit, dass die Subjektivität als absolutes Moment erkannt wird*)». Hegel songe-t-il ici à Descartes et à la relation que le philosophe a établie entre l'accès à la certitude et l'évidence du *cogito* comme fondement de tout progrès dans la connaissance? Quoi qu'il

16. G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*. 3^{ème} partie. *La religion accomplie* (d'après le manuscrit autographe de 1821), traduction de Pierre Garniron, Paris, Puf, 2004, p. 51 ; VPhR (III), p. 50.

17. *Leçons sur la philosophie de la religion* (cours de 1824), p. 58.

18. *Leçons sur la philosophie de la religion* (cours de 1824), p. 99 ; VPhR (III), p. 101.

en soit, pour Hegel, l'état de séparation qui affecte originellement la conscience doit être surmonté : « C'est contre cette séparation que se trouve dirigée la détermination selon laquelle la religion comme telle est ce qui importe, c'est-à-dire la conscience subjective qui veut le divin, le ressent en elle-même et l'a pour fin¹⁹ ». Or, précisément, « Dieu est ce processus » par lequel ladite séparation est surmontée : « La religion est ainsi la religion manifeste, car elle est esprit pour l'esprit²⁰ ». C'est à cet endroit que s'imisce implicitement la référence trinitaire et christologique comme expression archétypique de tout processus vivant : « La vie se conserve (*das Leben erhält sich*); Le se-conserver (*das Sicherhalten*) signifie précisément entrer dans la différence (*in den Unterschied gehen*), dans la lutte avec la particularité (*der Kampf mit der Besonderheit*), se trouver différent par rapport à une nature inorganique, par rapport à son propre mouvement vers l'extérieur. La vie est ainsi seulement résultat (...)»²¹. Cet acte d'intégration implicite de la christologie à l'avènement possible d'une science de l'universel consiste dans la parfaite adéquation entre le concept et l'être²². Hegel présuppose cette coïncidence comme

19. *Leçons sur la philosophie de la religion* (cours de 1824), pp. 100-101; VPhR (III), pp. 102-103.

20. *Leçons sur la philosophie de la religion* (cours de 1824), p. 103; VPhR (III), pp. 105-106. Tout le passage est important : « *Die Religion ist also die offenbare, denn sie ist Geist für den Geist. Sie ist Religion des Geistes und nicht das Geheime, verschlossen zu sein, sondern offenbar, zu sein für ein Anderes, welches aber nur momentan ein Anderes ist; Gott ist dieser Prozess, setzt das Andere un hebt es auf in seiner ewigen Bewegung. Der Geist ist also wesentlich dies, sich selbst zu erscheinen, sich zu manifestieren [...]* ».

21. *Leçons sur la philosophie de la religion* (cours de 1824), p. 125; VPhR (III), p. 127.

22. Là encore, nous retrouvons sous une autre forme l'abandon de la distinction entre sujet et prédicats, abandon qui cependant se transforme au profit d'une affirmation plus haute, conforme à la nature de l'Absolu, selon laquelle les « particularités » (*Bestimmungen*) qu'il comporte ne sont pas simplement une modalité extérieure, mais « le fait de se déterminer (*als sich zu bestimmen*) [...] de se poser dans la finitude, dans la différence, dans la contradiction (*sich in die Endlichkeit, den Unterschied, Widerspruch zu setzen*), mais en même temps d'assumer-élever éternellement cette contradiction (*aber zugleich diesen Widerspruch ewig aufzuheben*) » (Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion* (1824), p. 191); VPhR (III), p. 196. Un mot s'impose à propos de la traduction du verbe *aufheben* et du substantif *Aufhebung* dans la langue philosophique de Hegel. Dans la traduction du cours de 1930-1931 que Heidegger professa à Freiburg sur la *phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, E. Martineau apporte des précisions fondamentales. Il cite, à l'appui des choix lexicographiques auxquels il procède, des textes de Heidegger et de Hegel. Optant pour le verbe français « assumer », il donne congé à l'ensemble des transpositions qui privilégient de manière trop conséquente et unilatérale la dimension négative censée être attachée à l'usage du verbe et à son substantif. Chez Hegel, dans un texte de la *Science de la logique* de 1816, les connotations « négatives » semblent proscrites,

évidente en soi et par soi dans l'Absolu, ce que Kant se refuse à admettre. Il tient à la diversité entre concept et être, ce que Hegel estime non fondé. Si la pensée veut partir d'un principe « absolu », elle ne peut que poser l'évidence de cette coïncidence réalisée dans l'Absolu divin. Dans les leçons de Berlin, Hegel appuie ses démonstrations sur Anselme de Canterbury : « Dieu est ce qui est le plus parfait (*das Vollkommenste*), le concept intégratif (*Inbegriff*) de toute réalité ; or si Dieu est simplement une représentation (*Vorstellung*), s'il est simplement une pensée, un concept, il n'est pas ce qui est le plus parfait, car nous ne tenons pour parfait que ce qui n'est pas simplement représenté, mais ce à quoi revient l'être (...) C'est une présupposition (*Voraussetzung*) qui est à la base de toute philosophie²³ ». L'effectivité d'une telle coïncidence, Hegel ne semble guère vouloir la chercher ni la poser indépendamment de son principe divin d'effectuation, autrement dit seule une phénoménologie de l'Esprit peut y parvenir et nullement une déduction conceptuelle opérée selon les règles que se donne un entendement fini. Or, Kant ne peut prouver la diversité entre concept et être, « elle est admise de manière populaire » (*sie ist populär Weise angenommen*), ironise Hegel dans la transcription du cours de 1824. Tout en récusant l'hétérogénéité supposée que Kant postule entre l'être et le concept, Hegel ne se satisfait point de l'identité idéale que postule quant à lui l'argument ontologique, affirmant que l'idée de l'être le plus parfait réalise en soi et pour soi l'être dans la plénitude de sa réalisation. L'argument ontologique réclame une épreuve phénoménologique, une coïncidence éprouvée, manifeste

inapparentes, au sens trivial de « supprimer », « enlever », « dépasser » : « *Aufheben* (assumer) et *das Aufgehobene* (l'assumé) (l'idéal), c'est là l'un des concepts les plus importants de la philosophie, une détermination fondamentale qui revient absolument partout, et dont le sens doit être appréhendé de manière bien déterminée et surtout bien distingué du rien (*Nichts*). Ce qui s'assume (*sich aufhebt*) ne devient pas pour autant un rien. Si rien est l'immédiat, un assumé au contraire est un *médiatisé* ; c'est le non-étant, mais comme résultat qui est issu d'un être. Par suite il a encore en soi *la détermination dont il provient (herkommt)* », *Wissenschaft der Logik*, éd. G. Lasson, 2^e éd., Hambourg, 1934, t. 1, pp. 93-94, cité par E. Martineau, édition française du cours de M. Heidegger sur la *Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Gallimard, 1984, p. 14. Voici la suite du texte de Hegel important à considérer : « *Aufheben*, dans la langue, a deux sens : il signifie autant que *conserver*, et en même temps autant que *faire cesser, mettre un terme* », *Wissenschaft der Logik*, p. 14 dans l'édition française de Martineau (Avertissement du traducteur). Dans le verbe assumer est contenue l'idée de soutenir, assimiler, intérioriser, voire mettre à jour. On pourrait aussi rendre l'*Aufheben* par « sursumer » et « relever », dans la mesure où, en allemand, la nuance d'« enlèvement » demeure. « Sursumer », c'est à la fois « supprimer » et « surmonter », avec l'idée d'une éviction d'un terme moins élevé par un terme plus élevé.

23. *Leçons sur la philosophie de la religion* (1824), p. 112 ; p. 114 de l'édition allemande.

et accomplie²⁴. La théologie chrétienne, qui n'a pu former son dogme trinitaire qu'à l'épreuve d'une christologie, semble disposer de cette forme inédite de coïncidence entre l'être et son concept, bien que la théologie, selon Hegel, n'ait pas osé dépasser le moment de la dualité. La dogmatique chrétienne serait en quelque sorte le mouvement de réaffirmation de la dualité, selon une logique du paradoxe qui laisse coexister sans résolution conceptuelle satisfaisante le Dieu immuable et impassible, doté de prédicats essentiels, et le Dieu révélé en Jésus-Christ, dualité que répercute la christologie dans la doctrine des deux natures. Je note que Jüngel ne semble guère s'encombrer d'une quelconque référence au Concile de Chalcédoine, ni même aux développements de la christologie patristique. Il relie, de manière immédiate, une christologie de l'annonce du Règne de Dieu à la doctrine trinitaire, et fait de la croix la quintessence et le résumé de cette liaison. Par sa parole, Jésus incarne et réalise l'Idée divine jusqu'à l'effacement de soi au profit de l'autre aimé. Cette étroite liaison fait l'objet de vastes développements occupant la totalité du § 22 de *Gott als Geheimnis der Welt*. On pressent que Jüngel cherche à manifester, et ce point de vue est louable, que la christologie telle qu'elle émerge du donné néotestamentaire synoptique s'accomplit et s'achève nécessairement en doctrine trinitaire. Il faut essayer de mettre en évidence le fondement dogmatique de la foi au Dieu Trinité dans le « contexte de l'homme-Jésus », autrement dit dans le contexte de son auto-interprétation. Mais Jüngel se garde bien d'user de la catégorie de christologie

24. «[...] Étant posé comme ce qui est le plus parfait, Dieu n'a ici aucune autre détermination ; Dieu est seulement ce qu'il est ; il est seulement le parfait, et le parfait est l'unité du concept avec la réalité (...) Cette unité est la détermination de la perfection et en même temps celle de Dieu lui-même (...) C'est seulement l'idée abstraite ; mais la détermination de Dieu requiert assurément encore davantage », *Leçons sur la philosophie de la religion* (III), p. 114 ; p. 116 de l'édition allemande. Ce « encore davantage » est précisément contenu dans le concept de « religion absolue » (*absolute Religion*), de « religion manifeste » (*Offenbare Religion*) et de « religion accomplie » (*vollendete Religion*). Ces trois détermination correspondent à l'avènement de l'esprit subjectif, c'est-à-dire à la disparition de la séparation ou de la scission qu'éprouve la conscience de soi en tant qu'elle est infinie, sans qu'elle ne puisse combler cette séparation : « Il y a ainsi dans le sujet cette non-séparation de la subjectivité et de l'autre qui apparaît comme objectif. L'important est de faire valoir cette subjectivité, ce qui signifie en d'autres termes que cette subjectivité est absolument essentielle pour le rapport religieux dans toute son étendue. Ce point de vue élève donc la subjectivité au rang de détermination essentielle de toute l'étendue du rapport religieux », *Leçons sur la philosophie de la religion* (cours de 1824), p. 101 ; p. 103 de l'édition allemande. C'est dans la religion manifeste, là où « l'esprit s'apparaît à soi-même » (*sich selbst zu erscheinen*), que la subjectivité a atteint le point culminant de son « recueillement » (*Andacht*), « assumant-élevant » la séparation (*so hat er auf dieser Spitze der Andacht die Trennung aufgehoben*), *Vollendete Religion* (1824), p. 102.

basse pour étayer sa thèse. Il est intéressant de noter que le théologien demeure toujours dans la sphère de l'interprétation dogmatique. C'est là son axe d'interprétation, jugé homogène à la narration évangélique qu'il caractérise de la manière suivante : «L'Évangile sous forme littéraire est la forme devenue texte des processus narratifs dans lesquels les communautés chrétiennes primitives racontaient l'humanité de Dieu comme histoire de Jésus-Christ (...)», si bien qu'il doit être possible de montrer qu'en Jésus «Dieu est lui-même venu vers le monde et que, pour cette raison, il faut distinguer *Dieu le Père* et *Dieu le Fils*». Cependant, cette distinction ne peut réussir que «si l'on comprend en même temps le fait de l'histoire de la promesse comme expression d'un Dieu qui non seulement parle à partir de soi, mais en même temps parle *dans une visée eschatologique*. La distinction sans contradiction entre Dieu et Dieu implique l'événement de Dieu comme Esprit-Saint²⁵».

Je ne veux pas m'étendre davantage sur cette œuvre trop riche et fort subtile. Je veux insister encore sur cette tentative qui n'est pas sans rappeler le Hegel des *Leçons de Berlin*. Nous ne sommes plus au temps des *Jugendschriften* portant sur *la vie de Jésus*. Nous ne sommes pas non plus dans une forme de christologie spéculative qui s'efforce de construire ou de déduire la divinité de Jésus à partir de l'intuition de l'Homme-Dieu coextensive ou intérieure à la conscience pieuse. Chez Hegel, comme chez Jüngel, on ne saurait établir de discontinuité entre le contenu d'enseignement de Jésus et ce que la dogmatique chrétienne appelle précisément la divinité de Jésus. Il faut donc s'efforcer de comprendre l'annonce du Règne de Dieu par Jésus comme ce qui fonde et ouvre une communion qualitativement nouvelle avec Dieu. Dans ce contexte, le Règne de Dieu exprime Dieu lui-même, «l'être de Dieu» ou «l'acte de la majesté par lequel Dieu s'impose en face du monde» en vue de la nouvelle communion avec lui²⁶. Les interlocuteurs de Jüngel sont des exégètes du Nouveau Testament tels F. Hahn, E. Fuchs, E. Lohse, E. Grässer, H. Conzel-

25. GGW § 22, pp. 418; 480; pp. 132; 203 (t.1, trad. fr.).

26. «Zum vollen Verständnis der durch Jesus eröffneten neuen Gemeinschaft mit Gott ist nun noch der schon erwähnte Tatbestand, dass sich die Gegenwart der Weltzeit und die Zukunft der ankommenden Gottesherrschaft in seiner eigenen Person verknüpfen, eigens zu würdigen. Wir werden also noch einen entscheidenden Schritt weitergehen und bedenken müssen, dass Jesus selbst nicht nur die kommende Gottesherrschaft angesagt hat, sondern *als deren Verkündiger* den Majestätsakt, mit dem sich Gott der Welt gegenüber durchsetzt, an seiner Person sich vollziehen lässt. *Und insofern ist Jesus nicht nur ein Glied der neuen Gemeinschaft mit Gott, sondern die Person des Vollzuges dieser Gemeinschaft [...]*», GGW, § 22, p. 488. (C'est nous qui mettons en italique).

mann ou G. Bornkamm. Eberhard Jüngel a l'ambition manifeste de donner à la doctrine trinitaire une base christologique tout entière contenue dans une christologie de l'annonce du Règne de Dieu dont la croix constitue le sceau existentiel rapporté à la personne du Christ qui s'y dévoue corps et âme. Ce modèle est-il suffisant ?

LA CROIX COMME ÉVÉNEMENT RÉDEMPTEUR. LES LIMITES D'UNE « ONTOLOGIE DE LA CROIX »

Hans Urs von Balthasar ne s'est guère exprimé sur la théologie trinitaire de la croix de Eberhard Jüngel. Il y a fort à parier qu'il la considérerait comme une tentative de « réduction anthropologique ». Je note, non sans amusement, que Hans Urs von Balthasar dénote déjà dans la christologie de Luther un principe – « propagé par K. Rahner » –, selon lequel toute proposition théologique est en même temps une proposition anthropologique, et inversement. Toutefois, chez Luther, cette réduction s'opère au profit de la seule doctrine du salut. L'important demeure l'événement dramatique de l'« échange nuptial » entre Dieu et l'homme, dont la perte est assumée par le Christ dans l'échange (*mirabilis mutatio, suavissimum commercium*) du pécheur et du Christ justifiant²⁷. Quoi qu'il en soit de ces interprétations pour le moins audacieuses, le théologien de Lucerne appartient lui aussi à la génération des théologiens qui, dans la période contemporaine, se sont évertués à intégrer la *theologia crucis* à la doctrine trinitaire. Ce phénomène s'explique par leur volonté commune de sortir la Trinité de son isolement, comme si elle ne s'identifiait somme toute qu'avec les « hauts articles de la Majesté divine », pour reprendre la terminologie de Luther. Cet acte d'intégration débouche

27. Recueillant l'essentiel de sa documentation dans le livre de Theobald Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Leipzig 1974, von Balthasar fournit une copieuse anthologie de textes luthériens. Dans les *Unbekannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung* (1518), on trouve nombre d'expressions paradoxales visant à traduire l'antagonisme entre la lumière et les ténèbres du péché qu'éprouve le Christ. Par son combat victorieux, le don de la grâce est comme revêtu de péché (*impeccatificatum*) et le péché transformé en grâce (*gratificatum*). Il devient un « péché de grâce » (*peccatum gratiae*), un péché souverainement dominé (*peccatum regnatum*). Du côté de l'homme justifié par la foi seule, subsiste un *peccatum gratiae* et un *peccatum extra gratiam* puisque « dans l'échange, l'homme est caractérisé par le même *simul* que le Christ », il ne peut remplacer l'événement toujours actuel de l'échange par un état acquis de justice (...) L'absence de péché ne peut se concevoir sans que le sujet garde la trace de son péché inhérent », *Théodramatique III. L'Action, Culture et Vérité*, Namur, 1990, p. 263. Pour les références aux textes de Luther, *Unbekannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung* (1518), éd. E. Vogelsang, Berlin, 1940.

nécessairement, et dans bien des cas analysés, sur une tentative, voire une tentation d'ontologisation de l'événement factuel de la croix, autrement dit avec la possibilité de l'inscrire, de le loger en quelque sorte au cœur du divin comme en son lieu possible d'éclosion primordiale ou de possibilité pure (*blosse Möglichkeit*). Ainsi, pour Hans Urs von Balthasar, l'événement rédempteur de la croix du Christ se dilate selon l'amont et l'aval de l'*Historia Salutis*, en en déterminant le centre de gravité. Cet acte d'intégration totale et plénière de l'événement de la croix présuppose et implique l'affirmation de foi relative à la Trinité²⁸. Cette structure circulaire ne relève ni d'une démarche ascendante et inductive, et encore moins d'une démarche déductive visant à éclairer le donné néotestamentaire à partir d'une doctrine trinitaire constituée en son ordre. Il ne s'agit pas non plus de conférer à l'événement factuel de la croix une sorte de vertu gnoséologique, la croix comme *vestigium* de la distinction *entre Dieu et Dieu*, révélée à la croix comme distinction patrifiliale. C'est bien plutôt la relation éternelle et sainte d'opposition entre les Personnes du Père et du Fils dans l'Esprit-Saint qui est le *locus*, le lieu où la distance impie du péché du monde peut être assumée. On pressent que Balthasar arpente une ligne de crête qui veut éviter deux écueils, d'une part l'inscription en Dieu d'une négativité constitutive de nature quasi transcendantale, et d'autre part l'affirmation selon laquelle la croix ne serait que l'expression quasi sacramentelle d'une réconciliation toujours déjà réalisée. Ces deux écueils étant écartés, ou supposés écartés, il n'en demeure pas moins que la fonction instauratrice de la Trinité dans l'événement de la croix doit être pensée jusqu'au bout et tenue avec fermeté, si bien qu'il n'y a pour s'approcher de la réalité trinitaire qu'une seule voie commandée par le principe d'une économie intégralement et organiquement déployée. La structure circulaire à laquelle je viens tout juste de faire allusion ne réclame nullement que la doctrine trinitaire soit constituée dans le donné néotestamentaire sous la forme d'une orthodoxie formelle. En revanche, elle est ce vers quoi tendent les développements sotériologiques concentriques qui dans le Nouveau Testament, partant de la prédication de la mort de Jésus pour le péché, s'enrichissent de toute la théologie vétérotestamentaire du jugement et la dépassent dans le don eschatologique de l'Esprit qui justifie et sanctifie pour l'adoption filiale. J'ajoute, et ce point n'est pas sans importance, que le noyau de la sotériologie

28. HANS URS VON BALTHASAR, *Theodramatik* III. *Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1980, pp. 301-302; pour la traduction française : *Théodramatique* III. *L'Action*, Culture et Vérité, Namur, 1990, p. 300. La traduction établie par R. Givord et C. Dumont fera l'objet de modifications.

néotestamentaire impliqué dans une « mort pour le péché » s'enrichit d'une théologie de la « Gloire » – « *Doxa* » dont Balthasar recueille toutes les harmoniques néotestamentaires pour les relier, précisément, à l'événement de mort-résurrection qui porte à son incandescence la parenté entre la gloire et la justice (*sedeq, dikaiosuné*). Après avoir perdu par le péché, non son caractère d'image, mais la gloire de Dieu (Rm 3, 23), l'homme est restauré par le Christ devenu l'« image » et la « gloire » de Dieu, dans une « ressemblance » et une « gloire » bien plus hautes (2 Co 3, 18), celles de Dieu dans le Christ (*in Christo*). De restauration de la gloire primitive perdue, il n'est jamais question dans le Nouveau Testament. Il est question de la victoire eschatologique de la justice et de la gloire divines dans son cosmos. Le schème ou le cadre englobant d'une christologie néotestamentaire est commandé par une sorte de développement par cercles concentriques : « [...] À côté de la christologie d'obéissance de Ph 2, ce cadre est avant tout celui de l'idée de substitution qui se rattache à Is 53 et d'une instauration du Christ, vu et attesté comme Ressuscité, dans la position d'un Médiateur de tout le cosmos (1 Co 8, 6), et d'un souverain occupant la place de la Sophia ou du Logos (Col 1, 15s). C'est pourquoi il reste une tâche décisive (...), montrer que la justice de Dieu ne s'achève que dans la christologie²⁹ [...] ».

[...] Il faut prendre comme point de départ ce qui se révèle de la kénose de Dieu dans la théologie de l'Alliance – pour en arriver jusqu'à la croix – et tâcher d'atteindre à partir de là le mystère de l'Absolu selon une théologie négative qui, de Dieu, exclut toute expérience et toute souffrance intramondaines et cependant pose en Dieu, à partir d'une christologie avec toutes ses implications trinitaires, les conditions de possibilité de cette expérience et de cette souffrance. Une telle pensée s'avance constamment sur la corde raide, parce qu'elle évite tous les discours à la mode sur la 'souffrance de Dieu', tout en s'obligeant à poser en Dieu un événement (*Geschehen*) qui non seulement justifie la possibilité et l'advenue (*Geschehenlassen*) de toutes les souffrances du monde, mais donne aussi raison de la participation (*Teilnahme*) que Dieu prend à ces souffrances, et ceci jusqu'à l'assomption effective et substitutive de l'absence de Dieu (*bis zum wirksam stellvertretenden Übernehmen der Gottlosigkeit*). Ce que la théologie négative, au sens philosophique du terme, interdit, l'*oikonomia* dans le Christ paraît l'exiger; en partant de l'une et de l'autre, et en progressant comme à tâtons bien au-delà et aussi loin que possible, la foi pressent le Mystère

29. *La Gloire et la croix. Nouvelle Alliance*, III.2., Aubier-Montaigne, Paris, 1975, p. 257. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band III, 2. Teil II. *Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1969, p. 278.

des mystères, qui doit être posé comme fondement insondable, afin que devienne possible une histoire de salut dans le monde³⁰.

Ainsi, la relation entre croix et Trinité est posée selon les dimensions intégrales d'une *historia salutis*, ou, si l'on préfère, d'une économie organiquement déployée donnant à la croix une dimension salvifique reliée au dessein de Dieu. Ce que Hans Urs von Balthasar appelle une « voie mitoyenne » entre deux extrêmes consiste non pas à poser *a priori* une kénose identique à l'être de Dieu, mais bien plutôt à partir de la « erlösenden *Kenôsis* Gottes » (la kénose rédemptrice de Dieu) déclinée selon une extension inhabituelle, allant de l'évidement de soi du Christ Jésus jusqu'à la kénose antécédente de la Parole de Dieu dans son alliance avec Israël (*Kenôsis des Wortes Gottes in seinem Bund mit Israel*), pour remonter avant tout (*zuvor*) jusqu'à cette forme primordiale de « kénose » avec l'humanité créée dans son ensemble, et plus avant encore (*und noch zuvor*) dans l'acte créateur de libertés finies (*mit der Erschaffung kreatürlicher Freiheiten*). Ces différents niveaux qui se renforcent et se condensent font de la kénose « le mystère le plus propre de Dieu par lequel il révèle et offre au monde son être³¹ ». On le voit bien, la relation de la croix à la Trinité se hausse en quelque sorte jusqu'à la définition d'essence sous le chiffre d'une kénose diffractée. Elle atteint ce seuil critique pour lequel Balthasar tente de faire jouer les paradoxes d'une théologie dite négative d'un genre particulier et peut-être irrecevable en l'état. Manifestement plus proche de Pascal que de Hegel, le théologien de Lucerne construit sa théologie kénotique de la croix sur le rapport vétérotestamentaire « colère – amour », repris par Paul, et sur le thème pascalien du *Deus absconditus* : « Dieu s'est voulu cacher [parce que l'] on se fait une idole de la vérité même³² ».

J'ajoute, pour compléter ce point, une considération qui est bien plus qu'une considération de méthode. J'aurai l'occasion d'y revenir, car elle touche très précisément à la question cruciale du point de départ d'une théologie trinitaire. Pour le théologien de Lucerne, les choses sont assez claires. C'est à partir de l'interprétation paulinienne dégageant le contenu théologique de l'événement de la Passion qu'il faut lire les récits de la passion dans les évangiles. Ceux-ci sont en effet projetés sur un arrière-fond vétérotestamentaire et sont soumis de plus en plus à la réflexion postpascale qui, à travers le caractère

30. *Theodramatik* III., *Die Handlung*, pp. 301-302; *La dramatique divine* III, p. 300.

31. *Theodramatik* III, p. 310; *Dramatique divine* III, p. 309.

32. B. PASCAL, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p. 1277.

judiciaire de l'événement, rend manifeste son caractère rédempteur unique. C'est la raison pour laquelle le caractère englobant de l'événement rédempteur réclame que celui-ci soit traité sous le rapport « colère – amour », « gloire – justice ».

LE RAPPORT « COLÈRE – AMOUR » ET SON COROLLAIRE TRINITAIRE

Loin de vouloir construire une théologie trinitaire déductive à laquelle viendrait correspondre une christologie de l'homme-Dieu tout aussi abstraite, le théologien de Lucerne s'en tient à une lecture des Écritures qui prend pour norme d'interprétation christologique la formule paulinienne de l'*huper hêmôn* et de l'*homoiôma* avec « la chair de péché ». Ce point de cristallisation théologique, en dépit des difficultés exégétiques qu'il pose, ne saurait sans plus être assimilé à une tradition rédactionnelle tardive. À cette tradition rédactionnelle dite tardive appartiendraient aussi la « théologie réfléchie sur le Logos, la doctrine de la préexistence du Christ, les déclarations johanniques utilisant le 'je suis' [...] ». Cette hypothèse défendue par Karl Rahner pour écarter toute interprétation fallacieuse du 'pro nobis', et que rapporte Hans Urs von Balthasar, a précisément pour but de revenir en amont de cette interprétation tardive, pour s'en tenir à la « révélation la plus primitive », autrement dit à l'expérience immédiate et spontanée des disciples, à ce moment quasi originaire où la mort de Jésus n'a pas encore revêtu « de signification rédemptrice effaçant notre faute devant Dieu³³ ». Ce problème d'ordre exégétique est loin d'être négligé par Balthasar. Il est cependant secondarisé au profit d'une lecture qui cherche à construire une théologie de la rédemption qui s'ordonne autour d'un principe d'unité christologique suffisamment dense pour pouvoir être diffracté dans plusieurs directions. Cette méthode est conforme aux attendus d'une christologie de la « figure » (*Gestalt*) qui consiste très précisément à unir les contraires, non pas sous un mode dialectique, mais selon les antinomies propres à la relation asymétrique qui rythme le rapport de Dieu à Israël. L'une de ces « antinomies » fondamentales se donne dans le rapport d'opposition entre « colère » (*orgè Theou*) et « miséricorde », entre « colère » et « amour ». Cette figure d'ensemble, ou cette « forme », complète et enrichit une théologie de la rédemption qui cherche à s'arrimer à une doctrine trinitaire inchoative, non encore parfaitement explicitée, et cependant toujours présupposée au

33. Pour l'ensemble des références à l'œuvre de Karl Rahner ici incriminée, *Theodramatik* III. *Die Handlung*, pp. 253-262.

«drame» du salut tel qu'accomplit dans l'existence du Christ. La seule voie qui apporte la lumière semble être contenue dans les représentations vétérotestamentaires de «colère» (Rm 5, 9), de «malédiction» (Gal 3, 13) et de «condamnation» (Rm 8, 3) en relation avec l'événement de la croix, si bien que l'interprétation théologique de l'*huper hêmôn* s'en tiendra à l'idée directrice de «colère» dans sa relation avec l'attribut de miséricorde, tels que ceux-ci se répercutent et se déploient dans l'existence singulière de Jésus. C'est peut-être sur ce point que le théologien présume de la fiabilité des résultats qu'il escompte recueillir de ce nouveau point de départ. Le point de concentration de la sotériologie néotestamentaire, autrement dit son noyau, se donnerait dans le «pro nobis», auquel il convient de donner un horizon de compréhension tout entier contenu dans le rapport «colère – amour». La première observation à laquelle se livre le théologien consiste précisément à montrer que la coupe dont il est question dans le récit du mont des Oliviers est la coupe de la colère de Dieu, conformément à de nombreux passages vétérotestamentaires³⁴.

Ce resserrement auquel procède Balthasar m'amène à formuler une observation critique. Le texte de 2 Co 5 ne contient pas seulement la formule *huper hêmôn*, mais aussi la formule *huper pantôn* qualifiant le rapport «un seul (*heis*)» / «tous (*pantôn*)», puis la formule *huper Christoû* (2 Co 5, 20), par deux fois répétées et qui induit un rapport de finalité lui-même commandé par le fait que désormais ou «maintenant» (*toû nûn*) nous ne connaissons plus le Christ selon la chair, mais nous sommes en lui une «créature nouvelle». Ces observations simples permettent d'établir que la formule *huper hêmôn* n'intervient somme toute que de manière adventice dans l'ensemble du chapitre 5 et qu'elle ne saurait représenter de manière certaine une formule de nature «sacrificielle» et «expiatoire» à laquelle se subordonneraient les autres emplois prépositionnels qui caractérisent le texte. La formule décisive ne se trouve-t-elle pas dans la double mention de l'*én Christoû* et du *dia Christoû*, respectivement aux versets 17 et 18, double formule enrichie par une troisième formule typique, au v. 20, *huper Christoû*. Le jeu des prépositions est orchestré de telle sorte qu'il est difficile de ne pas dénoter dans le texte une manière d'effet rhétorique visant plus à dessiner un mouvement qu'à induire un développement doctrinal, développement que l'on pourrait dès lors attribuer à un schème vétérotestamentaire structurant, du type de celui que Balthasar choisit comme fondamental pour interpréter la formule «*huper hêmôn*».

34. Jr 51, 17.22; 13, 13; 25, 15-17.27 ss; 48, 26; 49, 12; 51, 57; Éz 23, 32-34; Ha 2, 15-16; Ab 16; Za 12, 2; Ps 79, 5; Lm 4, 21.

La formule est ainsi surdéterminée dans sa fonction sotériologique et, de plus, elle s'étoffe et s'enrichit au profit d'une ample théologie du jugement inversant le rapport de la juste rétribution due au péché, pour s'épanouir en une théologie qui substitue à la parfaite symétrie entre la promesse et la menace, entre la bénédiction et la malédiction, l'asymétrie (*grundsätzliche Asymmetrie*) d'une « prise en charge » du péché qui mérite condamnation dans le destin unique du Fils livré. C'est dans ce « changement d'éon » (*Äonwende*) que se révèle la Trinité de Dieu. Il est intéressant de prendre la mesure de cette volonté balthasarienne de donner à la Trinité de Dieu une expression inchoative, promise à une pleine manifestation dans une « mort pour le péché », si bien que le *pro nobis* constitue à lui seul l'expression suffisante d'une doctrine trinitaire intégrale. Il semble même que l'événement de la croix sombrerait dans l'absurde sans la prise en charge trinitaire et sa pleine manifestation. La racine de la foi trinitaire repose sur une théologie du jugement exprimée dans le rapport « colère – amour », enrichie par une perspective jusqu'alors demeurée inconcevable, l'échange du pécheur et du Christ justifiant rapporté à l'idée de l'union hypostatique, autrement dit à une théologie du Fils unique dans son expression trinitaire accomplie et selon les exigences qu'impose le donné néotestamentaire. Pour comprendre ce point capital, il convient d'enrichir quelque peu les remarques faites au sujet de l'*orgè Theou* (colère de Dieu) dans ses usages néotestamentaires. Dans un passage relativement long visant à récapituler les résultats de ses analyses, le théologien de Lucerne insiste sur le caractère opératoire et performatif de l'attribut de « colère » tel qu'il échoit à Jésus dans son rapport à l'œuvre qu'il accomplit. Je me permets de citer ce passage un peu longuement.

La colère de Jésus, qui éclate si souvent, s'enflamme chaque fois que ceux qui résistent à sa mission et aux exigences qui en découlent, offensent le Père révélé en lui, et l'Esprit d'amour trinitaire. Sa colère n'est pas une irritation purement humaine ; elle vient de plus haut, en raison de sa mission, elle révèle donc un comportement divin. Jésus s'irrite, parce qu'il est le Seigneur du monde, contre les révoltés qui se dressent contre Dieu ; il apostrophe Satan avec colère (Mt 4, 10 ; et Pierre en 16, 23) ; il menace les démons (Mc 1, 25). Bien plus, il « frémit intérieurement » devant la puissance de la mort (Jn 11, 33.38) ; il se révolte profondément contre tout ce qui est diabolique en l'homme (Jn 8, 44), surtout contre l'hypocrisie des pharisiens (Mt 15, 7 s.), cette « engeance de vipères » (Mt 12, 34), ces meurtriers des envoyés de Dieu (Mt 23, 33) [...] Une « tristesse irritée » (Mc 3, 5) remplit le Seigneur à cause de l'endurcissement des pharisiens qui va croissant, jusqu'à décider de le faire mourir, à mesure qu'il manifeste les signes éloquentes de l'amour divin. Dans la parabole des invités au festin, le « maître de

maison est pris de colère» (Lc 14, 21), à mesure que son invitation est repoussée sous de futiles prétextes. Finalement, une colère irrémédiable éclate contre les vigneronniers homicides (« il fera périr misérablement ces misérables », Mt 21, 41), symbole de la colère qui punit le rejet du Fils par Israël infidèle, à l'instar du « serviteur mauvais » ayant violé le commandement nouveau de la manière la plus cupide qui soit (« dans sa colère le maître le livra aux tortionnaires, en attendant qu'il eût remboursé tout ce qu'il devait. C'est ainsi que mon Père céleste vous traitera [...] », Mt 18, 34 s.)³⁵.

J'interromps cette énumération pour en venir à la manière dont le théologien la relie à des considérations expressément trinitaires. Il n'est sans doute pas erroné d'affirmer que pour Balthasar la foi trinitaire naît au contact de la parole eschatologique de Jésus « avant le temps du jugement final » (Mt 8, 29) celui-ci coïncidant avec une « mort pour le péché » et son fruit de salut recueilli dans le don de l'Esprit vivifiant. Plongée dans une théologie du jugement eschatologique, la doctrine trinitaire ne saurait se constituer indépendamment de cette action théodramatique déjà amplement préformée dans une histoire de l'Alliance soumise aux aléas de la liberté créée. Ainsi, le mouvement qui conduit à l'éclosion (*Erschlossenheit*) de la foi et de la doctrine trinitaires ne peut emprunter qu'un chemin, celui qui va de la prophétie au Christ, en passant par le Serviteur, « telle une descente toujours plus en profondeur (*immer tiefern Abstieg auf der Treppe des Gehorsams*) sur l'échelle de l'obéissance, jusqu'à la totale incarnation finale du Verbe divin³⁶ ».

Le référent trinitaire se déploie dès lors sous la forme d'une révélation, d'un dévoilement qui n'est pas hétérogène à l'événement de la croix. Celui-ci en est non seulement l'indice, mais le lieu de manifestation, l'expression même d'une « geste divine (*Kreuzestat*). Il ne faut pas donc pas renoncer à interpréter la mort de Jésus comme la traduction paradoxale de la voix désormais muette de la colère et comme le « déversement » (*Entladung*) de la colère de Dieu (*Zorn Gottes*) sur l'Agneau sans tache. Jésus est ainsi celui qui durant toute sa vie terrestre est le « Révéléateur de tout le pathos divin » (*der Offenbarer des ganzen Pathos Gottes*), si bien que la réalité de la menace et du jugement de l'économie vétérotestamentaire – en d'autres termes la « révélation de la colère de Dieu contre toute impiété et toute injustice des hommes » (Rm 1, 18) – devient dans la croix un événement (*Erei-*

35. *Theodramatik* III. *Die Handlung*, p. 316-317 ; p. 317 pour la traduction française modifiée.

36. *Theodramatik* III. *Die Handlung*, p. 321 ; p. 320 pour la traduction française modifiée.

gnis). Hans Urs von Balthasar se rallie ici aux interprétations de la *Kirchliche Dogmatik* de Karl Barth. L'ensemble de ces développements vise à circonscrire un « point de fuite » (*Fluchtpunkt*) où se rencontrent précisément la colère et l'amour. Une telle coïncidence n'est possible que si l'objet de la colère est replacé dans la relation trinitaire d'amour entre le Père et le Fils. Si la colère divine atteint le Fils en lieu et place des pécheurs, ce n'est pas pour l'abandonner irrémédiablement, mais parce que disposant du pouvoir de l'Esprit jusqu'en sa mort comme don inamissible du Père, le Fils y entre pour en briser les limites et en détruire la loi. « L'assomption des ténèbres mondaines dans la lumière intratrinitaire apparaît comme un miracle de transfiguration : l'éloignement (*die Ferne*) du non pécheur est surmonté et transformé dans l'éloignement volontaire et obéissant du « oui » divin³⁷ ». L'ensemble de ces développements m'amène à des considérations herméneutiques de grande importance. Elles ressortissent en particulier à la manière d'articuler événement de la croix et doctrine trinitaire. Elles seront aussi la matière de ma conclusion.

LE THÈME DE L'ORGÈ THEOU (COLÈRE DE DIEU) DANS SON RAPPORT À L'UNICITÉ DU CHRIST : LE CHRIST ET ISRAËL

Le principe d'unité que constitue le motif de la « Gloire-doxa » (*Kabod-Wucht*) doit être compris à partir de la figure du Christ en qui la Gloire trouve son expression plénière et paradoxale : « La grandeur de Jésus est l'apparition du libre abaissement (kénose) de la Gloire de Dieu dans la non-liberté (l'obéissance) de la forme d'esclave³⁸ ». Indépendamment de la difficulté que peut représenter cette affirmation, elle est le point d'aboutissement christologique de la trajectoire de la Gloire qui, en Jésus, est manifestée sous le mode de l'obscurité, du voilement (*Verhüllung*) et de la mise en réserve (*Hinterlegung*). L'attribut de « Gloire » est également associé à celui de la « colère » (*orgè Theou*). Cet indice doit être scrupuleusement recueilli, car la liaison entre Gloire et colère est essentielle à l'intelligence de l'événement pascal, de son caractère unique et de sa nature radicalement sotériologique. En outre, nous y avons insisté, le rapport colère-amour est essentiel à la compréhension de l'attribut de miséricorde. *Cela signifie que l'événement pascal appartient à l'action judiciaire de Dieu*. Il s'agit bien d'un acte de jugement. Mais ce dernier reste enveloppé dans l'amour du Père qui livre le Fils (Jn 3,16) et l'amour du

37. *Theodramatik* III. *Die Handlung*, p. 326 ; p. 324 (traduction modifiée).

38. *Herrlichkeit* I. *Schau der Gestalt*, p. 279.

Fils qui laisse disposer de soi. On peut établir ici une influence inattendue, notamment pour la dramatique trinitaire, celle de Schelling qui, en méditant sur la solidarité de la colère et de l'amour, a montré que seul le maintien surmonté de la colère divine permet au don de l'amour de se révéler sans s'épuiser dans sa révélation³⁹. De la même manière, pour Balthasar, l'*orgè théou* (colère de Dieu) ne s'apparente pas au caprice d'un dieu irascible, mais révèle, selon la métaphore biblique, cette réserve primordiale (*Hinterlegung*) au sein même du processus d'auto-révélation divine, ce que Balthasar appelle en d'autres lieux la dialectique du dévoilement (*Enthüllung*) et du voilement (*Verhüllung*).

C'est dans la tension, qui va jusqu'à la contradiction [*Widerspruch*], entre la grandeur du Dieu libre et l'abaissement du Dieu aimant, que s'ouvre le cœur de la divinité elle-même. Et ce n'est pas tellement dans les noms des puissances divines qui émanent de Dieu et façonnent l'histoire : son *kabôd*, son *dabar*, sa *hokmah* ; *c'est bien plutôt dans l'histoire tragique qui met Dieu aux prises avec son peuple renégat que se préforme la Trinité intradivine, qui se révèle par l'Incarnation du Fils de Dieu*⁴⁰.

Texte puissant et inattendu qui, à lui seul, suffit à manifester l'enracinement et la continuité de la foi trinitaire recueillie à partir de sa source vétérotestamentaire. De la même manière que Balthasar se refuse à trop accentuer la transcendance du Christ par rapport aux figures qui, dans l'Ancienne Alliance, convergent vers lui sans pouvoir par effet de synthèse en dessiner les traits, de la même manière se refuse-t-il à donner à la foi trinitaire un caractère de nouveauté telle, qu'elle s'en trouverait impuissante à éclairer une théologie de l'accomplissement des Écritures. La métaphore des « entrailles⁴¹ » (*rachamim*) divines est exploitée à des fins de révélation trinitaire inchoative, première « figure » du Père en son amour abyssal et fécond. Mais dans une théologie de l'accomplissement des Écritures, on ne peut déroger au principe de la lecture christologique. En effet, une théologie de l'Écriture est possible à partir de son principe d'unité. Ce principe d'unité est un principe dialectique qui met en tension constante, selon un rapport d'opposition et d'unité, les grandes figures de médiation qui traversent l'Écriture de la promesse. Balthasar les appelle des « formes » susceptibles d'être « remplies », accomplies, portées au-delà d'elles-mêmes, selon des modes de réali-

39. F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, éd. K.F.A. Schelling, VII, 439, traduction de J.-F. Courtine et E. Martineau, dans *Œuvres métaphysiques, Les conférences de Stuttgart*, p. 219.

40. *La Gloire et la croix*. Nouvelle Alliance, III/2, Paris, Aubier, 1975, p. 74.

sation inattendus : «Aucun schème mental, ni celui du «serviteur de Dieu», ni celui du «Messie», ni même celui du «Fils d'Homme» daniélique n'aurait sérieusement osé imaginer d'identifier le Seigneur et le Serviteur. La Nouvelle Alliance (*Neuer Bund*) est la percée vers cette identité⁴² (...)». Texte capital s'il en est, car il permet de comprendre quel est le type de relation qui s'instaure entre Israël et le Christ. Je l'ai déjà noté avec insistance, Hans Urs von Balthasar doit être compté parmi les théologiens contemporains qui ont le plus intensément et le plus intelligemment réfléchi à la relation entre le Christ et Israël. Jésus accomplit la promesse vétérotestamentaire et nulle autre.

L'unicité du Christ ne peut être posée et comprise qu'à partir du témoin élu qu'est Israël. La figure d'Israël forme avec le Christ une «figure d'ensemble» (*eine Gesamtgestalt*). Dans le cours de son histoire, Israël se comprend toujours plus profondément comme un «réceptacle divin» où la Parole de Dieu peut se déverser et s'explicitier. *Alter Bund* (Ancienne Alliance) a révélé les moments les plus fondamentaux au cours desquels Israël s'absorbe en quelque sorte dans la louange et l'action de grâces. C'est dans la prière de louange que l'accord (*Stimmung*) entre la Parole et la réponse trouve une expression plus pure. Dans la pureté de sa réponse obéissante, Israël atteint le meilleur de lui-même, telle est précisément la forme que revêt une «esthétique» de l'Ancien Testament. Cette esthétique propre aux figures de l'Ancienne Alliance bénéficie du concours de la littérature de sagesse de l'Orient ancien, puis de la *koinè* hellénistique pour former cette figure sponsale du dialogue d'amour entre Dieu qui est l'époux et Israël l'épouse choisie. Pour la fin des temps, on attend le «pèlerinage des nations» à Jérusalem, ce qui signifie que le sens du monde et de son histoire devait se cristalliser autour de ce centre (Is 2, 2-5). Le nouvel éon, le moment de l'accomplissement, qui ne peuvent être saisis qu'en une forme de rapport dialectique (continuité et saut) constituent une sorte de resserrement autour de la Parole souveraine qui maintenant se donne sous les espèces de la chair et de l'histoire : «(Israël) était très éloigné de penser que la parole souveraine qui lui était adressée pourrait s'identifier à l'un quelconque des 'serviteurs' et des 'médiateurs' qui tentaient de la ramener à l'obéissance à la parole⁴³». Cette forme d'obéissance ne peut cependant fonder à elle seule le type de correspondance entre Ancienne et Nouvelle Alliance. Tandis que, chez le prophète, l'accomplissement

41. *Herrlichkeit* III/2. *Neuer Bund*, pp. 77s.; cf. note 22.

42. *La Gloire et la croix*. Nouvelle Alliance, III/2, p. 81.

43. *La Gloire et la croix*. Nouvelle Alliance, III/2, p. 81.

de la parole émise demeure toujours entre les mains de Dieu sans pouvoir être identifiée au prophète qui la porte, dans le cas de Jésus, cette distension n'existe plus. Mais une telle identité ne provoque nulle interruption ou suspension du temps, mais fonde bien plutôt une temporalité des plus exigeantes pour celui qui vit cette coïncidence absolue dans le temps et selon ses lois : «[...] En résumant toute son existence dans le geste par lequel il se livre, Jésus s'interdit de disposer à l'avance de ce que Dieu fera de celui qui se donne ainsi : l'écart entre le *Je* du Jésus mortel (...) et le Fils de l'homme qui juge (...) est l'expression exacte du don de soi de Jésus, de même que la christologie 'archaïque' des premiers discours des Apôtres, avec l'élévation par Dieu du 'serviteur Jésus' au rang de 'Seigneur et Christ' (Ac 2, 36), exprime exactement la rupture exigée par le renoncement à disposer de soi⁴⁴».

L'obéissance est déterminée par un objet qui la remplit en chacune des phases par lesquelles elle doit passer. Jésus est conduit à la croix, non pas pour la «raison extrinsèque» qu'il s'est attribué un pouvoir qui ne lui revenait pas, mais pour la «raison intrinsèque» qu'il doit «être mis au rang des scélérats» (Lc 22, 37). L'un des traits fondamentaux de l'existence de Jésus, la pauvreté, est une 'forme' appropriée dans laquelle s'exprimera et se manifestera le caractère définitif de sa mission et son objet propre, porter et vaincre le péché des multitudes. Balthasar cherche inlassablement à montrer comment se dessinent les lignes de continuité entre les différents moments qui ponctuent et rythment le ministère de Jésus : «Si l'on voulait tracer une constante du Nouveau Testament analogue à celle qui (...) allait du 'Jésus qui voit l'intérieur' au 'Juge des vivants et des morts', cette ligne mènerait de Jésus pauvre à 'l'Agneau égorgé depuis la fondation du monde' sur le trône de Dieu» (Ap 5, 6.9.12; 13, 8).

La figure (*Gestalt*) du Christ est une figure éminemment morphologique et «plastique». Elle se définit comme «pouvoir de figuration» (*das Gestaltende*). Elle ramène à soi et intègre à soi toutes les figures disponibles sans les dissoudre. Elles jouissent d'une irréductible permanence, car leur totalité ne suffit pas à dessiner ce qui ne se laisse pas construire sous mode de synthèse. Les «figures» de l'Ancienne Alliance sont des figures ouvertes et provisoires. Elles doivent le demeurer et composer ainsi avec le Christ une figure totale (*eine Gesamtgestalt*). Nous avons là le meilleur d'une herméneutique biblique des figures. La raison de cette continuité entre les figures ne peut être fondée que dans Celui qui, tout en les assumant, les dépasse :

44. *La Gloire et la croix*. Nouvelle Alliance, III/2, p. 131.

«L'Ancien Testament, pour pouvoir former avec le Christ une figure totale (*eine Gesamtgestalt*), doit participer à son unicité (*seiner Einzigartigkeit*)⁴⁵». J'ai préféré parler, en qualifiant la *Gestalt*, de figure morphologique et plastique plutôt qu'herméneutique dans la mesure où la participation (*Teilnehmung*) ne saurait être ramenée à un effet second de «lecture» et d'interprétation croyante à partir de l'événement pascal. Une herméneutique qui ne serait qu'une lecture à rebours, à partir d'une position de rupture consommée entre deux Testaments, rendrait l'affirmation johannique selon laquelle Abraham exulta dans l'espérance de voir le jour du Messie – «et il le vit et s'en réjouit» (Jn 8, 56), inintelligible⁴⁶. C'est précisément à ce sujet, dans *Neuer Bund*, que Balthasar récuse toute interprétation transcendantale du christianisme. Les racines de son refus appartiennent à l'herméneutique biblique des figures.

Si les images de l'Ancienne Alliance, en tant que totalité, sont sans figure (puisqu'elles ne peuvent pas se compléter mutuellement), le fait qu'elles deviennent figures en présence du *Triduum mortis*, manifeste que ce dernier possède une puissance incompréhensible de figuration, qui demeure imperceptible au plan de la philosophie de l'histoire (...) Remarquons-le bien, on n'entreprend ici (...) aucune interprétation transcendantale du christianisme⁴⁷.

Le paradoxe doit être ultimement affiné. En effet, si les images de l'Ancienne Alliance ont un caractère de «figures» inachevées et fragmentaires, le point vers lequel elles convergent, la mort de Jésus-Christ, est ce qui est sans figure (*Un-Gestalt*): «(...) Avec les fragments disponibles de l'Ancienne Alliance, on n'aurait jamais pu construire une totalité. La totalité ne se trouvait pas dans les fragments, comme les pièces d'un puzzle trop difficile pour un enfant et qu'un adulte l'aide à reconstituer; *elle fut le résultat d'une synthèse dont Dieu seul était capable*⁴⁸». La question décisive qui est à la racine de la foi au Christ et qui guide l'herméneutique biblique baltha-

45. *La Gloire et la croix*. I. Apparition, p. 527; p. 597 (éd. all.).

46. *Einsame Zwiesprache*. Martin Buber und das Christentum, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1993. Ce texte de grande tenue est plus qu'un dialogue posthume entre Balthasar et Martin Buber. La lecture de Buber, et en particulier de l'un de ses textes majeurs, «An der Wende» (*Reden über das Judentum*, Hegner, Köln, 1952, pp. 24-31), accompagne et donne forme à la théologie balthasarienne des rapports entre judaïsme et christianisme. On peut noter que dans ce texte, Balthasar qui s'est somme toute peu exprimé sur le drame de la Shoah, acquiesce à la thèse de Buber qui montre où peut aboutir un christianisme anti-juif (d'essence «allemande»), du «libéralisme raffiné de von Harnack à Auschwitz».

47. *La Gloire et la croix*. III/2. Nouvelle Alliance, pp. 75; 77.

48. *La Gloire et la croix*. III/2. Nouvelle Alliance, p. 31.

sarienne est incessamment la suivante : quelle rationalité échoit à l'événement de la croix afin qu'il ne sombre pas dans l'absurde ? L'herméneutique des figures est dès lors dépendante *de* et dirigée *vers* la *theologia crucis*, expression plénière d'une christologie de l'unicité illuminée par son principe trinitaire de fondation.

Vincent HOLZER
Faculté de Théologie
et de Sciences Religieuses
Institut Catholique de Paris