

Laval théologique et philosophique



BALTHASAR, Hans Urs von, *La dramatique divine*. Tome II. *Les personnes du drame*. Volume I. *L'homme en Dieu*

Mario Saint-Pierre

Volume 43, numéro 3, octobre 1987

Statut épistémologique des sciences pastorales

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400335ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400335ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Saint-Pierre, M. (1987). Compte rendu de [BALTHASAR, Hans Urs von, *La dramatique divine*. Tome II. *Les personnes du drame*. Volume I. *L'homme en Dieu*]. *Laval théologique et philosophique*, 43(3), 413–416.
<https://doi.org/10.7202/400335ar>

chrétien, ce n'est pas à cause de l'incompréhensibilité de sa foi, mais parce que cette foi lui apparaît plus *acceptable* que la foi musulmane ou toute autre forme de foi. E. Jüngel, sensible comme Marion aux questions de Denys, Descartes et Pascal, nous paraît avoir justement mis l'accent sur la nécessaire *Denkbarkeit*, la « pensabilité » essentielle de Dieu, *pour l'ego*. Un débat Marion-Jüngel serait donc très souhaitable. — Il serait, du reste, praticable de montrer que le Dieu de la distance demeure un Dieu de la proximité, toujours conçu en fonction des réquisits du fini : c'est bien parce que *l'ego* habite au sein du compréhensible qu'il dicte que son Dieu ne peut relever que de l'incompréhensible, d'un ordre autre que celui du principe de raison ou de la *mathesis*. Cela ne revient-il pas, et la question se trouve, bienveillamment, posée à toute la théologie marionienne, à transformer la distance en idole ?

Il est temps de s'arrêter, de s'incliner devant la puissance de cet ouvrage qui promet de relever le niveau des études cartésiennes, péniblement anémiques dans les universités québécoises. Aucun autre livre ne nous paraît avoir mesuré avec autant d'intensité ce dont il y va dans les *Meditationes* de Descartes. En un mot, ou en un titre, le *Descartes und das Problem der Metaphysik* vient d'être écrit.

Jean GRONDIN

Hans Urs VON BALTHASAR, *La Dramatique divine* (T. II : *Les personnes du drame*, V. I : *L'homme en Dieu*), trad. par Y.C. Gélébart et C. Dumont, Paris, Lethielleux, 1986, Coll. : Le Sycomore, série « Horizon », 14.

Cet ouvrage nous introduit vraiment au cœur de ce que Balthasar appelle la « dramatique divine ». Les *Prolégomènes*, qui étaient une esquisse non pleinement théologique et philologique à cause du caractère introductif de ce premier tome, nous permettaient déjà d'accéder à quelque chose de tout à fait original par rapport à l'ensemble de la réflexion théologique. Pour nous, bien sûr, le tome II est d'une grande nouveauté, mais il ne faut pas oublier que cette synthèse théologique (profondément unie à *La Gloire et la Croix* et à la *Théologie* — qui est à venir) a été préparée chez Balthasar depuis fort longtemps. Il n'est pas étonnant de constater que des thèmes développés dans *Apokalypse der deutschen Seele* (1933 ; premier ouvrage important et non traduit de Balthasar) sont repris dans le premier volume de ce deuxième tome.

L'affrontement radical entre la liberté finie de l'homme et la liberté infinie de Dieu est mis en relief d'une manière toute particulière au cœur de l'ouvrage *Apokalypse der deutschen Seele*. C'est la trame de fond qui est reprise dans *La Dramatique divine*. Balthasar est profondément conscient de ce duel au sein de l'histoire universelle puisque la tension n'a fait que s'accroître depuis la venue du Christ-Jésus. Le « oui » de Dieu est toujours confronté au « non » de l'homme. Et pourtant, en Jésus, l'homme et son histoire peuvent être intégrés dans la Révélation du Dieu d'amour. Cette possibilité de salut pour l'homme n'est ni une aliénation, ni une auto-divinisation, ni même un auto-accomplissement de lui-même en rupture avec Dieu :

« Voilà donc présentés les personnages principaux du drame divin : Dieu et l'homme. Nous les avons mis en face l'un de l'autre, en accordant une égale importance aux deux points suivants. D'abord, Dieu n'est pas purement et simplement « l'Autre » (le « partenaire ») : il est tellement élevé au-dessus de toute créature qu'il est aussi bien le « Non-Autre ». Ensuite, malgré cela ou à cause de cela, l'homme ne peut d'aucune manière et à aucun degré être résorbé dans le divin. Il est doué par Dieu d'une authentique liberté spirituelle qui, parce qu'elle a été donnée pour de bon, ne peut être acculée par la liberté infinie de Dieu : elle doit se déployer dans son domaine propre, qui est d'ailleurs celui de Dieu (un autre est-il pensable ?). Le drame au premier niveau se joue ainsi entre la liberté divine et la liberté humaine. » (*Dd*, II, I, p. 375)

C'est dans la mesure où l'homme, en toute liberté, s'introduit ou se laisse introduire dans la liberté infinie de Dieu qu'il pourra, en définitive, être pleinement libre. La pensée moderne et contemporaine se trouve donc en lutte avec la pensée chrétienne et cela d'une manière radicale. Cette compréhension de la liberté repose sur un principe fondamental que Balthasar nomme l'*analogia entis*. Pour fonder sa théologie de l'histoire, Balthasar se réfère explicitement à ce principe qu'il hérite du philosophe Eric Przywara et qui origine d'une formule du quatrième concile du Latran : « in tanta similitudine maior dissimilitudo » — « la dissemblance d'autant plus grande dans la ressemblance si grande soit-elle — *Ds.*, 806. Les deux ouvrages qu'il consacre à la fondation d'une théologie de l'histoire (*Théologie de l'histoire*, 1955 et 1960 ; *De l'intégration*, 1970), nous amènent au cœur d'une compréhension de l'*analogia entis* appliquée au Christ.

D'ailleurs, il vaut la peine de mentionner que c'est peu de temps après avoir composé *Théologie de l'histoire* que Balthasar a songé à écrire une dramatique du christianisme :

[L'auteur a] composé en partie une *Dramatique du christianisme* qu'il considère dès maintenant comme une œuvre majeure. (Préf. d'A. Béguin, in. *Théologie de l'histoire*, 1955, p. 12)

Finalement, cet ouvrage n'a été publié en allemand qu'en 1973, 28 ans après ! Chose étonnante, même après avoir achevé *La Gloire et la Croix* (première partie de sa trilogie axée sur le « beau » ; la deuxième partie, *La Dramatique divine*, devait être axée sur le « bien » ; et la troisième, *Théologique*, sur le « vrai ») celui-ci ne prévoyait pas continuer. Dans *Rechenschaft 1965*, il écrivait :

Mais d'autres auront à la mener. Dans le court laps de temps qu'il reste à un septuagénaire, ni les images ni les concepts ne sont encore décisifs ; seule l'action l'est. Pour elle, même la rédaction de livres devra être oubliée : plaise à Dieu qu'alors non seulement des balivernes sur papier, mais qu'au moins un grain de blé accomplissent la grâce de la Résurrection ! (p. 33)

Mais déjà les grandes lignes étaient esquissées :

L'esthétique demeure au niveau de la lumière, de l'image, de la vision. Ce n'est qu'une dimension de la théologie. La suivante comporte l'action, l'événement, le drame (Schelling dit : la philosophie positive). Dieu agit pour l'homme ; l'homme répond par la décision et l'exploit. De plus, l'histoire du monde et de l'homme est un grand « théâtre du monde » ; il faut, ici, lier les uns aux autres la philosophie de l'exploit (Fichte, Blondel), l'art de l'exploit (Shakespeare, Calderon) et la théologie de l'exploit (Karl Barth), pour ne nommer que les mots accrocheurs. La signification chrétienne du rôle et de la présentation aura à être expliquée et la tradition de l'Église doit apparaître sous cet aspect : quel risque immense que le seul acte de passer, dans la mort, la tâche d'être disciple à la génération suivante (croyante ?), Moïse, Jésus et Paul en ont fait l'expérience de façon très intense. L'existence entière de l'Église, tout comme celle des personnes à l'intérieur et à l'extérieur, n'est-elle pas pur exploit et pur risque ! N'en est-il pas ainsi de la théologie également ? Tout ce qui est « bien » tient et tombe avec la liberté. (*Rechenschaft 1965*, p. 33)

Mais revenons au thème de l'*analogia entis*. Dans *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, cette question se trouve liée à l'explication de l'*analogia libertatis*. Nous retrouvons également ce type de rapprochement dans *La prière contemplative*, *La phénoménologie de la Vérité* et même dans ses commentaires sur les Pères grecs (Origène, Grégoire de Nysse et spécialement Maxime le Confesseur). Cela est repris dans cet ouvrage de *La Dramatique divine*, surtout dans ses deux premiers excursus (II, 1, pp. 109–126). Mais, c'est dans les deux ouvrages précédemment cités portant sur la théologie de l'histoire que le rapport est franchement instauré. Le dogme christologique de Chalcédoine dans *Théologie de l'histoire* nous amène à concevoir le Christ comme l'*analogia entis* par excellence à partir de la notion philosophique de l'*universale*

concretum. Et la compréhension de la notion d'« intégration » au cœur de la question de la temporalité dans *De l'intégration* nous permet de voir le Christ comme l'*analogia libertatis* par excellence. Sans ces deux présupposés fondamentaux, impossible de songer à une dramatique divine.

C'est pourquoi, dans l'ouvrage que nous recensons, Balthasar revient continuellement sur ces deux thèmes majeurs pour présenter les « Préalables » de ce drame et les personnes impliquées (« Dramatis Personae » : particulièrement la question de « l'homme en Dieu »). Le premier volume est, si on peut parler ainsi, plus global, tandis que le deuxième, comme l'indique le titre (*Les personnes dans le Christ*), semble s'annoncer plus christologique. Nous pouvons soupçonner que ce deuxième volume (même s'il n'est pas encore traduit en français) reprendra des thèmes déjà élaborés dans *Théologie de l'histoire* et *De l'intégration*. L'auteur lui-même l'indique dans un tout récent ouvrage où il présente ses principaux écrits :

La théologie de l'histoire (1950 ; la nouvelle rédaction de 1959 fait loi ; Fr. 2^e éd., 1970), tout comme le recueil d'essais *De l'intégration ; Aspects d'une théologie de l'Histoire* (1963 ; Fr. 1969), contient beaucoup de choses personnelles, qui sont en partie également redevables à Henri de Lubac (par exemple la discussion avec Teilhard de Chardin) ou à des suggestions de Ferdinand Ulrich (comme la doctrine du temps chez Augustin), mais la concentration christologique conséquente, en particulier la doctrine des « quarante jours », l'universalisation de l'événement du Christ par l'Esprit et la doctrine de la mission et de la tradition chrétiennes sont nettement inspirées par Adrienne. Le thème du temps du Christ qui y est abordé ne sera vraiment développé que dans *La foi et l'attente du royaume imminent* (1966, Fr. dans *La foi du Christ*, 1968) et, avec le thème de la mission (la missio comme forme économique de la *processio*), il deviendra le centre de la christologie de *La Dramatique divine* (tomes II/2, 1978, III, 1980 et IV, 1983). [*L'Institut St-Jean ; Genèse et principes*, p. 79]

Cette citation nous indique l'influence déterminante de la mystique Adrienne von Speyr et de quelques autres théologiens dans le domaine particulier de la théologie de l'histoire. De plus, cette citation nous confirme le lien entre *Théologie de l'histoire*, *De l'intégration* et *La Dramatique divine*. La continuité se manifeste à travers le fondement christocentrique que Balthasar n'a cessé de dévoiler tout au long de son cheminement théologique. C'est l'événement de la venue du Christ au sein de l'histoire universelle qui fonde une dramatique où s'affronte et se résout la lutte entre la liberté finie et la liberté infinie :

Bref, Jésus-Christ, l'Élu de toute éternité, « né d'une femme, né sujet de la loi » (Ga 4,4), qui s'est fait pour nous obéissant jusqu'à la mort sur la croix et, pour cette raison, a été exalté au-dessus de tout ce qui est au ciel, sur la terre et dans les enfers (cf. Ph 2,8ss.), devient donc, dans sa dramatique embrassant toutes les dimensions du monde et de l'histoire, la norme de tout drame réel et possible, au plan personnel aussi bien que dans le domaine public. (*Dd*, II, 1, p. 69)

C'est pourquoi, comme nous l'avons déjà mentionné, cette dramatique, dans laquelle se joue la relation entre la liberté finie et la liberté infinie, exige un principe fondamental qui est l'*analogia entis*. C'est dans ce contexte seulement que la dramatique divine peut être vraiment comprise :

La perspective première dans cette totalité est donc la relation primordiale entre Dieu et le monde (l'homme) qui donne à Dieu, comme créateur et rédempteur, la liberté de faire venir à l'existence des créatures libres, sorties de ses mains pour subsister devant lui, tendre vers lui et être finalement ramenées à lui. On parlera ici d'*analogia entis*... (*Dd*, II, 1, p. 99)

Ainsi, au cœur de cette dramatique, l'*analogia entis* et l'*analogia libertatis* trouvent leur place et leur explication définitive. De là, cinq corollaires peuvent être établis pour servir de cadre à l'ensemble de cette œuvre (*Dd*, II, 1, pp. 100-104) : 1) le Créateur demeure supérieur à

toute prise de l'être créé ; 2) les abîmes de souffrance doivent être pris au sérieux, cela prouve la perspective du salut en Jésus-Christ qui aura à souffrir pour nous (*pro nobis*) ; 3) c'est Dieu qui peut fonder par l'Incarnation la possibilité pour l'humanité de communier à sa vie et c'est l'homme qui est appelé à s'achever dans la totalité de sa personne au mystère de la Trinité par le « centre qu'est Jésus de Nazareth crucifié et ressuscité » ; 4) le mystère du Christ qui intègre les trois dimensions précédentes est « la synthèse au plan de l'histoire du singulier et de l'universel » ; 5) l'*analogia entis* qui trouve son application concrète dans l'*analogia libertatis* pousse jusqu'au bout « le drame divin à son maximum d'intensité » dans la décision radicale du « oui » absolu de Dieu à l'homme devant la possibilité tout aussi radicale du « non » absolu de l'homme à Dieu. Tel est le cadre fondamental à partir duquel la révélation chrétienne au cœur de l'histoire peut être comprise comme dramatique.

Mario ST-PIERRE