

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal



Vérité et amour

Une lecture de « La Théologie » de Hans Urs von Balthasar

par

Fadi Abdel-nour

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Ph. D.
en Théologie

Février, 2009

© Fadi Abdel-nour, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Vérité et amour

Une lecture de « La Théologique » de Hans Urs von Balthasar

présentée par :

Fadi Abdel-nour

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

-----, président-rapporteur

Mme Denise Couture, directrice de recherche

-----, membre du jury

-----, examinateur externe

-----, représentant du doyen de la FES

Résumé

Repenser, à nouveaux frais et autrement, la vérité intramondaine et la vérité divine et leur rapport selon la logique de l'amour au travers d'une lecture de « La Théologique » de Hans Urs von Balthasar (1905-1988) constitue le mouvement de cette thèse. L'on a tendance à réfléchir d'abord sur la question de la vérité en général pour appliquer ensuite les conclusions sur les deux vérités comme si elles étaient convertibles.

Or, selon la conception balthasérienne, chaque vérité possède une logique qui lui est propre et les deux vérités entretiennent un rapport analogique à l'intérieur de la circumincession des transcendants. C'est pourquoi, une réflexion sur les dimensions esthétique (beau), dramatique (bon) et logique (vrai) des deux vérités revêt d'une importance primordiale pour la compréhension de leur rapport afin de trouver, outre le relativisme et l'absolutisme, une voie praticable, laquelle aide l'humain dans le processus du dialogue, unique issue pour un monde digne de la vie. Cette thèse explorera, avec la méthode de la polarité-dans-la-ternarité, de nouvelles pistes de recherche dont bénéficieraient aussi bien la philosophie que la théologie; la première à reconsidérer le rôle de l'amour dans la recherche de la *sagesse* et la seconde à accueillir la vérité divine comme l'engagement d'amour du *Logos* divin. Elle comporte cinq parties.

La première partie étudie le rapport des deux vérités avec l'être. Le but n'est pas d'élaborer une nouvelle ontologie d'un être abstrait mais de voir comment une phénoménologie axée sur l'analogie de l'être concret remet en question des conceptions courantes de la vérité en réfléchissant sur la relation entre le temps et l'éternité.

La deuxième partie porte sur la *Gestalt*, concept-clé de la théologie de Balthasar, comme toile de fond sur laquelle se tissent toutes les articulations et les analyses de la question de la vérité. Nous remarquons que cette dimension esthétique des deux vérités dans leur monstration est une apparition de la beauté de l'amour dans le monde de la création.

La troisième partie présente les deux vérités dans la liberté de leurs donations. Cette dimension dramatique remet la vérité intramondaine au cœur de l'engagement historique et de la responsabilité que tout humain doit assumer par amour dans l'exercice de sa liberté finie analogiquement à l'engagement de la vérité divine dans l'histoire pour les humains révélé par l'obéissance dans l'amour de Jésus à la liberté infinie de son Père.

La quatrième partie approfondit le rapport du langage avec les deux vérités, étant donné que la vérité intramondaine se dit avec le langage et la vérité divine, dans le christianisme, se manifeste comme Verbe fait chair. Cette dimension logique des deux vérités redonne au silence son droit de cité pour que ces dernières se disent dans le mystère de l'amour.

La cinquième partie montre comment l'amour qui est essentiellement mystère constitue le mouvement du rapport entre la vérité intramondaine et la vérité divine. Cet amour confère à chaque vérité son caractère événementiel et son élément de surprise afin que toute herméneutique de leur rapport saisisse le surgissement du même mystère sous un angle nouveau.

L'amour de la vérité se met à l'épreuve de la vérité de l'amour qui se donne en beauté dans chaque figure créée et dans la figure du Christ pour que le dialogue entre les humains et le dialogue entre l'humain et Dieu se mènent au sein du mouvement de ces deux donations libres.

Mots-clés : Vérité, Gestalt, Amour, Liberté, Analogie, Langage, Vérité intramondaine, Vérité divine.

Abstract

The purpose of the present dissertation is to rethink, in an anew and different way, the inworldly truth and the divine truth as well as their relation according to the logic of love through the reading of Hans Urs von Balthasar's (1905-1988) "Theologic". Usually, the question of truth is first addressed and the derived conclusions are then applied to the inworldly truth and to the divine truth as if they were convertible.

However, according to Balthasar's conception, each truth possesses its own logic and both truths maintain an analogical relation within the circumincession of the transcendentals. Therefore, in order to understand the relation that links them, it is important to give a thought on their aesthetic dimension, dramatic dimension and logic dimension. This will allow us to find, besides the relativism and absolutism, a passable way upon the human's dialogue is facilitated; ensuring thus the unique way out to a world worth of life. This dissertation will use the polarity-in-the-ternarity method to explore new types of research. These advances could encourage on a first hand, the philosophy field to reconsider the role of love in the search for wisdom and on a second hand, the theology field to welcome the divine truth as the love's commitment of the divine Logos. This dissertation has five chapters.

The first chapter studies the relation of both truths with the Being. The main objective does not consist in elaborating a new ontology of an abstract Being. Rather, it seeks to understand how by focusing on the relation between time and eternity, a *phénoménologie*, that is centered on the analogy of the concrete Being, questions common conceptions of truth.

The second chapter lingers on a key concept of Balthasar's theology: the Gestalt. It represents a canvass on which all the articulations and analysis regarding the question of truth are interwoven. We notice that, in their apparition, both truths' aesthetic dimension is an occurrence of the beauty of love in the creation.

The third chapter presents both truths in the freedom of their gifts. This dramatic dimension pulls the inworldly truth back into in the heart of the historical commitment and the responsibility that humans must take by love in the exercise of their finite freedom. This is analogical to the historical divine truth's commitment toward the humans as it is revealed by Jesus love's obedience of Jesus to his Father's infinite freedom.

The fourth chapter deepens the relation of the language with both truths since the inworldly truth is communicated by the language and the divine truth expresses itself as Word made flesh in the Christianity. This logical dimension of both truths restores the role of silence so that they can be said in the mystery of love.

The fifth chapter demonstrates how love which is essentially mystery, constitutes the movement of the relation between the inworldly truth and the divine truth. This love characterizes each truth as an event and as a surprise so that every hermeneutics of their relation appears as the rise of the same mystery under a new view angle.

The love for truth is tested by the truth of love which manifests itself aesthetically in every created form and in the Christ's form. The humans dialogue as well as the dialogue between the human and God will thus occur within the movement of those two free gifts.

Keywords : Truth, Gestalt, Love, Freedom, Analogy, Language, Inworldly truth, Divine truth

Table des matières

Résumé.....	iii
Abstract.....	v
Remerciements.....	xi
Sigles.....	xii
Introduction.....	1
Vérité.....	2
La Théologique.....	11
Lecture.....	21
Méthode.....	24
Sources.....	27
Plan.....	28
Écriture et style.....	30
Chapitre 1 : Vérité et être.....	32
1.1 Voir et ne pas voir.....	33
1.2 Différence et analogie.....	43
1.2.1 Je et tu.....	44
1.2.2. Etre et être concret.....	48
1.2.3. Etre et essence.....	52
1.2.4. Dieu et monde.....	57
1.2.5 Analogie d’attribution et analogie de proportionnalité.....	62
1.2.6 Etre concret des créatures et être concret du Christ.....	68
1.3 Temps et éternité.....	79
1.3.1 Extension et intensité.....	80
1.3.2 Sur-devenir et super-temps.....	84

1.3.3 Kairos et chronos	88
Chapitre 2 : Vérité et Gestalt	100
2.1 Tout et fragment.....	108
2.2 Surface et fond	120
2.2.1 Intérieur-extérieur et entre-deux	121
2.2.2 Archétype et image	133
2.2.3 Icône-référence et icône-indication.....	140
2.3 Visible et invisible	146
2.4 Figure et amour	160
Chapitre 3 : Vérité et liberté.....	169
3.1 Don et dette	181
3.2 Spontanéité et invention.....	190
3.3 Se-tourner-vers et se-détourner-de.....	201
3.4 Liberté libérante et liberté libérée	219
Chapitre 4 : Vérité et langage	232
4.1 Parole parlée et parole parlante.....	232
4.1.1 Parole divine et parole humaine.....	245
4.2 Parole et silence	256
4.2.1 Silence et dialogue	256
4.2.2 Parole et mystère.....	258
4.2.3 Parole et solitude.....	259
4.2.4 Parole et apophatisme	260
4.3 Parole donnée et parole prise	264
Chapitre 5 : Vérité et amour.....	269
5.1 Amour et connaissance	272
5.1.1 Sujet connaissant et objet connu	273
5.1.2 Sujet et sujet.....	278
5.2 Amour et mystère.....	285

5.2.1 Lumière et nuit	285
5.2.2 Fécondité et vie	292
5.2.3 Surprise et quotidienneté.....	294
5.3 Figure et défiguration.....	299
5.3.1 Figures du monde et figure du Verbum Caro	299
5.3.2 Laideur et beauté.....	306
5.3.3 Sortie et entrée	313
5.4 Amour et participation	319
5.4.1 Auteur et acteur.....	323
5.4.2 Acteur et co-auteur.....	326
5.4.3 Metteur en scène	330
Conclusion	338
Bibliographie.....	344
Œuvres consultées de Balthasar.....	344
Sources premières	344
Sources secondes	344
Œuvres consultés sur la pensée de Balthasar	346
Auteurs consultés qui sont lus par Balthasar	349
Œuvres consultés sur la question de la vérité	351

A une bonté, mes parents
A un amour, Jacky
A une amitié, Issam
A une mémoire, P. Michel

Remerciements

Je désire exprimer mes remerciements à l'endroit des personnes suivantes :

A ma femme Jacky, pour son amour, sa présence et son don total de soi.

A Mme Denise Couture, ma directrice de recherche, pour sa bonté de cœur, pour l'inégalable qualité de son écoute, de sa lecture critique et de ses suggestions. A elle, toute ma reconnaissance.

A mon frère Nicolas, pour le silence de son sourire et la discrétion de son soutien.

A tous les amis, surtout Pierre et Christiane Lteif, Paul et Florence Lteif, Patrick Lteif, pour leur accueil qui a enrichi ma solitude durant le temps de l'écriture.

Au temps des remerciements, je n'oublie pas la Faculté de théologie de l'Université de Montréal et la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal pour leur support pécuniaire.

Sigles

Pour faciliter la lecture, j'ai intégré les sigles indiqués ci-dessous au texte. Ces sigles renvoient aux ouvrages de Balthasar. Les références complètes de ces ouvrages sont dans la bibliographie.

ADF	<i>L'amour seul est digne de foi</i>
AMO	<i>À propos de mon œuvre. Traversée</i>
Dha	<i>Dieu et l'homme d'aujourd'hui</i>
DI	<i>De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire</i>
EdD	<i>L'engagement de Dieu</i>
Epi	<i>Épilogue</i>
GCC	<i>La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, IV. Le domaine de la métaphysique, 2. Les constructions</i>
GCD	<i>La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, II, Styles, 1. D'Irénée à Dante</i>
GCF	<i>La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, IV. Le domaine de la métaphysique, 1. Les fondations</i>
GCI	<i>La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, I. Apparition</i>
GCM	<i>La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, IV. Le domaine de la métaphysique, 3. Les héritages</i>

GcN	<i>La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, III, Théologie, 2. Nouvelle alliance</i>
GcS	<i>La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, II, Styles, 2. De Jean de la Croix à Péguy</i>
Pep	<i>Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse</i>
Tdh	<i>Théologie de l'histoire</i>
TdI	<i>La dramatique divine, I. Prolégomènes</i>
TdII.I	<i>La dramatique divine, II. Les personnes du drame, 1. L'homme en Dieu</i>
TdII.II	<i>La dramatique divine, II. Les personnes du drame, 2. Les personnes dans le Christ</i>
TdIII	<i>La dramatique divine, III. L'action</i>
TdIV	<i>La dramatique divine, IV. Le dénouement</i>
ThI	<i>La théologique, I. Vérité du monde</i>
ThII	<i>La théologique, I. Vérité de Dieu</i>
ThIII	<i>La théologique, I. L'Esprit de vérité</i>

Introduction

Traiter de la question de la vérité, dans un monde où des humains s'arrogent le droit à la vérité absolue et se posent juges de la marche de l'histoire en imposant leurs conceptions de l'humain, de l'univers et de Dieu, en excluant voire en exterminant l'Autre différent, tandis que d'autres adoptent une approche relativiste de la vérité pour absolutiser une subjectivité particulière et refuser l'accueil de l'Autre semblable, pourrait relever du domaine de l'impossible. Entre l'absolu de Dieu par lequel l'humain tend à s'absolutiser via l'absoluité de la vérité divine d'une part, et la finitude humaine au-delà de laquelle l'humain tend à s'absolutiser, en s'égalant à Dieu, via l'absolutisation de la vérité intramondaine relative d'autre part, continuons-nous à annoncer : « À quoi bon la vérité ? »¹, à prédire sa fin², et à tenter de la créer³ comme si la vérité devait demeurer « ce type d'erreur sans laquelle une certaine espèce d'êtres vivants ne saurait vivre »⁴ ? N'y a-t-il pas d'autre issue possible qui honore l'humain fini dans sa vérité intramondaine et le Dieu infini dans sa vérité divine ? L'enjeu est de taille. L'avenir du dialogue des religions et des civilisations n'en dépendrait-il pas ? Notre thèse se veut une analyse de ce concept au travers d'une lecture de la dernière partie de la trilogie de Hans Urs von Balthasar⁵ : la

¹ENGEL, P., RORTY, R., *A quoi bon la vérité ?* Paris : Grasset, 2005. 91p.

²KREINER, A., *Ende der Wahrheit ? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie.* Freiburg, Herder, 1992. 608p.

³NIETZSCHE, F. W., *Vie et vérité.* Textes choisis et traduits par Jean Granier. 3^{éd.} Paris : PUF, 1971. 167p.

⁴ID., *Œuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes. Automne 1884 – Automne 1885.* Paris : Gallimard, 1970, XI. p.235. (1967) Notons que, dans toute la thèse, la date entre parenthèses à la fin de chaque référence renvoie à la date de la première parution de l'édition originale.

⁵Hans Urs von Balthasar est né à Lucerne le 12 août 1905. Il étudia la littérature allemande et la philosophie. En 1929, il fut promu docteur à Zurich. En cette même année il décida de se faire jésuite. Au scolasticat de Pullach, il fit la connaissance d'Eric Przywara. En 1933-1937, Balthasar était à Lyon pour des études théologiques. À l'instigation du P. de Lubac, il commença à étudier les Pères grecs. Durant cette période, il écrivait trois monographies : sur Origène, Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur et se familiarisait avec la pensée de Claudel, Péguy et Bernanos. En 1945, il fonda avec Adrienne von Speyr l'institut séculier *Johannes Gemeinschaft* et quitta les Jésuites en 1950. En 1984, il reçut le Prix international Paul VI. En 1988, il fut nommé cardinal. Le 26 juin 1988 Balthasar décéda à Bâle deux jours avant son élévation au cardinalat. Il laisse un legs de pensée qui touche les 1120 titres dont la trilogie constitue une partie considérable : 6 volumes de La

Théologique, non pas dans le but de formuler une théorie *chrétienne* de la vérité (de peur qu'elle n'en soit une parmi d'autres⁶) ni d'énoncer une théorie de la vérité *chrétienne* (comme si la vérité pouvait avoir plusieurs qualificatifs).

Vérité

Faire un tour de la question de la vérité dans l'histoire ne consiste pas, à notre avis, à écrire une histoire de la vérité⁷ ni à passer en revue toutes les conceptions de la vérité dans l'histoire d'une manière scolaire, mais plutôt de suivre, à travers des jalons de cette histoire, le processus de l'élaboration de la question de la vérité et de voir comment nous sommes arrivés à penser la vérité ainsi. Ce qui importe c'est de jeter un regard sur les tâtonnements de la pensée humaine dans sa marche vers la construction des concepts et leur utilisation au sein des théories variées.

Cependant, discourir interminablement sur l'existence de la vérité ne mène nulle part, car tout discours qui veut dénier à la vérité son existence s'autoréfute, du simple fait qu'il doit être vrai afin d'être admis, ce qui présuppose la vérité. Le problème n'est plus l'existence de la vérité mais son essence.

Gloire et la croix (1961-1969), 5 volumes de La Dramatique divine (1973-1983) et 3 volumes de la Théologique (1985-1987), suivis par un court Épilogue (1987). Son œuvre déploie une multitude de personnages appartenant à des époques et des cultures fort diverses : Goethe, Hölderlin, Fichte, Schelling, Nietzsche, Hegel, Rilke, Siewerth, Ulrich, Przywara, Kierkegaard, Heidegger, Origène, Augustin, Thomas d'Aquin, Bonaventure, Eckhart, Tauler, Anselme, Scheeben, Ignace de Loyola, Jean de la Croix, Péguy, Bernanos, Claudel, Soloviev, Blondel, Calderon, Shakespeare, Brecht, Ionesco, Thérèse de Lisieux, Élisabeth de Dijon, Dostoïevski, Buber, Ebner, Rosenzweig... Ces auteurs sont étudiés dans une vaste entreprise théologique, ce qui donne à Balthasar un style propre à lui. Pour une biographie détaillée, voir le remarquable livre de GUERRIERO, E., *Hans Urs von Balthasar*. Paris : Desclée, 1993. 391p. (1991)

⁶Pour une étude approfondie des différentes théories de la vérité, voir KIRKHAM, R. L., *Theories of truth. A critical introduction*. Cambridge : MIT Press, 1992. 401p. LYNCH, M. P., *Truth in context. An essay on pluralism and objectivity*. Cambridge : MIT Press, 1998. 184p.

⁷Nous sommes d'accord avec Pascal Angel « qu'il n'y a pas d'histoire de la vérité, bien qu'il y ait sans doute une histoire de nos croyances au sujet de la vérité. La conception historiciste de la vérité doit beaucoup au livre de Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce antique*, Paris, Maspéro, 1967, qui sert souvent de justification à la confusion entre la vérité et nos conceptions de la vérité, mais qui ne montre rien de tel. » ENGEL, P. et RORTY, R., *op. cit.*, p.47, note 1.

Dans la situation originaire, nous avons un humain qui se prononce dans une parole sur un objet qui se montre. De ce fait, une célèbre définition de la vérité est née : l'adéquation ou la correspondance entre l'ordre des choses et ce qui est effectué dans et par le jugement d'un sujet⁸. Cette correspondance n'est pas une correspondance entre des objets, mais une correspondance entre une opération de l'esprit donc une abstraction, laquelle présente l'objet dans une certaine perspective et ce qui assure l'appartenance effective de cet objet à cette perspective. Mais qu'est-ce qui assure, dans cette relation, que l'entendement du sujet comme constitutif de la possibilité de la vérité ne rende pas les objets adéquats à ses propres formes ou concepts a priori⁹ et ne prive ainsi les structures de l'étant comme tel de toute manifesteté¹⁰ et de toute évidence propres ?

⁸Cette idée de correspondance, on la rencontre, selon des nuances apportées et suivant des degrés divers, chez beaucoup d'auteurs. Par exemple, Aristote rattache la vérité à la science de l'être en analysant son caractère logique et désigne l'entendement comme son lieu. Cependant cette vérité ne se trouve pas dans l'énoncé lui-même mais fondée dans la chose en son être dans la mesure où nous nous en tenons à cette chose elle-même. Cette figure de la vérité apparaît comme conséquence d'un réalisme : le monde que nous observons est une réalité indépendante du sujet. Notons qu'avec Aristote, la pensée classificatoire surgit, dénommant les étants et distinguant rigoureusement les catégories, les notions abstraites et générales. Cette pensée introduit une dichotomie entre le sujet et l'objet : on passe d'une saisie intuitive immédiate du monde que l'être de l'étant se découvre au sujet à une observation méthodique et un raisonnement qui saisit les objets pour les transformer en concepts. ARISTOTE, *Organon I-II. Catégories sur l'interprétation*. Paris : Flammarion, 2007. 370p. Thomas d'Aquin, quant à lui, reprend Aristote pour une formulation de la vérité comme adéquation de la chose et de l'entendement, laquelle a pour fondement la vérité comme adéquation de la chose par rapport à l'entendement divin. En ce sens la vérité se trouve fondée dans le dogme chrétien de la création. THOMAS D'AQUIN, *Première question disputée : la vérité = De veritate*. Paris : Vrin, 2002. 185p. Pour Russell et Wittgenstein, c'est la correspondance de toute proposition avec l'état des choses, les faits, qui explique la vérité des propositions vraies dans leurs ensembles. Il existe, selon eux, des propositions « atomiques », car on ne saurait les analyser à l'aide d'autres propositions. D'où, un parallélisme entre les structures des propositions et celle de la réalité. RUSSELL, B., *Signification et vérité*. Paris : Flammarion, 1998. 378p. (1940) WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*. Paris : Gallimard, 1993. 128p. (1921) Pour Austin, la correspondance est une relation conventionnelle entre une affirmation qui est un événement historique, c'est-à-dire qui s'énonce dans une certaine situation à un moment donné. AUSTIN, J. L., *Écrits philosophiques*. Paris : Seuil, 1994. 247p. (1961)

⁹C'est avec sa révolution copernicienne, que Kant présente l'entendement du sujet humain comme constitutif de la possibilité de la vérité en rendant les choses adéquates à ses propres formes ou concepts a priori des objets comme tels et en les formant par sa propre activité. D'où la convertibilité de la connaissance et de la vérité. La connaissance consiste en l'application de formes

Or cette opération ne saurait avoir lieu si l'objet ne s'était pas donné dans une monstration. De là une question surgit : le sujet ne risque-t-il pas de sombrer dans les apparences, dans ce qui se montre immédiatement, d'autant plus que chaque sujet perçoit les apparences à sa manière, que ses perceptions sont parfois douteuses et pourraient être rêves ou hallucinations¹¹ ? Comment, par ce fait, éviter le relativisme dont l'adage est :

a priori et universelles sur le phénomène connu. KANT, E., *Critique de la raison pure*. Paris : Flammarion, 2006. 749p. (1781) ID., *Logique*. Paris : Vrin, 1966. 171p. (1800)

¹⁰Dans le « retour aux choses mêmes » que Husserl a érigé comme impératif, la manifestation de l'objet participe à la vérité des vécus et des expériences les plus significatives où la dimension du temps est prépondérante. Michel Henry, qui a longuement médité l'essence de la manifestation, a écrit un livre sur la question de la vérité : *C'est moi la vérité : pour une philosophie du christianisme*. Paris, Seuil, 1996. 344p. Par une approche phénoménologique, il y explique ce que le christianisme considère comme étant la vérité et qu'il appelle la vérité de la vie. Pour lui, cette vérité de la vie est ce qui se montre et qui prouve ainsi sa réalité par sa manifestation effective dans l'humain ou dans le monde. Dans le christianisme, la vie est ramenée à sa réalité intérieure qui est absolument subjective et radicalement immanente. La vie considérée dans sa réalité phénoménologique est tout simplement la faculté et le pouvoir subjectif de sentir des sensations, de petits plaisirs ou de grandes peines, d'éprouver des désirs ou des sentiments, de mouvoir notre corps de l'intérieur en exerçant un effort subjectif, ou même de penser. La vie est en elle-même un pouvoir de manifestation et de révélation, et ce qu'elle manifeste c'est elle-même, dans son autorévélation pathétique. Par conséquent, la vérité de la vie est *absolument* subjective donc c'est un fait et une expérience intérieure incontestable qui relèvent de la subjectivité *absolue* de la vie. La vérité de la vie ne diffère donc en rien de ce qu'elle rend vrai, elle n'est pas distincte de ce qui se manifeste en elle. Cette vérité est la manifestation elle-même la vie n'est pas une vérité relative variable d'un individu à l'autre, mais la vérité absolue qui fonde de l'intérieur chacune de nos facultés et chacun de nos pouvoirs, et qui éclaire la moindre de nos impressions. Cette vérité de la vie n'est pas une vérité abstraite et indifférente, elle est au contraire pour l'humain ce qu'il y a de plus essentiel, puisque c'est elle seule qui peut le conduire au salut quand il s'identifie intérieurement à elle et devient Fils de Dieu.

¹¹Sachant que les perceptions sont douteuses, que les discours peuvent être trompeurs et que les choses pensées peuvent être rêves ou hallucinations, Descartes part du doute pour atteindre les idées claires et distinctes qui représentent immédiatement des natures simples, autrement dit, des réalités. Comme le scepticisme devient, chez lui, méthode de connaissance, il va à la recherche d'un préalable absolu à tout savoir et ne peut le trouver que dans le fait qu'il pense. Et s'il pense sans douter de lui-même c'est parce que le critère de vérité de sa pensée lui est radicalement extérieur; il est en Dieu qui ne peut pas le tromper parce qu'il est bon. Ainsi s'opère un déplacement d'une philosophie de l'être comme fondement et origine de la vérité à une philosophie du sujet pensant où la vérité est fondée sur l'accord entre la représentation de la chose et les règles de la pensée. L'autonomie de la raison va en croissant jusqu'à devenir elle-même la vérité. DESCARTES, R., *Discours de la méthode*. Paris : Garnier, 1950. 190p. Malebranche, de son côté, va jusqu'à dire que

« Toute vérité est relative »¹² ? De là, se fier uniquement à ce qui se montre sans aucun rapport avec la question métaphysique de l'être entraînerait la vérité dans le tourbillon continu du changement, que ce soit celui de l'objet ou celui du sujet. L'injustifiable sera justifié parce qu'il peut toujours le devenir et la vérité se transmue en une chimère ambulante prête à s'affubler des vêtements du moment où elle est proférée. Repenser le phénomène¹³ et son rapport avec l'être s'avère une nécessité. Le recours à la racine grecque du mot vérité, *a-letheia*, dévoilement, se révèle pertinent; un dévoilement de l'être même de l'objet, non pas au-delà des apparences¹⁴ mais en elles. Dans ce mouvement du dévoilement, le rôle du sensible dans le processus de la vérité se montre déterminant. Ainsi la vérité ne se trouve pas uniquement dans un raisonnement logique faisant fi de l'objet mais plutôt dans le fait que le sujet « voit » l'objet dans sa dimension figurative et ontologique. Ce processus de « voir » exige de la part du sujet une liberté¹⁵ dans un double

les idées sont éternelles et immuables. L'humain ne les possède pas, mais, à chaque fois qu'il s'y rapporte, il les contemple en Dieu. Toute vision de la vérité est une vision en Dieu. MALEBRANCHE, N., *De la recherche de la vérité*. Paris : Vrin, 2006. 3v.

¹²Notons que cet adage mène à une aporie, car si cet énoncé était vrai il devrait s'appliquer partout or sa vérité montre qu'il est relatif, d'où l'impossibilité de sortir de ce cercle vicieux.

¹³Repenser le phénomène c'est reparler, dans la monstration du phénomène, du caractère épiphanique de la vérité. Dans le mouvement ostensif du phénomène, la vérité totale de l'être se montre. Cette vérité, en se manifestant dans la lumière de l'être, éclaire et illumine. Par contre, la dimension ostensive ne signifie pas une totale et parfaite transparence pour elle-même. Il y a toujours une intériorité secrète qui se réserve, non pas dans le but de ne pas se montrer, mais parce que la monstration du phénomène est de l'ordre du mystère : elle se dévoile dans le voilement.

¹⁴Pour Platon, la vérité est le monde des Idées inintelligibles. Le monde sensible auquel nous sommes attachés est qu'un monde des apparences ou des copies de ce monde des idées. Il s'ensuit que la vérité est indépendante de la pensée et du langage. Pour que l'humain atteigne la vérité, il doit se libérer de ce monde sensible. Dans le mythe de la caverne, les prisonniers ne voient autre chose que l'ombre des étants et le feu qui les éclaire, une mise en scène où l'accès au vrai nécessite une conversion du regard. Ce qui existe en soi n'est que l'effet d'une cause dont l'origine se situe hors du monde sensible. PLATON, *Œuvres complètes*. Paris : Les belles lettres, 1949-1958.

¹⁵Heidegger a essayé de tirer l'être de son oubli et de ce fait de reconduire la vérité à sa maison grecque. Il introduit la problématique de la vérité dans le champ métaphysique et ontologique. La vérité n'est plus cherchée dans la correspondance entre le dit et la chose. Il s'agit pour Heidegger de définir, non pas ce qui est vrai, ni ses conditions mais l'essence de la vérité. Aussi a-t-il puisé dans

mouvement : une liberté à l'égard de l'objet qui s'actualise dans une réceptivité passive de ce que l'objet dévoile en dehors de toute projection subjective, une liberté à l'égard de soi¹⁶ qui se manifeste dans l'absence de tout préjugé pour ne pas ériger la subjectivité en une norme absolue de la vérité. Mais cette saisie « intuitive et immédiate »¹⁷ du monde, où l'objet se dévoile, par le sujet peut-elle se passer d'une observation méthodique et d'un raisonnement réflexif¹⁸ qui saisit cet objet pour le transformer en concepts¹⁹ ?

la racine grecque de la vérité cette essence comme dévoilement de l'être dans son voilement. Un pas de plus : Heidegger affirme que l'essence de la vérité consiste en la liberté, laquelle est le retrait du jugement et le renoncement de la conscience humaine de donner forme et structure au réel. HEIDEGGER, M., *Être et temps*. Paris : Gallimard : 1986. 589p. (1927) ; ID., *De l'essence de la vérité. Approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*. Paris : Gallimard, 2001. 382p. (1975)

¹⁶Que l'on nomme parfois l'indifférence. Elle n'est pas une démission de tout effort comme une sorte de *passivité passive*, mais une *passivité active* dans l'accueil de tout objet. C'est l'effort de la disponibilité de la réception plutôt que l'activité de la constitution.

¹⁷Certes l'intuition est importante dans la saisie conceptuelle des objets, mais l'humain ne saurait rester à ce stade. Cela ne veut dire qu'il y a un ordre dans le processus d'annoncer la vérité : d'abord, l'intuition, ensuite la réflexion et enfin la parole. Ces trois moments sont simultanés de telle sorte que la parole dans laquelle l'humain s'exprime est pétrie d'intuition et de réflexion. Pour Bergson, il existe deux modes de connaissances. Le premier est l'intelligence qui envisage l'extérieur de la chose et vise, par son côté pratique, la fabrication des outils. Le second est l'intuition qui pénètre à l'intérieur de la chose jusqu'à coïncider avec son ineffabilité et son unicité pour acquérir la mobilité du réel et atteindre un absolu. BERGSON, H., *La pensée et le mouvant*. Paris : PUF, 2003. 291p. L'intuition, pour Husserl, relève de l'intentionnalité, car toute conscience est une conscience de. Dans l'intuition phénoménologique, fondement de toute vérité, c'est le phénomène lui-même qui est donné non une apparence masquant l'en-soi inaccessible de la chose. HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*. Paris : PUF, 1994. 237p. (1950)

¹⁸Dans ce raisonnement réflexif ou dans cette connaissance réflexive réside, chez Spinoza, la doctrine de vérité comme la connaissance adéquate de l'idée vraie. La vérité advient quand la conscience réflexive possède une idée vraie qui est en même temps consciente d'elle-même comme idée vraie. Spinoza, dans sa doctrine, préconise une activité intérieure de la conscience. Le travail de l'esprit est décrit comme intériorité. Ce qui fait que la vérité n'est pas une simple réceptivité des données empiriques mais elle est de l'ordre de la connaissance rationnelle. Elle est le fruit du travail de l'esprit qui se fait de l'intérieur. Et toute idée vraie dans l'esprit humain est une idée adéquate en Dieu. Ainsi toute idée est vraie parce que rapportée à Dieu. Cette idée vraie est celle qui connaît l'essence de la chose dans l'exacte mesure où Dieu lui-même constitue l'essence de l'esprit humain. SPINOZA, B., *L'éthique*. Paris : Gallimard, 1993. 398p. (1677)

Cette liberté va amener l'humain à dire la vérité dans un discours, et à penser ainsi le rapport de la vérité avec le langage. Dans le contexte de la philosophie analytique, le point de départ est la proposition. Une analyse de la structure des propositions en montre trois types : les propositions a priori dont la vérité peut être déterminée par le seul recours à l'effort de l'esprit comme les vérités mathématiques²⁰, les vérités empiriques dont la vérité est vérifiable²¹ par l'expérience comme les lois physiques et les propositions antinomiques dont la vérité ne peut être déterminée ni a priori ni par l'expérience comme les vérités métaphysiques²². Ce nouveau point de départ va donner naissance à une autre définition de

¹⁹Les choses de ce monde sont créées par l'intelligence divine pour être conforme à leurs essences propres. La vérité comme correspondance ou adéquation de l'énoncé sur la chose est possible parce que ces choses correspondent, dans leur essence, à l'intelligence divine en qui elles trouvent leur mesure. Mais que s'est-il passé, lorsqu'avec le siècle des Lumières, la Déesse-Raison a remplacé ce fondement théologique ? L'entendement humain s'est substitué à l'intelligence humaine et est devenu la mesure des choses par les concepts qu'il puise en lui-même. Le concept n'est plus l'adéquation du jugement sur la chose mais l'adéquation de la chose sur le jugement. Ce n'est plus sur les concepts de l'entendement divin que se règlent les choses mais sur l'entendement humain qui impose la mesure de ses propres concepts. Ainsi l'essence de la chose est projetée par l'esprit à travers le concept pour que cette essence corresponde à la mesure de cet esprit.

²⁰Les vérités mathématiques sont telles en référence à des objets idéaux, c'est-à-dire qu'elles sont le résultat d'une déduction faite à partir d'un système d'axiomes et de propositions déjà démontrées.

²¹Le critère de vérité des sciences expérimentales réside dans la vérification. Comme la vérification met en relation la théorie avec l'objet de l'expérience, elle est exploratrice, ouverte sur l'inconnu et reformulable. Car elle est toujours soumise à l'épreuve de la falsification. La vérité d'une hypothèse qui est une interprétation préalable de la réalité ne se confirme que dans l'expérimentation et ne se vérifie qu'expérimentalement. Toutefois, la somme des expérimentations ne saurait constituer d'elle-même une hypothèse. De là, la vérité des sciences expérimentales n'est qu'un énoncé sur les rapports des choses entre elles, non un énoncé sur la réalité en soi. Ainsi, elle n'est pas une description du monde, mais la reconstitution des lois de la nature. Le positivisme logique, dont le meilleur représentant est le Cercle de Vienne, a voulu ériger comme condition et critère de vérité de toute proposition, sa vérifiabilité. C'est pourquoi il a dénué à toutes les vérités métaphysiques tout contenu de vérité parce que non-vérifiables. Mais est-il vrai que toutes les autres vérités sont vérifiables ? Sur ce courant, voir le livre de OUELBANI, M., *Le cercle de Vienne*. Paris : PUF, 2006. 154p.

²²Dans un livre remarquable qui prend la défense des vérités métaphysiques et théologiques contre le positivisme logique, Thomas Torrance adopte, pour sa part, la distinction entre les énoncés de cohérence qui portent essentiellement sur des relations entre concepts ou renvoient à d'autres énoncés, pur produit de la logique humaine et les énoncés d'existence qui renvoient soit à la réalité

la vérité comme cohérence²³ : ce qui confère à une proposition particulière la qualité d'être vraie c'est sa place dans le tout du discours et les liens logiques qu'elle tisse avec les autres propositions. Toute proposition ne signifie pas à l'état isolé et ne saurait avoir de conditions de vérité indépendamment de ses relations avec d'autres propositions, ce qui fait que sa vérité est sa cohérence avec le tout du discours auquel elle appartient.

Quoique cette approche cohérentiste de la vérité soit nécessaire, elle révèle son insuffisance. Qui peut garantir, par exemple, qu'un discours cohérent ne constitue pas un produit des appareils politiques et économiques dominants, s'il échappe à la critique de l'histoire et fuit les débats politiques et la confrontation sociale ? Ne risque-t-il pas de devenir un discours idéologique de la vérité d'un système de pouvoir qui le soutient²⁴ ? Un discours cohérent peut-il être justifiable, du seul fait qu'il est cohérent, s'il débouche sur des injustices ou sur des génocides qui violent les droits de l'humain, de tout humain ?

factuelle soit à des relations entre faits. Il critique la philosophie analytique pour avoir séparé ces deux types d'énoncés et avoir cherché à limiter la vérification des énoncés d'existence à la seule expérience des sens en excluant la possibilité pour les énoncés théologiques d'existence de dépendre de la révélation de Dieu. TORRANCE, T. F., *Science théologique*. Paris : PUF, 1990. 410p. (1969)

²³Chez Hegel, c'est cette cohérence du tout qui fait que la vérité est la totalité du système, laquelle contient tout ce qui la précède et tout ce qui la suit, dans une dialectique de négation qui culmine dans l'identité de l'Esprit absolu pensant lui-même. HEGEL, G. W. F., *Phénoménologie de l'Esprit*. Paris : Gallimard, 1993. 2v. (1807)

²⁴C'est ce discours qu'a essayé de mettre au clair et de dénoncer Michel Foucault dans ses écrits. Dans ce discours, la vérité apparaît comme une construction sociale spécifique d'une histoire ou d'une culture particulière, forgée par un système de pouvoir. Ainsi le discours vrai c'est le « discours prononcé par qui de droit et selon le rituel requis ». FOUCAULT, M. et GORDON, C. *Power/knowledge. Selected interviews and other writings, 1972-1977*. Brighton : Harvester Press, 1980. pp.131-133. Ce philosophe parle de l'économie politique de la vérité qui, selon lui, se caractérise par quatre traits : 1. Elle est axée sur la forme du discours scientifique et les institutions qui le produisent. 2. Elle est sujette à une provocation économique et politique constante. 3. Elle se produit et se transmet sous le contrôle des appareils politiques et économiques dominants. 4. Elle est le sujet des débats politiques et de la confrontation sociale. Par conséquent, elle est en relation avec les systèmes de pouvoir qui la soutiennent.

La vérité est en rapport avec l'action²⁵ et avec ses répercussions dans l'histoire humaine. Une autre définition voit le jour que nous pouvons caractériser de pragmatiste²⁶ dont le critère est fourni par l'efficacité pratique ou par l'utilité²⁷. Une idée qui se révèle féconde, qui est capable d'inspirer des plans d'expérience et de suggérer de nouvelles voies de recherche, qui permet d'élargir le domaine des connaissances reconnues comme

²⁵L'action peut signifier une doctrine philosophique telle qu'exposée par Maurice Blondel dans son livre, *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris : PUF, 1973. 495p. Il la définit comme une doctrine qui s'est attachée à deux problèmes : « 1. Étude des rapports de la pensée avec l'action, de manière à constituer une critique de la vie et une science de la pratique, dans le dessein d'arbitrer le différend entre l'intellectualisme et le pragmatisme par une 'philosophie de l'action' qui enveloppe une 'philosophie de l'idée' au lieu de l'exclure ou de s'y borner. – 2. Étude des rapports de la science avec la croyance et de la philosophie la plus autonome avec la religion la plus positive, de manière à éviter le rationalisme aussi bien que le fidéisme, et dans le dessein de retrouver, par un examen rationnel, les titres intrinsèques de la religion à l'audience de tous les esprits » Lettre de Maurice Blondel à M. Lalande citée dans LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris : PUF, 1991. p.23. Dans ce sens, l'action n'est pas une simple mise en pratique extérieure à l'intelligence, mais cette dernière est intérieure à l'action. Et si l'action précède et dépasse l'intelligence, elle lui est en même temps concomitante et postérieure. La pensée n'est pas uniquement une représentation de la vie que l'action met en œuvre, mais dans l'action, il faut voir ce qui prépare et nourrit, ce qui suit et développe le fait même de la pensée distincte. L'action est l'activité humaine intégrale comme pensée, volonté voulante, volonté voulue et réalisation effective. Même cette action est indispensable dans la connaissance de Dieu : « au moment donc où on semble toucher Dieu par un trait de pensée, il échappe, si on ne le garde par l'action [...] Tout ce qu'on a vu ou senti de lui n'est qu'un moyen d'aller plus avant; c'est une route, l'on ne s'y arrête donc pas, sinon ce n'est plus une route. Penser à Dieu c'est une action. » BLONDEL, M., *op.cit.* p.352. L'action peut signifier également la praxis historique dont le but est de transformer les structures sociales, politiques ou économiques injustes, que ce soit par la révolution selon la pensée marxiste ou par la libération selon différents courants de théologies contextuelles de libération. Dans cette acception du terme, une relation dialectique s'installe entre la théorie et la praxis. En effet, la vérité d'une théorie se vérifie dans la praxis et la praxis en retour reconfigure la théorie.

²⁶Ce courant pragmatiste qui est relativement récent a débuté avec Peirce, James et Dewey. Voir surtout les tomes 5 et 6 de PEIRCE, C. S., *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge : Belknap Press of Harvard University Press, 1960-. 8tomes. JAMES, W., *The meaning of truth*. Mineola : Dover publications, 2002. 297p. DEWEY, J., *Lectures on ethics, 1900-1901*. Carbondale : Southern Illinois University Press, 1991. 456p.

²⁷Cette notion de l'utilité est liée dans la pensée de Nietzsche à la notion de valeur. La vérité-erreur est une valeur parce qu'elle est utile à la vie. NIETZSCHE, F. W., *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Arles : Actes Sud, 1997. 77p. (1873)

acceptables est une idée vraie²⁸. La vérité dès lors ne s'impose plus mais elle se propose, se cherche au travers d'un agir commun en vue de l'émergence d'un discours commun permettant la communication et l'action coordonnée des humains, ce que Habermas appelle : le consensus²⁹. La vérité, dans ce sens, acquiert une dimension dialogique³⁰. Étant fonctionnelle, elle aide à créer une société plus juste. Et si des humains atteignaient un consensus sur des valeurs qui allaient contre l'humain ou bien qui mettaient en danger des humains, serait-ce acceptable pour l'unique raison que c'est un consensus ? Si du « contempler la vérité » nous arrivons à « pratiquer la vérité », cette pratique, que ce soit au niveau individuel ou communautaire, ne récapitule-t-elle pas dans son mode de fonctionnement les autres définitions ?

²⁸Si l'efficacité ou l'utilité est un indice du vrai, cet indice peut-il être considéré comme l'essence de la vérité et être appliqué dans tous les contextes ?

²⁹Ce consensus est très important pour le bon fonctionnement des démocraties ou des régimes politiques constitués par des minorités ethniques ou confessionnelles. Ce genre de vivre-commun n'élimine pas les tensions, mais pourrait former un garde-fou contre toute tentative d'élimination de l'autre dans le refus de lui donner la parole. Par contre, il faut le pratiquer avec attention, car il pourrait se transformer en un moyen d'injustice, lequel bafoue les droits de l'humain. Combien de fois, au nom d'un consensus politique, l'on a mené des guerres et violé des dignités! HABERMAS, J., *Vérité et justification*. Paris : Gallimard, 2001. 348p. (1998) ID., *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*. Paris : Grasset, 2003. 87p. Notons que ce livre est une traduction de la conférence qu'Habermas a prononcée à Paris.

³⁰Pour cette dimension dialogique de la vérité, voir GADAMER, H.-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris : Seuil, 1996. 533p. (1960/1990) Selon cet auteur, cette dimension dialogique est en relation avec l'ontologique : « dire ce qu'on pense, se faire comprendre, c'est maintenir le lien de ce qui est dit à l'infini du non-dit dans l'unité d'un sens et le faire ainsi comprendre [...] Qui parle ainsi se comporte de manière spéculative dans la mesure où ses paroles reflètent non pas de l'étant, mais une relation à l'ensemble de l'être et la font accéder au langage » *Ibid*, pp.494-495. Voir également, BUBER, M., *Je et tu*. Paris : Aubier, 1992. 172p. (1923) ROZENZWEIG, F., *L'étoile de la rédemption*. Paris : Seuil, 2003. 614p. (1976) Ce dialogue, pour Rozenzweig, est en lien intime avec la révélation de Dieu : « Au Je ré-pond, dans l'intime de Dieu, un Tu. C'est là le mutuel accord entre Je et Tu dans le monologue divin lors de la Création de l'homme. Mais aussi peu que le Tu n'est un Tu authentique – puisqu'il demeure dans l'intime de Dieu –, aussi peu le Je n'est déjà authentique; car il n'a pas encore rencontré de Tu en face de lui » *Ibid*, p. 248.

De ces jalons historiques, nous avons vu naître différentes conceptions de la vérité et des concepts clés. Ces conceptions et ces concepts vont être repris par Balthasar, dans sa réflexion sur la question de la vérité dans sa « Théologie »³¹. Pour lui, l'on ne saurait parler de la vérité en général, mais de deux « espèces » de vérité : la vérité intramondaine et la vérité divine. La rencontre de ces deux vérités dans l'histoire nous incite à réfléchir sur les modes et les lieux de leur rapport. Ce rapport peut-il être taxé de « monophysite » dans le sens où la vérité divine absorbe la vérité intramondaine, ce qui mettrait en péril cette dernière ? Ou de « manichéiste » où chaque vérité continue son propre chemin jusqu'à la fin des temps dans une harmonie complète, ce qui escamoterait le tragique de la liberté ? La logique de la vérité intramondaine pourrait-elle être appliquée à la logique de la vérité divine ? Si la vérité intramondaine n'admet pas qu'on lui applique la logique de la vérité divine pour garder son autonomie, pourquoi et au nom de quoi faut-il adopter la démarche inverse ? Où se trouve le principe garde-fou qui nous protège des égarements de l'interprétation de la vérité divine par la vérité intramondaine ou *vice versa*, lesquels nuisent à l'humain, d'autant plus que la vérité divine révélée en Jésus-Christ ne porte pas les semences de l'exclusion physique et morale de l'autre ? En effet, Jésus a refusé de juger le comportement éthique de l'autre, a incité ses disciples à secourir la personne qui pense autrement et a laissé partir librement, quoique tristement, la personne qui ne voulait pas le suivre.

La Théologie

La Théologie est composée de trois volumes. Le premier³² traite de la vérité intramondaine selon ce que Balthasar nomme : une phénoménologie renouvelée³³. Le

³¹Au cours du développement de la thèse, nous allons remarquer l'influence qu'ont exercée ces conceptions de la vérité sur la pensée de Balthasar et quelle lecture lui-même en a fait.

³²Ce livre est une réédition d'un ouvrage publié en 1947. Balthasar a remplacé l'avant-propos de l'ancienne édition par une « Note sur l'ensemble de l'œuvre » pp. 5-20. Notons qu'en langue française, il existe deux traductions de ce volume : une de l'édition de 1947 : BALTHASAR, H. U. von, *Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde*. Paris : Beauchesne, 1952. 262p. Et l'autre de l'édition de 1985 : BALTHASAR, H. U. von, *La Théologie. I. La vérité du monde*. Namur :

deuxième³⁴ parle, selon la méthode de la théologie³⁵, de la vérité divine qui est entrée dans l'histoire et s'est révélée dans l'événement du Verbe fait chair, le Verbum Caro. Le dernier³⁶ analyse le rôle de l'Esprit de Vérité dans l'événement du Verbum Caro et la vie des croyants. Cette partie qui forme avec l'Esthétique et la Dramatique une trilogie est la moins étudiée³⁷.

Vincent Holzer dit que « deux difficultés majeures obturent le chemin qui mène à la connaissance de l'œuvre du théologien Balthasar. Elles tiennent d'une part à la réception largement accréditée d'une œuvre jugée baroque, se déployant sous le profil d'une logique de la totalité, d'autre part, à une *koiné* théologique qui répète des formulations plus qu'elle ne les analyse dans les méandres de l'écriture balthasérienne »³⁸. Ou bien on reste sur une

Culture et vérité, 1994. 292p. Pour notre part, nous adoptons la deuxième traduction. Ce qui est frappant chez Balthasar, lui qui ne conçoit pas la vérité sans l'être, c'est qu'il n'utilise pas le verbe « être » dans sa définition de la vérité intramondaine dans les titres des chapitres, mais il a recours à « comme » : vérité comme nature, vérité comme liberté... Il se pourrait que cet emploi soit influencé par la méthode analogique et par le mystère. En effet, la vérité intramondaine garde le caché, le voilement dans son dévoilement. Balthasar éviterait ainsi une identité pure et simple entre le prédicat et le sujet pour laisser intacte la dissimilitude dans la similitude.

³³*Ibid*, p.31.

³⁴ID., *La théologique. II. Vérité de Dieu*. Namur, Culture et vérité, 1994. 415p. (1985)

³⁵ID., *La Théologique. I. La vérité du monde*. Namur : Culture et vérité, 1994. p.30. (1985)

³⁶ID., *La théologique. III. L'Esprit de Vérité*. Namur, Culture et vérité, 1996. 454p. (1987)

³⁷En consultant le site consacré au recensement des publications sur la pensée de Balthasar en plusieurs langues et par ordre alphabétique d'auteurs : www.mypage.bluewin.ch/HUvB.S.Lit/, nous trouvons dans la liste des publications sur Balthasar : 328 monographies et thèses de doctorat (10 en espagnol, 28 en français, 75 en allemand, 90 en anglais et 125 en italien) et 697 articles dans des périodiques variées (25 en espagnol, 128 en français, 178 en anglais, 180 en italien et 186 en allemand) (consulté le 20 juin 2007). Les principaux thèmes étudiés touchent la christologie, la théologie fondamentale : foi, révélation et la métaphysique. L'Esthétique est la partie la plus traitée de la trilogie, vient ensuite la Dramatique. Parmi ce grand nombre d'études, signe de l'attrait et de l'actualité d'une pensée riche dont l'intérêt va en croissant, seuls dix auteurs ont traité la question de la vérité dans la Théologique.

³⁸HOLZER, V., « L'esthétique théologique comme esthétique fondamentale chez H. U. von Balthasar ». *Recherches de science religieuse*, 85 (1997), p.557.

lecture trop « classique » et introductive, ressemblant beaucoup plus à un résumé de ses textes, sans entrer en dialogue profond avec l'auteur, lequel pourrait renouveler la question traitée. Ou bien on se contente d'un livre ou d'une partie de la trilogie comme si cette partie était un tout subsistant en elle-même, comme si Balthasar n'avait écrit que ce livre ou cette partie, sans prendre en considération le mouvement de pensée balthasérienne qui se déploie dans tous les fragments de son écriture. Ou bien on essaie de lui appliquer des concepts de l'histoire de la philosophie pour lui faire dire des idées qui lui sont étrangères et en lui adressant des critiques, sans saisir les intuitions profondes de ses écrits.

Morisson³⁹, dans sa thèse, tente de « critiquer et de compléter la théologie de Hans Urs von Balthasar »⁴⁰ avec les concepts élaborés par Lévinas. Le problème de l'auteur est qu'il adresse ses critiques sans entrer dans les méandres de la pensée de Balthasar. Par exemple, à la page 4, l'auteur affirme que les écrits de Husserl, de Heidegger et de Rosenzweig sont les sources de Balthasar. Une telle affirmation prouve la naïveté d'un lecteur impatient qui ne se donne pas le temps de comprendre ce qu'il lit. Et il nous promet, dans la même page, de développer une théologie du don pour comprendre l'unité entre la mission du Christ et sa procession divine. Chose que Balthasar, selon l'auteur, n'a pas faite. L'auteur, peut-être, n'a pas lu le troisième tome de la Théologie où Balthasar analyse amplement ce thème en s'inspirant des travaux de Ferdinand Ulrich.

Dans le cinquième chapitre⁴¹ de la thèse, lequel est consacré à l'étude de la Théologie, on s'attend à rendre justice à Balthasar et à développer les idées maîtresses des trois tomes de cette Théologie. Un simple regard sur les titres de ce chapitre suffit de dire que l'auteur de la thèse ne cherche pas à comprendre Balthasar, mais à l'installer sur le banc d'accusé pour pouvoir le critiquer injustement. Dans le sous-chapitre « Participation et

³⁹MORISSON, G., « Levinas, von Balthasar and trinitarian praxis ». Thèse de doctorat, Victoria Australian Catholic University, 2004.

⁴⁰*Ibid*, p.3.

⁴¹*Ibid*, pp.176-221.

révélation » qui rappelle la dernière partie du premier tome de la Théologique, l'auteur parle de la vérité comme persécution et humiliation! Dans le sous-chapitre suivant « Finitude et infini », l'auteur, au lieu d'analyser la pensée de Balthasar, fait une lecture de deux auteurs : Ward et Purcell, pour l'unique raison que ces auteurs s'inspirent de Lévinas!! Et la conclusion de ce chapitre traite de la vérité du monde!!! Certainement il aurait été préférable que l'auteur écrive sa thèse sans avoir recours à Balthasar, car l'essentiel n'était pas de donner la parole à Balthasar et de l'écouter mais de lui imposer une parole à laquelle il n'aurait jamais adhéré. Certes, on n'a le droit de critiquer Balthasar, mais comment pourrait-on critiquer une pensée sans d'abord bien l'assimiler et la comprendre ?

Schindler⁴², dans une monographie consacrée à la structure dramatique de la vérité chez Balthasar, discute des questions philosophiques que soulève la pensée balthasérienne, surtout dans le domaine de l'ontologie. Cette approche, qui est une investigation philosophique comme le sous-titre l'indique, ne traite que de la vérité intramondaine, ce qui aurait dû être mentionné dans le titre. Le lecteur reste sur sa faim en ce qui concerne la structure de la vérité divine et le rôle de l'Esprit de vérité dans cette structure. Par contre, l'effort considérable de l'auteur à étudier le lien entre la vérité et la Gestalt⁴³ est louable et nécessaire pour montrer que toute structure dramatique de la vérité chez Balthasar est en rapport intrinsèque avec sa structure esthétique. Ce qui manque, à notre avis, dans cette étude philosophique, c'est une intuition profonde de la pensée balthasérienne à savoir la logique de l'amour comme fondement de la dramatique, de l'esthétique et de la logique qu'Emmanuel Tourpe⁴⁴, Vincent Holzer⁴⁵ et Mario Saint-Pierre⁴⁶ ont bien mise en lumière.

⁴²SCHINDLER, D. C., *Hans Urs von Balthasar and the Dramatic Structure of Truth. A philosophical investigation*. New York : Fordham University Press, 2004. 455p.

⁴³*Ibid*, pp.163-254.

⁴⁴TOURPE, E., « La logique de l'amour. A propos de quelques volumes récemment traduits de H. U. von Balthasar ». *Revue théologique de Louvain*, 29 (1998), pp.202-228.

Sain⁴⁷ essaie de lire la Théologique pour démontrer les dimensions trinitaires de la vérité. Elle analyse chaque tome à part. Son approche demeure une approche classique, c'est-à-dire une tentative de résumer, autant que possible, les idées de chaque livre sans analyser le lien que la Théologique tisse avec la Dramatique, l'Esthétique et d'autres écrits de Balthasar nécessaires pour la compréhension de la vérité. Quoiqu'elle pointe sur la logique de l'amour dans l'introduction et la conclusion⁴⁸, l'on remarque que cette logique est presque totalement absente dans le développement.

Franks⁴⁹, pour sa part, fait une lecture de la Théologique⁵⁰ à la lumière de l'analogie, en parcourant chaque tome afin d'élaborer le rôle de l'*analogia entis* dans la conception balthasérienne de la vérité. C'est une approche selon une perspective bien précise, celle de l'analogie. Il est dommage que l'auteure ne lise pas le français pour se référer au livre de De Schrijver⁵¹ qui fait autorité en la matière. Cela aurait aidé Franks à analyser les divergences entre l'*analogia entis* chez Balthasar et la position de Przywara.

⁴⁵HOLZER, V., *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*. Paris : Cerf, 1995. pp.151-257.

⁴⁶SAINT-PIERRE, M., *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*. Québec : Presses de l'Université Laval, 1998. pp.305-322. Notons que cet auteur ne traite pas de la question de la vérité en tant que telle mais de la circumincession des transcendants dans l'œuvre de Balthasar.

⁴⁷SAIN, B. K., « Trinitarian Dimensions of Truth in the Theologik of Hans Urs von Balthasar ». Thèse de doctorat, Washington D.C. : The Catholic University of America, 2005. 357p.

⁴⁸*Ibid*, pp.31, 330.

⁴⁹FRANKS, A., « The epiphany of being. Trinitarian analogia entis and the transcendental in Hans Urs von Balthasar ». Thèse de doctorat, Boston : Boston College, 2006. 381p.

⁵⁰*Ibid*, pp.250-325.

⁵¹DE SCHRIJVER, G., *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*. Leuven : University Press, 1983. 344p.

Bourgeois⁵² consacre un chapitre⁵³ à relever, selon son approche d'analyse comparative, les points communs entre la conception dialogique de la vérité chez Balthasar et celle chez Gadamer. Cette approche qui tente de faire dialoguer ces deux auteurs garde toujours un caractère limitatif de la conception balthasérienne de la vérité dans la mesure où l'auteur ne cherche que les affinités entre les deux penseurs, ce qui laisse à l'ombre bien des aspects essentiels et importants des deux conceptions et de leurs divergences.

Nichols⁵⁴ présente son livre comme un guide de lecture des trois tomes de la Théologie et de l'Épilogue, voire comme un résumé selon sa préface. Mais, ce que nous trouvons contradictoire et même injustifiable, ce sont les titres de la deuxième et de la troisième partie de ce guide : « Vérité de la Parole »⁵⁵ et « Vérité de l'Esprit »⁵⁶. Nous ne savons pas pourquoi l'auteur n'a pas respecté les titres que Balthasar a choisis pour ses livres : « Vérité de Dieu » et « Esprit de Vérité ». Pour Balthasar, la vérité de Dieu s'est révélée dans la Parole de Dieu faite chair, qui est la Vérité. Ce Dieu que cette Parole a révélé est Trinité. Tandis que dans le titre de la deuxième partie du guide, la vérité divine est limitée à la vérité de la Parole comme si cette Parole a une vérité autre que celle du Père et de l'Esprit-Saint. Pour Balthasar, l'Esprit introduit dans la vérité tout entière de la vie intratrinitaire parce qu'il est l'Esprit de Vérité qui interprète et actualise l'événement de la Parole de Dieu faite chair. Tandis que dans le titre de la quatrième partie du guide, nous sommes en présence d'une vérité de l'Esprit qui pourrait dire que l'Esprit a une vérité propre en dehors de la vérité de Dieu trinitaire.

⁵²BOURGEOIS, J. P., « The aesthetic hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and Hans Urs von Balthasar. A comparative analysis ». Thèse de doctorat, Milwaukee : Marquette University, 2001. 381p.

⁵³*Ibid*, pp.211-256.

⁵⁴NICHOLS, A., *Say it is pentecost. A guide through Balthasar's logic*. Edinburgh : T&T Clark, 2001. 226p.

⁵⁵*Ibid*, p.63.

⁵⁶*Ibid*, p.127.

Lochbrunner⁵⁷ fait un tour rapide du premier tome de la Théologie selon l'analogie de l'amour et suit Balthasar en conférant à chaque titre des chapitres de ce tome un aspect de la vérité. C'est pourquoi, il parle de quatre aspects : épistémologique, éthique, esthétique et philosophico-religieux. Notons qu'au moment de la publication de ce livre, les deux autres tomes de la Théologie n'avaient pas été écrits encore par Balthasar. Cette étude garde toutefois une certaine originalité dans le fait qu'elle pense l'entreprise théologique de Balthasar sous le chiffre de l'amour⁵⁸.

Ide⁵⁹, dans son livre, analyse, d'un point de vue philosophique, le premier tome de la Théologie. Il essaie d'étudier la vérité intramondaine sous l'angle de la polarité enveloppement-apparition selon une lecture diachronique de ce tome, quitte à étaler cette lecture sur d'autres écrits de Balthasar. Ce livre a le mérite de démontrer la dette de Balthasar à l'égard de la méthode morphologique de Goethe.

L'article de Holzer⁶⁰ sur la vérité chez Balthasar est une analyse judicieusement menée sur la vérité intramondaine comme figure et son rapport avec l'histoire. L'auteur récapitule, d'une façon originale, les intuitions profondes de la démarche phénoménologique de Balthasar dans sa recherche de l'essence de la vérité en les articulant sur la conception balthasérienne de la figure dans le premier tome de la première partie de la Trilogie.

⁵⁷LOCHBRUNNER, M., *Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*. Freiburg : Herder, 1981. 350p.

⁵⁸La conception chez cet auteur de *l'analogia entis* est critiquée par DE SCHRIJVER, G., *op. cit.*, p.50.

⁵⁹IDE, P., *Être et mystère. La philosophie de Hans Urs von Balthasar*. Bruxelles : Culture et vérité, 1995. 180p.

⁶⁰HOLZER, V., « La vérité comme figure, l'histoire comme chair. La contribution du théologien Hans Urs von Balthasar a l'intelligibilité du rapport vérité/histoire ». *Transversalités* (1997), pp.53-73.

Pannou-Delaffon⁶¹ traite, dans sa thèse publiée, laquelle est, à notre connaissance, l'unique texte écrit en langue française sur l'ensemble de la Théologie, des relations de la philosophie et de la théologie selon une lecture de cette dernière partie de la Trilogie. Quelques remarques s'imposent.

D'abord, en ce qui concerne la méthodologie ou ce que l'auteur appelle *option herméneutique*. Il écrit :

« Notre livre porte donc sur *La Théologique* et non sur toute l'œuvre de Balthasar. On a souvent tendance à puiser, dans la trilogie (et les autres écrits circonstanciés de Balthasar), des références qui confirment l'interprétation qu'on propose de sa pensée. Ce faisant, on ne respecte pas un des principes d'écriture de l'auteur selon lequel chaque volet de la trilogie possède sa dynamique propre. Pour respecter les nuances de sa théologie jusque dans ses aspects les plus controversés, il faut méticuleusement veiller à la lire dans le cadre strict dans lequel elle est élaborée. Si les autres textes de Balthasar nous ont aidés à comprendre *La Théologique*, nous les citerons rarement. Cette option herméneutique n'est pas toujours partagée par ses lecteurs, y compris ses meilleurs spécialistes. On invoque souvent la forme circulaire de sa pensée et de son écriture pour présenter la théologie de Balthasar selon un principe d'unité surimposé au texte et qui traduit une lecture éclectique. Nous avons résisté à cette tentation qui présuppose que chaque volume de son œuvre et chaque volet de la trilogie ne possède pas vraiment une organicité repérable et propre. Si les intuitions de Balthasar demeurent les mêmes d'un bout à l'autre de ses écrits, nous avons cependant voulu créditer chaque volet de la trilogie d'une modalité d'énonciation qui lui est propre. C'est pourquoi nous avons commencé par lire et rendre raison de *La Théologique* en en épousant le texte pas à pas. »⁶²

Au terme de la lecture de ce texte, l'on se sent acculé à un dilemme : ou bien on doit adopter l'option herméneutique de l'auteur ou bien on est accusé de ne pas respecter les nuances de la théologie de Balthasar. Et pourquoi l'auteur seul a-t-il le droit de puiser des références dans toute l'œuvre de Balthasar et les citer, tandis que les autres, en en faisant

⁶¹ PONNOU-DELAFFON, A.-M., *Le chiffre trinitaire de la vérité chez Hans Urs von Balthasar*. Paris : Parole et silence, 2006. 479p. Quelques idées de son livre ont été reprises dans un article à but pastoral. ID., « Hans Urs von Balthasar. Vérité du monde et Vérité de Dieu » dans GAGEY, H.-J. et HOLZER, V., *Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste*. Paris, Bayard, 2005. pp.163-179.

⁶²ID., *Le chiffre trinitaire de la vérité chez Hans Urs von Balthasar*. Paris : Parole et silence, 2006. p.17.

autant, confirment uniquement l'interprétation qu'ils proposent de la pensée de Balthasar ? Pourtant, l'auteur interprète à sa façon en altérant parfois la pensée de Balthasar. Prenons un exemple. A la page 19, il écrit : « *La théologie présuppose` naturellement une structure non seulement formelle et gnoséologique, mais aussi ontologique, de l'être intramondain : sans philosophie il n'existe pas de théologie'* » (c'est nous qui soulignons). La partie de la phrase qui suit le verbe « présupposer » est une citation du premier tome de la Théologie. Or la vraie phrase de Balthasar que l'auteur reprend dans sa totalité à la page 24 dit : « En effet, *des affirmations théologiques sur la Gloire, la Beauté et la Vérité de Dieu supposent naturellement une structure non seulement formelle et gnoséologique, mais aussi ontologique, de l'être intramondain : sans philosophie il n'existe pas de théologie* » (c'est nous qui soulignons). Entre la phrase de Balthasar et la citation qu'en fait l'auteur, les changements sont de taille : ni le sujet ni le verbe ne sont les mêmes. Est-ce la façon de veiller à lire l'écriture balthasérienne dans le cadre strict où elle est élaborée ?

En revanche, nous ne comprenons pas pourquoi l'auteur divise l'œuvre de Balthasar en deux ensembles : la Trilogie et ce qu'il appelle : les autres écrits circonstanciés (quelle appellation!). Cela trahit l'intuition profonde de Balthasar quand il s'explique dans un livre déjà cité par l'auteur :

« Je ne suis pas sûr que l'Esthétique soit mon œuvre majeure. L'Esthétique est un fragment parmi d'autres fragments. Comment arrive-t-on finalement à apercevoir tout simplement le fait chrétien ? L'Esthétique est un prélude, le premier volet d'un triptyque. Peut-être ce fait se découvre-t-il plus *intégralement* dans mes petits ouvrages que dans cette œuvre sans fin. On peut le trouver aussi dans des livres où je fais parler d'autres : par exemple, Origène ou Bernanos. Ceux-ci me sont, le cas échéant, plus proches que bien des choses que j'ai écrites moi-même » (AMO, 95, c'est nous qui soulignons).

Si quiconque cite des œuvres de Balthasar pour mieux comprendre une partie de la trilogie, nous ne voyons pas comment cela pourrait compromettre l'organicité repérable et propre de cette partie. N'est-il pas vrai, au dire de l'auteur, que les intuitions profondes de Balthasar demeurent les mêmes d'un bout à l'autre de ses écrits ? Et le mouvement circulaire n'est-il pas présent même dans chaque écrit de Balthasar ? L'*Umkreisen* (faire le tour) n'est-il pas

un des principes d'écriture de Balthasar ? Que devient la méthode de l'intégration de Balthasar ? L'auteur a le droit de choisir sa méthodologie et la respecter, mais il n'a pas le droit, pour la justifier, de rejeter toute autre méthodologie qui n'est pas la sienne en l'accusant de trahison de la pensée de Balthasar.

En revanche, épouser le texte pas à pas en citant les mêmes titres des chapitres et des sous-chapitres de la Théologie de Balthasar ne transforme-t-il pas l'interprétation de l'auteur en un résumé pur et simple de cette partie de la trilogie (de la page 33 à la page 272, presque les deux-tiers de la thèse), comme si cette partie était une entité qui se tient en dehors de la totalité de l'écriture balthasérienne ? Cette lecture de pas à pas est-elle justifiable pour la raison que l'auteur donne : « le principal souci a été non seulement de présenter fidèlement la pensée de Balthasar mais aussi d'en manifester les transitions et l'organicité, ce dont Balthasar s'est souvent exonéré! »⁶³ ? Voilà Balthasar vaque à son devoir et l'auteur vient à la rescousse.

Ensuite, en ce qui concerne l'agencement des chapitres. L'auteur, après cette lecture de pas à pas, reprend une lecture diachronique qui « a une fonction récapitulative et elle manifeste l'interprétation qu ['il propose] de la Théologie »⁶⁴. Cette récapitulation ne fait que répéter la lecture de pas à pas. Donnons un exemple. A la page 85 dans la lecture de pas à pas, l'auteur écrit : « `C'est la vérité habillée par le temporel que nous nommons situation'. La vérité comme situation est la vérité telle qu'elle se cristallise dans l'embrassement de l'existence et de l'essence de l'être ». Dans la lecture diachronique, à la page 279, il écrit : « L'historicité de la vérité s'explicite en terme de `situation'. `C'est la vérité habillée par le temporel que nous nommons situation', écrit Balthasar. La vérité comme situation, c'est la vérité telle qu'elle se cristallise dans l'embrassement de l'existence et de l'essence d'un être ».

⁶³*Ibid*, pp.30-31.

⁶⁴*Ibid*, p.31.

A notre avis, comme Balthasar a construit sa trilogie selon les transcendants et eu égard au principe de leur circumincession, les trois parties de la trilogie sont en mouvement : chaque partie se comprend en elle-même et en même temps à partir de sa relation avec les autres. L'Esthétique sans la Dramatique sombre dans la platitude de la vision sensible et sans la Théologique perd son caractère logique et son caractère symphonique⁶⁵. La Dramatique sans Esthétique se réduit à la laideur du mal et de l'injustice et sans la Théologique mène au non-sens et au nihilisme. La Théologique sans Esthétique sombre dans la rationalité aride des concepts idéologiques et sans la Dramatique conduit à l'isolement du monde et perd la responsabilité du témoignage et de l'engagement.

De ce tour effectué sur les écrits qui traitent de la Théologique, nous remarquons l'importance de lire cette partie de la trilogie, *à nouveaux frais et autrement*. Une lecture qui prend en compte la distinction entre la vérité intramondaine et la vérité de Dieu. Une lecture qui, en cherchant la logique interne dans chaque vérité, se révèle une tâche de première importance pour la compréhension de l'auteur et pour un traitement fécond de la question. Car ce qui s'applique à la vérité intramondaine ne saurait être appliqué ipso facto à la vérité divine surtout que certains auteurs déjà cités parlent de la vérité d'une façon générale comme si les deux vérités étaient convertibles. Une lecture qui intègre l'écriture balthasérienne dans ses nuances et son originalité, car cette partie de la trilogie est un tout mais un tout comme fragment de la totalité des œuvres de Balthasar.

Lecture

Dans le sous-titre de notre thèse, nous avons bien précisé que notre écriture est une *lecture* de la Théologique. Nous allons définir ce qu'est une lecture pour nous.

La lecture est un acte herméneutique, une interprétation. Cet acte relève de l'art. Il a une dimension esthétique. Nous ne lisons pas par obligation ou par devoir, mais parce que

⁶⁵BALTHASAR, H. U. von, *La vérité est symphonique. Aspects du pluralisme chrétien*. Paris : Éditions S.O.S., 1984. 167p. (1972)

nous sommes ravis par ce que nous lisons et étonnés devant l'horizon⁶⁶ ouvert par l'écriture. Comme nous sommes libres, notre lecture jaillit du cœur de notre liberté pour aller à la rencontre de la liberté de celle ou celui qui a écrit. Si l'on parle de conflit des interprétations, c'est parce que la lecture est aussi bien dramatique qu'esthétique. En lisant, nous nous lisons. A la liberté de l'écriture répond la liberté de la lecture. La lecture comme acte herméneutique de liberté fait naître les sens dans la rencontre avec l'écriture, laquelle est, à son tour, un acte herméneutique de liberté dans la rencontre avec une lecture. La lecture est aussi logique. Toute lecture est un perpétuel mouvement entre un texte et une existence articulé sur la beauté, le drame et la logique.

Sans le souffle de vie de la lecture, tout texte et toute œuvre, aussi géniaux soient ils, sont des réalités mortes, inanimées et rigides d'une rigidité cadavérique. Avec la lecture, nous découvrons la vie d'une œuvre d'un passé révolu pour la faire naître à la nouveauté de l'aujourd'hui. Du passé, la lecture sort l'œuvre pour voir en elle les germes d'un futur possible. La lecture est une présence à un texte du passé pour le rendre présent à un temps qui coule. Elle nous enseigne la patience dans l'accueil et l'effort dans le dialogue pour comprendre. La lecture donne la parole à l'auteur parce que, dans l'écriture, il s'est donné en texte. Ce don de la parole libère le passé d'un texte mort comme lettre pour que nous puissions naître avec son horizon dans l'esprit qui vivifie. La lecture devient ainsi un cadeau et un miracle. Un cadeau, car toute lecture est une surprise qui fait jaillir dans le temps une nouveauté inattendue. Un miracle, parce que la lecture nous guérit de la banalité en ouvrant des pistes jusqu'ici inimaginables.

De ce qui précède, en quoi consiste notre lecture de la Théologie de Hans Urs von Balthasar ?

D'abord ce n'est pas une lecture qui cherche les sources de Balthasar ou les influences qu'il a subies ou qui retrace les phases de son évolution intellectuelle. Il existe tellement des écrits qui en regorgent, pourquoi donc encombrer les étagères des

⁶⁶Cette notion d'horizon va être expliquée au moment convenable dans la thèse. Notons que l'utilisation par Balthasar de ce terme présente quelques affinités avec la notion gadamérienne de « fusion des horizons ». Voir GADAMER, H.-G., *op. cit.*, pp.328, 401.

bibliothèques d'un de trop ? Ensuite, ce n'est pas une lecture qui suit l'écriture de Balthasar en répétant ses mots dans un psittacisme sous prétexte d'y rester fidèle. Qui dit que fidélité est synonyme d'un acte machinalement accompli de ressassement interminable et de bavardage qui rend sourd. Enfin ce n'est pas une lecture critique qui fouille dans ses écrits pour trouver une proie vulnérable à attaquer en délaissant les perles précieuses qui réclament de tout vendre pour les sauvegarder. Critiquer est plus un service rendu à la vérité de l'amour par amour de celle ou celui que nous critiquons qu'une attaque menée contre une imperfection, signe de la finitude humaine, pour marquer un but par désir de supériorité sur celle ou celui à qui la critique est adressée.

La lecture de la Théologie de Balthasar est un dialogue avec lui à l'intérieur du dialogue qu'il a mené avec les autres. Cette lecture s'intéresse à son écriture pour trouver les perles précieuses et se montrer fidèle dans son acte d'invention. Elle est l'acte de « pénétrer jusqu'à cette source vitale de [son] esprit, jusqu'à cette intuition fondamentale et secrète, qui dirige toute l'expression de [sa] pensée et qui nous révèle une de ces grandes attitudes possibles que la théologie a adoptées dans une situation concrète et unique »⁶⁷. Dans cette lecture, deux moments se présentent simultanément : l'écoute et l'invention.

Écouter ce que dit Balthasar, c'est être patient dans la lecture. Ni comprendre trop tôt pour ne pas anticiper et lui faire dire ce qu'il ne dit pas. Ni comprendre trop tard pour ne pas rater ce qu'il a à dire, sinon nous ressemblons au chasseur qui, de peur qu'il ne rentre bredouille à la maison, il ira acheter le gibier dans n'importe quel magasin. Comprendre au bon moment fait de la lecture un cadeau.

Inventer dans le dialogue, c'est être créatif dans la créativité de Balthasar. Dans son écriture, Balthasar ouvre des pistes et oriente le lecteur vers elles. Inventer devient cet effort d'emprunter ces pistes pour découvrir ce qu'il y a sur le chemin comme trésor. Toute découverte nous exhume de l'éternel retour au même et fait de la lecture un miracle.

⁶⁷ BALTHASAR, H. U. von, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris : Beauchesne, 1988. p.XIII.

Méthode

Quelle méthode adopter pour aborder cette pensée si riche et si baroque dans le mouvement de la lecture que nous venons d'explicitier ? Notre méthode, nous aimerions la nommer : la méthode de *la-polarité-dans-la-ternarité*⁶⁸. A notre avis, cette méthode nous permet de mieux saisir le mouvement perpétuel de la vérité intramondaine et de la vérité divine⁶⁹ que l'*Umkreisen* balthasérien reflète. Ce mouvement des deux vérités, qui sourd du mystère de l'amour divin, leur fondement, met l'humain dans une tension permanente se manifestant dans les tâtonnements et les détours de la raison devant le mystère qui échappe à toute emprise logique et conceptuelle. Essayons de préciser le processus de fonctionnement de cette méthode.

Quand nous parlons de la polarité, nous désignons une rigoureuse interférence des pôles en tension, lesquels ne s'opposent pas pour s'exclure et ne se contredisent pas pour s'anéantir. Contrairement à la dialectique, les pôles ne cherchent pas à se fondre dans une synthèse, mais gardent leur mouvement circulaire pour annoncer le caractère mystérieux de l'être⁷⁰ qui va au-delà de toute connaissance. Dans ce sens, chaque pôle n'est pas une partie du Tout révélé entièrement mais c'est la totalité du Tout révélé singulièrement. Aussi ne manifeste-t-il pas une facette du Tout que nous pouvons assembler dans une construction rationnelle, mais il montre le Tout selon une perspective particulière dans une situation donnée que nous devons recevoir dans une attitude d'accueil pour être initié au mystère dont l'amour est la forme et la lumière⁷¹.

⁶⁸Ce terme « ternarité » est emprunté à FORTIN, A., *L'annonce de la Bonne Nouvelle aux pauvres. Une théologie de la grâce et du Verbe fait chair*. Montréal : Médiaspaul, 2005, 309p.

⁶⁹Pour Balthasar, la vérité intramondaine est « construite en forme de polarité ». BALTHASAR, H. U. von, *La théologique. I. Vérité du monde*. Namur, Culture et vérité, 1994. p.211. (1985) Et la vérité divine est trinitaire.

⁷⁰Balthasar parle de la « polarité dans l'être ». BALTHASAR, H. U. von, *Épilogue*. Bruxelles, Paris : Culture et vérité, 1997. p.38. (1987)

⁷¹BALTHASAR, H. U. von, *L'amour est seul digne de foi*. Paris : Aubier, 1966. 203p. (1987)

La polarité est constituée par trois moments que nous nommons la DAP : « Devant », « Avec » et « Pour ». Expliquons-nous.

Dans le premier moment, chaque pôle se met *devant* l'autre. Il se lit à la lumière qui l'atteint de l'autre et en même temps, avec sa lumière propre, il aide l'autre pôle à se lire. Il est *devant* pour garder la distance qui le sépare de l'autre pôle et pour permettre au mouvement de circuler. Il se peut qu'il y ait des ressemblances entre les pôles, mais certainement les différences se montrent et font surface. Chaque pôle ainsi ne saurait s'arroger le droit de la référence absolue car il est enveloppé par la contingence et l'historicité. Il ne saurait non plus éliminer l'autre pôle car il a toujours le statut d'être *devant* lui dans un état de manque. De ce fait, plus il regarde l'autre pôle en face et l'écoute attentivement, plus il a la chance de découvrir sa vérité propre et plus il l'accueille comme don, plus il augmente ses possibilités de se donner. Dans ce moment, chaque pôle se montre à l'autre pôle.

Dans le deuxième moment, chaque pôle fait route avec l'autre. *Avec* n'est pas une simple juxtaposition ni une pure subordination. C'est plutôt une aventure à deux, avec ses tensions, ses répit, ses difficultés et ses éloignements. Chaque pôle se cherche avec les tâtonnements de l'autre en ne voyant dans sa présence qu'une chance d'entrer dans le mystère toujours plus grand et absent. C'est pourquoi il ne saurait s'accaparer d'une insularité de sens ni d'une solitude de recherche. Durant le moment de l'*Avec*, ce qui compte pour chaque pôle c'est le fait d'être avec l'autre sans se concentrer sur ce qu'est le fait d'être. Dans ce moment, les pôles se montrent ensemble en se donnant l'un à l'autre.

Dans le troisième moment, chaque pôle se découvre un pôle *pour* l'autre. Il est pour l'autre sans perdre son identité. Au contraire, il la retrouve en étant devant et avec l'autre comme un pôle pour l'autre. C'est pourquoi le don, que ce soit dans le mouvement de l'accueil ou dans celui de se donner, révèle l'insuffisance de chaque pôle et son besoin de l'autre pour pouvoir dire la surabondance du mystère. Le *pour* devient ainsi un *pour* qui attire les deux pôles vers leur fondement ultime. Dans ce moment, le fondement se montre aux pôles.

Durant ces trois moments, l'accent est mis sur les rapports entre les pôles. En effet, le but de notre projet n'est pas l'étude d'un concept indépendamment des autres, comme s'il exprimait seul la complexité de la réalité, mais de la relation entre des concepts relatifs à une perspective donnée de la réalité. C'est pourquoi, des questions sont toujours dans l'attente des réponses : Comment chaque pôle contribue-t-il à une meilleure découverte de l'autre pôle ? Quels sont les facteurs qui font que chaque pôle soit là pour que l'autre pôle puisse être pour lui ? Quels sont les défauts de chaque pôle, lesquels entravent l'aventure et accélèrent la séparation ? Dans quelle direction les deux pôles devraient-ils s'orienter pour garder l'*Avec* et perfectionner le *Pour* ?

Les trois transcendants : beau, bon et vrai sont impliqués dans cette polarité, laquelle se déploie selon trois moments qui reflètent l'agencement des parties dans la trilogie : Esthétique par rapport au beau, dramatique par rapport au bon et logique par rapport au vrai, dans le respect des intuitions profondes de Balthasar. Dans les trois moments de la DAP, les pôles sont en mouvement perpétuel, étant donné l'infinité des décisions, des perspectives et des situations. Leur devenir est un changement non comme signe d'une imperfection ou d'une indigence native mais comme tension interne qui les attire vers le toujours plus grand du mystère. Pour cette raison, la nouveauté surgit à chaque rencontre des pôles.

Cependant cette polarité n'est pas un simple rapport de binarité entre les deux pôles en question. De peur que chaque pôle ne devienne un simple reflet de l'autre et que la rencontre ne se transmue en un miroitement, la polarité est une polarité-dans-la-ternarité. En effet, Balthasar écrit : « dans le réel, la différence, c'est-à-dire 'l'autre que moi-même' est toujours dépassé par un troisième terme, au plan duquel on devient capable de poser cette altérité » (ThII, 34). La symétrie de la polarité est continuellement renouvelée par l'asymétrie de la présence de ce troisième terme. La ternarité assure le jaillissement de la nouveauté dans chaque polarité. Dans cette ternarité, la tension de la polarité se transforme en une fécondité. Comme l'amour divin est le fondement des deux vérités, cet amour devient ce troisième terme de toute polarité, sans qu'il joue le rôle d'un catalyseur qui

élimine toute tension. Il constitue plutôt le principe dynamique qui donne forme aux pôles et permet un rapport fécond dans la tension et une circulation de la communication entre les deux pôles. Dans l'amour, la polarité-dans-la-ternarité permettra l'ouverture des deux pôles sur une altérité conçue positivement, pour éviter le risque de l'absolutisation sans pour autant biffer une union dans la diversité en vue de ne pas sombrer dans la relativisation.

Sources

Autant la question des sources premières est évidente dans le sous-titre : les trois tomes de la Théologique, autant celle des sources secondes est difficile devant les milliers de pages que Balthasar a écrites⁷², lesquelles manifestent une richesse et une envergure inégalables. Comment faire afin de ne pas se perdre dans les méandres de cette pensée ? Pour demeurer fidèle à la définition de lecture comme miracle et comme cadeau et étant toujours conscient de partager la patience de la lecture avec l'effort de l'écriture, nous avons décidé de chercher toute perle précieuse dans chaque œuvre de Balthasar, laquelle nous permet une bonne compréhension de sa conception de la vérité intramondaine et de la vérité divine afin de pouvoir inventer notre écriture.

En ce qui concerne « La Théologique », laissons le soin à Balthasar de définir la place qu'elle occupe dans la Trilogie.

« L'ensemble de la Trilogie a été, dès le début, articulé selon les propriétés transcendantales de l'être, et toujours dans la perspective du rapport analogique que contiennent leur valeur et leur figure au plan de l'être intramondain et de l'être divin. C'est ainsi que, dans l'Esthétique, se correspondent la 'beauté' intramondaine et la 'gloire' divine; dans la Dramatique, on a la liberté finie intramondaine et la liberté infinie de Dieu. Dans la Logique théologique, on devra réfléchir, de manière analogue, sur le rapport entre la structure de la vérité créée et celle de la vérité divine. Et conséquemment, on devra se demander si la vérité divine peut s'énoncer

⁷²Pour une bibliographie détaillée des œuvres de Balthasar, voir CAPOL, C., *Hans Urs von Balthasar. Bibliographie, 1925-1990*. Freiburg : Johannes Verlag, 1990. 174p.

dans le cadre des structures de la vérité créée et (sous diverses modalités) aboutir à son expression »⁷³.

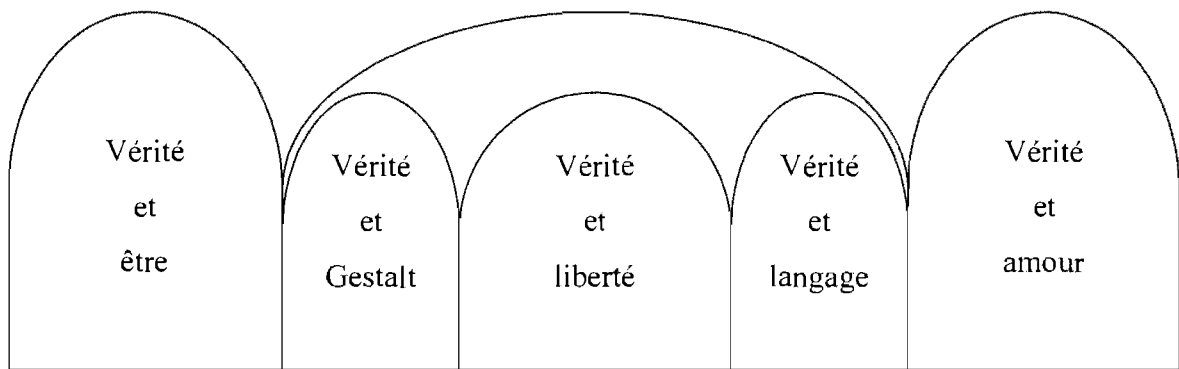
Ainsi l'Esthétique et la Dramatique constituent des sources secondes indispensables pour la lecture de la Théologique. Or les deux vérités sourdent de « l'amour qui est seul digne de foi ». Cet amour qui se montre comme « présence et pensée » révèle, dans un mouvement permanent de « retour au centre », que « la vérité est symphonique ». « De l'intégration » de la « vérité du monde » dans la « vérité de Dieu », « l'engagement de Dieu » appelle « les personnes du drame » à penser « la théologie de l'histoire » comme « l'épreuve décisive » où la création chante sa « liturgie cosmique ». Les « styles » et « le domaine de la métaphysique » font commerce avec la « Théologie » pour exhiber la « Nouvelle alliance » comme « parole et mystère ». « Dieu et l'homme d'aujourd'hui », dans « l'action » de « l'Esprit de vérité », vivent « la dramatique » où « la gloire et la croix » se rencontrent pour exprimer l'amour divin comme « esprit et feu ». Dans l'amour, « le dénouement » du drame des deux vérités demeure tendu vers l'eschatologie et l'« espérer pour tous » préserve « le tout dans le fragment » (cf. Bibliographie : œuvres consultées de Balthasar).

Plan

On se serait attendu à un plan de structure « classique », à savoir une partie sur la vérité intramondaine, une partie sur la vérité divine et une partie sur leurs rapports. Mais cette structure ne saurait rendre compte de la complexité de la question traitée, de la méthode adoptée, du mouvement entre les pôles étudiés. Même dans une telle structure, la lecture ne se présente plus comme cadeau, car elle sera une répétition, et plus un miracle, car elle perdra sa dimension inventive. C'est pourquoi, nous avons jugé opportun d'avoir recours à un plan où nous pourrions analyser le mouvement des deux vérités dans chaque chapitre pour en dégager les horizons, les tensions et les enjeux.

⁷³BALTHASAR, H. U. von, *La théologique. I. Vérité du monde*. Namur, Culture et vérité, 1994. p.5. (1985)

Peter Henrici⁷⁴, dans une analyse de la structure de la Trilogie, l'a définie comme un triptyque dont la pièce principale est la Dramatique entourée par l'Esthétique et la Théologique (cf. AMO, 95, cité plus haut). Par conséquent, notre plan se présente comme un triptyque dans le triptyque. Il y aura un triptyque conçu selon le mode polaire-ternaire reflétant les trois parties de la trilogie, lesquelles s'articulent sur les trois transcendants. Ce triptyque constitue la pièce principale d'un autre triptyque où cette pièce est entourée par l'être et son rapport avec la vérité et par l'amour qui forme la fin et le fondement de la vérité. Notons que le terme « Vérité » dans les titres des chapitres renvoie à la vérité intramondaine et à la vérité divine.



Dans le premier chapitre, nous traitons de la relation entre la vérité et l'être. Quel est le rapport entre l'ontologie et la phénoménologie ? Comment concevoir le rôle de l'*analogia entis* ? Comment le temps et l'éternité sont-ils à l'œuvre dans la conception de la vérité ? Dans le moment esthétique où l'être *se montre*, nous analysons la vérité et la figure. Dans ce deuxième chapitre, nous essayons de voir le rapport entre la totalité et le fragment dans la figure. La figure se réduit-elle à une image sans réalité ou bien est-elle en rapport avec le fond qui s'exteriorise ? En tant qu'image, la figure a-t-elle un archétype ? Dans sa visibilité, comment cette figure manifeste-t-elle l'invisible ? Dans le moment dramatique où

⁷⁴HENRICI, P., « La structure de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar ». *Transversalités*, (1997), pp.15-22.

la figure *se donne*, nous étudions la vérité et la liberté. Dans ce troisième chapitre, nous précisons le lien entre la dette et le don. Comment la figure se donne-t-elle librement dans la spontanéité et dans l'invention ? Dans le moment logique où la figure *se dit*, nous réfléchissons sur la vérité et le langage. Ce quatrième chapitre étudie la relation entre la parole et le silence. Comment la figure prend-elle la parole donnée ? Dans le dernier chapitre, nous montrons que la vérité ne trouve son sens que dans l'amour. Dans ce plan, quoique l'amour apparaisse à la fin, il est à l'œuvre depuis l'origine, car l'être se dévoile comme amour. D'où le mouvement circulaire de la vérité qui débute avec l'amour et retourne à lui.

Écriture et style

Toute thèse est un mouvement perpétuel entre une lecture et une écriture. La lecture se donne sous forme d'écriture et cette dernière se donne pour une lecture. Comme il n'y a pas d'idées nues, l'écriture qui sourd de la lecture se montre dans un style. Ce style n'est pas un vêtement qui couvre la nudité des idées, mais il est le lieu d'où et où surgissent ces idées.

L'on a tendance souvent à rattacher à chaque discipline un style qui lui est propre. Dans ce cas, qui peut affirmer que les aphorismes de Nietzsche sont moins philosophiques que le raisonnement méthodique de Descartes ? Est-ce que les analyses de l'âme humaine dans les romans de Dostoïevski sont moins psychologiques que les descriptions cliniques de Freud ? Peut-on dire que les confessions et les prières d'Augustin sont moins théologiques que les pages écrites par Rahner ? Tout style a son charme et sa force de révéler la vérité à condition que le lecteur sache se mettre à l'écoute et participe à l'effort de l'auteur. La patience, de nouveau, est de mise.

Comme nous parlons de la vérité qui demeure essentiellement mystère, notre style qui habite le mystère tente de dire ce dévoilement voilé. Tantôt il s'efface, en apparaissant

comme mystérieux⁷⁵, pour laisser de l'espace au silence du voilement, tantôt il tourne, dans un mouvement circulaire, en se montrant vertigineux⁷⁶, pour se laisser envahir par la parole du dévoilement. Dans les deux moments, il est ancré dans la terre et orienté vers le ciel. C'est pourquoi nous demandons à celle ou à celui qui nous lit de ne pas se montrer impatient tant que le point final n'aura pas apparû.

⁷⁵Le mystérieux n'est pas le contraire de la clarté comme s'il manquait de lumière. Il se montre toujours en manque devant l'excès de lumière.

⁷⁶Vertigineux parce que le mouvement de l'amour sans fond l'entraîne dans les limites de l'abîme sans limites de l'excès du don.

Chapitre 1 : Vérité et être

La vérité intramondaine est décrite, par Balthasar, comme dévoilement de l'être selon la racine grecque du terme : *a-letheia* (cf. ThI, 37). Elle est *dévoilement*, apparition, manifestation qui se donne à voir dans une forme. Elle est un dévoilement de l'*être*. C'est l'être, « lieu décisif » (ThI, 37) de la vérité, qui apparaît en ayant la capacité de se dévoiler. Notons que Balthasar utilise indistinctement le terme « être » pour désigner parfois l'être illimité non-subsistant comme *l'acte de pur don et d'amour en quoi toute réalité existe* et parfois l'être limité subsistant ou l'être créé intramondain ou l'étant comme *l'existence concrète d'une essence (terme qui sera expliqué infra) définie par son idée en Dieu se réalisant dans la participation au don de l'acte de l'être illimité non-subsistant selon un niveau d'intimité qui est le sien* (cf. ThI, 88-106). C'est le contexte qui précise le sens de l'utilisation, d'où la précaution et la patience dans la lecture de ses textes, faute de quoi le lecteur pressé sera enclin à conclure tantôt à l'univocité tantôt à l'équivocité de l'être chez Balthasar. Pour notre part, nous usons du terme « être » pour désigner l'être illimité non-subsistant et le terme « être concret » pour dire l'être limité subsistant ou l'étant. N'allons pas conclure qu'il y a deux êtres comme deux entités disjonctives et opposées. Mais c'est en distinguant entre ces deux êtres dans l'apparition du monde créé, que nous comprenons le mieux leur relation. En effet, sans l'être concret, l'être ne se réalise pas mais sans l'essence et l'être non-subsistant, l'être concret n'existe pas. En revanche, Balthasar use du terme « être illimité subsistant » pour désigner l'être divin, Dieu créateur de l'être et de l'être concret. Reste à définir la subsistance. Elle est cette surabondance effective de l'amour qui montre tout réel existant comme singulier et unique en lui-même.

Toute approche de la vérité intramondaine commence par une approche du phénomène apparaissant de l'être concret où l'être se dévoile. Aussi Balthasar ne s'engage-t-il pas pour la recherche de cette vérité « dans une épistémologie ni non plus dans une ontologie ou une théodicée » (ThI, 31). Le cadre défini découle du fait que l'ontologie et la phénoménologie s'accompagnent dans l'aventure de la vérité intramondaine, de telle sorte que l'on peut parler chez Balthasar d'une « phénoménontologie » ou d'une

« ontophénoménologie » tellement l'une ne va pas sans l'autre. Le « voir » de l'être concret où se dévoile l'être est le point de départ de cette phénoménologie.

1.1 Voir et ne pas voir

Balthasar qualifie sa recherche sur la vérité intramondaine comme « une sorte de phénoménologie de la vérité connue et rencontrée » (ThI, 30). Or, en lisant son œuvre, on se rend compte que cette revendication phénoménologique serait injustifiée si on la mesurait à la phénoménologie comme tradition philosophique historique et « canonique » des grands phénoménologues. En effet, son œuvre n'est pas structurée à partir de certains concepts fondamentaux de cette phénoménologie (intentionnalité, conscience...), quoiqu'elle en renferme certains, et elle n'adopte pas la même méthode de réduction, bien qu'elle mette en œuvre la sienne. Mais qui pourrait-il refuser à un penseur une facture phénoménologique pour ces raisons, comme si cette facture ne se montrait que dans une répétition des termes ou dans une adhésion à une méthode de pensée, du moment où la « perception du phénomène » forme le centre de gravité de l'œuvre ? C'est dans ce sens que Balthasar parle « d'une phénoménologie *renouvelée*, retournant aux sources originelles de la vérité du monde et de l'être intramondain » (ThI, 31, c'est nous qui soulignons). Certes, l'intention de Balthasar dans son œuvre n'est pas de renouveler la phénoménologie pour la présenter sous un nouvel aspect comme si elle était devenue caduque et insignifiante et était reléguée dans un second ou troisième ordre. Il ne s'agit pas non plus chez lui d'une nouvelle phénoménologie, laquelle s'insère dans le visage de la philosophie en remplaçant l'ancienne. Le cœur de cette phénoménologie renouvelée consiste dans une rééducation « à `voir´ » (ThI, 18).

Cependant ce « voir » n'est pas le regard de l'extérieur d'un spectateur neutre qui observe les apparences comme des parties, lesquelles apparaissent à des moments précis du temps où ses yeux étaient ouverts pour énoncer ensuite un jugement sur ce qu'il voit. Mais c'est un « voir » effectué à l'intérieur où réside la totalité des phénomènes, un voir engagé

dans l'action même de son acte. Il est par dedans de ce qu'il voit en tant qu'il est différent et autre et en tant que ce qu'il voit l'est aussi. Submergé par ce qu'il voit, le « voir » n'est pas dans un état de fusion; il garde toujours une distance et un espace. Le « vu » interpelle le « voir » en se donnant au regard et se retire pour donner la possibilité au « voyant » de se replier sur soi afin d'accomplir son don dans un mouvement de retour vers le don premier de l'être pour pouvoir dire ce qu'il a vu.

Cette « phénoménologie fondée par dedans » honore l'objectivité du phénomène apparaissant dans la bonté et la subjectivité du voyant recevant avec amour cette bonté. Elle n'est pas suscitée par la curiosité de découvrir quelque chose qui se place en dehors du « voyant ». Au contraire, c'est l'étonnement de ce dernier devant l'intimité de l'être concret, qui l'invite à la communication intime. Cette phénoménologie manifeste le « voir » respectant le phénomène apparaissant qui se laisse voir dans sa donation. Grâce à cette attitude de respect, le « voyant » apprend le langage (voir chapitre 4) du phénomène apparaissant, car ce dernier advient au langage, voire devient langage de l'être qui se dévoile dans l'apparition, et, par conséquent, il s'offre à la connaissance et crée ainsi le lieu de son interprétation. Se déployant comme réponse au langage de l'être dans la rencontre avec le « vu », le « voir » devient langage par son acte de répondre à cette interpellation. Dans la parole du « voyant », le langage de l'apparaissant comme langage-de-ce-qui-est montre l'être comme un langage-pour-le-voyant.

Ce processus de communication est traversé et constitué par la liberté (voir chapitre 3). Le « voyant », étant dedans, ne conçoit pas l'acte d'apparaître du phénomène apparaissant comme un droit ni comme un devoir. Le phénomène apparaissant fait apparaître librement sa nature et le « voyant » accueille librement ce qui apparaît. Ce qui confère à la communication sa qualité de bonté et, par conséquent, laisse surgir la parole libre. Ce surgissement de la parole libre refuse une coupure entre le « voir » dans son action et la pensée. En effet, cette dernière ne vient pas après le « voir », en un second moment,

mais elle se réalise dans l'acte même du « voir », sinon elle perd son statut de réponse à une interpellation.

Combien de fois avons-nous regardé un beau paysage en pensant au menu que nous devrions préparer pour le souper ? Combien de fois sommes-nous engagés dans un dialogue avec un partenaire en pensant à la beauté d'un autre avec qui nous aurions souhaité nous engager ? Cette coupure ne nous interdit pas de voir simplement, le paysage est là et le partenaire est le même, mais elle détourne notre « voir » phénoménologique de ce que le phénomène apparaissant veut montrer dans son don et nous empêche d'écouter son interpellation. En conséquence, notre parole sort de l'être et se jette dans un néant car elle n'est plus une réponse à ce que nous voyons. L'on ne saurait parler librement que si l'acte de penser est concomitant à l'acte de « voir » libre. Autrement, l'ennui s'infiltré dans les couches souterraines de l'existence. Si l'ennui est créé par l'écart entre nos attentes et nos aspirations et ce que nous croyons voir, nous nous sommes doublement égarés. D'abord parce que nous attendons quelque chose du phénomène apparaissant au lieu de l'attendre dans son apparition, cela nous conduit à une cécité phénoménologique, c'est-à-dire au refus de voir ce phénomène tel qu'il apparaît *réellement et objectivement*. Ensuite parce que nous voulons voir le phénomène apparaissant selon ce que nous croyons qu'il doit être dans son apparition, cela nous induit en une projection phénoménologique, c'est-à-dire que le « voir », en escamotant la différence du « voyant » avec le phénomène apparaissant, se transforme en un « auto-voir ».

Dans les deux cas, nous bafouons le respect du phénomène apparaissant et nous violons sa liberté dans son apparition. Ainsi nous transformons l'étonnement en une projection pour forcer la différence à devenir identité. Nous nous laissons nous ennuyer en emmurant le phénomène apparaissant dans un mutisme forcé et en nous retirant dans un solipsisme chimérique. Plus de nouveauté faute de distance. Plus d'événement à défaut de nouveauté. Nous croyons que le phénomène apparaissant est toujours le même dans chaque apparition parce que nous n'avons pas consacré assez du temps au « voir » pour « faire le

tour » de l'apparition. Nous sommes tellement pressés que notre « voir » se fixe sur un côté du phénomène apparaissant, ce qui l'aplatit et abolit sa complexité. Consacrer du temps au « voir » c'est considérer ce temps comme sacré pour l'accueil du don de la même manière que ne pas répondre par le don au bon moment relève du sacrilège. Ce « bon moment » n'est-il pas le propre de la rééducation à « voir » que Balthasar réclame dans le statut de la phénoménologie renouvelée ?

C'est pourquoi le temps est une dimension constitutive du « voir » dans la « phénoménologie fondée par dedans ». Pour que chaque phénomène apparaissant se donne en son temps et dans le temps, il faut lui donner le temps de se donner. Pour que chaque « voir » arrive au bon moment dans sa parole libre, il faut lui consacrer du temps. Si l'on brûle les étapes de mûrissement, le fruit cueilli prématurément n'aura pas son meilleur goût. Si l'on accélère le rythme de la musique, le mouvement de la symphonie se perd. Le temps dans son écoulement à l'extérieur est un arrêt dans le mouvement intérieur du « voir », non pour que ce « voir » s'attarde sur la partie et oublie ainsi la totalité, mais pour lui permettre un ancrage dans la totalité et, par conséquent, le laisser saisir la nouveauté qui surgit de la totalité dans les parties, laquelle lui confère la joie de continuer la recherche. S'arrêter n'est pas synonyme d'abandonner et de fermer les yeux pour sortir de la lumière, mais c'est se donner davantage et à nouveau dans l'excès de lumière où le don de l'être nous entoure lumineusement. S'arrêter n'est pas non plus synonyme de l'immobilisme comme absence de toute action comme si l'on était tellement saturé qu'on n'éprouverait plus le besoin d'avancer dans la connaissance. Mais c'est l'action de se vider et de se montrer pauvre pour pouvoir accueillir à nouveau la richesse inépuisable du don de l'être. Ainsi ce n'est pas le manque qui constitue le drame du « voir » mais la saturation et l'autosuffisance, d'où sa tristesse. Le « voir » triste, en se croyant riche, donne de son trésor quelque chose extérieure à lui et reste riche quantitativement, tandis que le « voir » heureux, en se faisant pauvre, se donne de l'intérieur et demeure pauvre qualitativement pour pouvoir en recevoir davantage.

Le « voir » dans la « phénoménologie fondée par dedans » habite le fond abyssal de la bonté de l'être se dévoilant dans le phénomène apparaissant, sans oublier que toute apparition manifeste un fond, lequel demeure inapparent. Ainsi ce « voir » perce le phénomène apparaissant, non pas pour chercher le fond derrière l'apparition comme si ce dernier était caché dans l'ombre pour ne pas se dévoiler, comme s'il y avait deux zones en lui : une zone dévoilée pour ce « voir » et une autre voilée dont l'accès lui est refusé. Mais il le perce, pour que, à ses yeux, ce fond rendu manifeste totalement dans l'apparition (sinon qu'est-ce qu'il aurait à cacher s'il était don total ? Dans le don, le donateur n'a peur de rien, excepté de ne pas pouvoir se donner) devienne évident comme don d'un mystère inépuisable grâce à l'expression positive de l'inapparent dans toute apparition. Ce « voir » s'accomplit dans le mouvement du va-et-vient entre l'apparaissant et le fond. Dans le fond, le « voir » habite le mystère, dans l'apparaissant, il est habité par lui. C'est pourquoi, il est en perpétuel émerveillement, car la merveille de l'être comme don du mystère l'habite et le laisse librement habiter en elle. Au moment où l'émerveillement cesse, il se déjette hors de l'être et s'abîme dans le néant.

Étant réponse en forme de don à une interpellation d'un don premier de l'être qui est amour, le « voir » avec amour se meut dans la gratuité de l'amour, de son « sans pourquoi ». L'on ne saurait se poser la question : pourquoi y a-t-il un « voir » ? Le « voir » advient dans la vie du fait que la vie nous est donnée dans l'étonnement devant la merveille de l'être. En cet acte de « voir », pas d'obligation, pas d'intérêt. C'est une volonté libre de se laisser emporter gratuitement par le mouvement de l'amour qui nous interpelle et d'être émerveillé par le mystère de la beauté.

Comme l'être n'est pas subsistant en lui-même, sinon il s'identifierait à l'être illimité subsistant et, par conséquent, il perdrait sa finitude, il n'en demeure pas moins qu'il porte en lui l'empreinte de cet être divin qui le fait advenir. C'est pourquoi ce « voir » de la « phénoménologie fondée par dedans » est en rapport analogique avec le « voir » de l'être illimité subsistant sur l'être. Plus ce « voir » de la « phénoménologie fondée par dedans »

s'approche du « voir » de l'être illimité subsistant, plus il s'ouvre au dévoilement de l'être dans le phénomène apparaissant pour découvrir ainsi le sens ultime de son mouvement.

De ce qui précède, il appert que le « voir » de la « phénoménologie fondée par dedans » n'est pas un « voir » qui cherche un être abstrait et générique au-delà de la matérialité du « vu » et au-delà de la corporéité de ce qu'il est pour définir ses catégories, mais c'est un « voir » qui vit corporellement dans la merveille de l'être, lequel en chaque apparition matérielle se dévoile dans la *vérité*, se donne dans la *bonté* et s'exprime dans la *beauté* pour se montrer un langage de l'amour. Parler de l'ordre des transcendants de l'être dans leur circumincession de cette manière : vérité, bonté, beauté n'est pas contraire à l'intuition de Balthasar dans son œuvre théologique monumentale : la Gloire et la croix (beauté), la Dramatique divine (bonté), la Théologie (vérité). Cet ordre respecte son intuition première dans son livre la Vérité du monde (ThI, 226-234), lequel, chronologiquement, est antérieur à l'œuvre en question.

Dans la vérité divine, ce « voir » de la « phénoménologie fondée par dedans » se redouble en un « voir » de la « théologie fondée par en haut ». Ce dernier se meut à l'intérieur de l'autorévélation de Dieu « qui se coule dans le vase étroit de la logique humaine, non seulement en données vagues mais de manière adéquate » (ThI, 19) selon un mouvement descendant. Cependant ce « voir » de la « théologie fondée par en haut » n'exclut pas le « voir » de la « phénoménologie fondée par dedans ». Il le reprend et l'introduit dans la Gloire du « phénomène du Christ, non réductible au classement des sciences, mais expressif de 'tout autre chose' » (ThI, 18).

Le « voir » théologique est une réponse libre à l'interpellation du phénomène du Christ. Ce dernier, cet être concret de la révélation concrète et historique de l'être illimité subsistant, est un « voir » de Dieu sur Dieu dans l'histoire où se déroule tout « voir » phénoménologique et tout « voir » théologique. Le « voir » historique de Dieu sur Dieu dans le phénomène du Christ est l'autorévélation d'un « voir » d'amour originaire et éternel dans la vie intratrinitaire entre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Ainsi ce « voir » théologique

se développe dans une relation d'amour avec le « voir » de Dieu sur Dieu pour pouvoir s'insérer dans le mystère du « voir » intratrinitaire. Ce « voir » théologique n'est possible qu'en se référant à l'événement du phénomène du Christ dans toutes ses dimensions. C'est un « voir » *de* l'événement du « voir » de Dieu sur Dieu, lequel se déploie *dans* l'action même de cet événement. Dans ce sens, il est événementiel. Le « voir » théologique se donne dans toute l'existence concrète de celui qui voit le phénomène du Christ comme réponse au don de Dieu; ce Dieu qui se voit dans toute l'existence concrète du phénomène du Christ comme décision libre d'un laisser-voir du « voir » intratrinitaire.

L'émerveillement du « voir » phénoménologique au-dedans de la merveille de l'être se manifeste dans le « voir » théologique comme un ravissement au-dedans de la Gloire divine donnée par en haut. Le « voir » théologique ne saurait saisir le mystère du « voir » intratrinitaire dans son mouvement libre vers lui, mais il est saisi par ce mystère dans une expérience de foi libre en lui. Ce « voir » théologique est également comme le « voir » phénoménologique habité par le mystère du « voir » intratrinitaire et il habite en lui. C'est pourquoi le « voir » théologique ne se possibilise que dans un acte de « croire » comme un accueil du don et un abandon libre à un phénomène présent dans son absence. En effet, le phénomène apparaissant du Christ n'est plus là dans la corporéité de son existence temporelle et historique, tout en restant là dans son corps de Ressuscité qui transcende le temps et l'histoire. L'irrépétabilité de l'événement insère ainsi le « voir » théologique dans l'action de la mémoire et du témoignage.

Le « voir » théologique est un « faire mémoire ». Faire mémoire ne consiste pas à faire travailler la mémoire pour en extraire un événement du passé qui y est déjà gravé comme l'on se rappelle les épisodes d'un film déjà vu. Faire travailler la mémoire c'est laisser advenir à la conscience un fait oublié. Or, en ce qui concerne le phénomène du Christ, à part ses contemporains, personne n'a vu ce qui s'était passé. L'on ne saurait se rappeler cet événement en l'extorquant de son oubli, du simple fait qu'on était absent durant son déroulement. Il n'advient jamais à notre conscience, parce que nous n'en avons

jamais été témoins oculaires et, par conséquent, notre parole dans le « voir » théologique ne ressemble pas à un témoignage déposé devant un tribunal ayant pour objectif d'incriminer ou d'innocenter un accusé.

Quand le « voir » théologique fait mémoire du phénomène du Christ, il dit par sa parole que ce phénomène du passé était *pour* lui et, par conséquent, le concerne dans le présent de son acte de faire mémoire. De plus, ce « faire mémoire » demeure un engagement pour le futur enraciné dans l'engagement irréversible du « voir » intratrinitaire interprété par le « voir » de Dieu sur Dieu. « Faire mémoire » c'est accueillir comme un événement toujours nouveau le « voir » intratrinitaire qui est premier où l'on puise dans la source toute la force qui donne au témoignage rendu par le « voir » théologique, à travers la parole et l'action, d'être un témoignage d'amour, lequel ne juge personne mais espère le salut des humains. Or le « voir » théologique reçoit ce « voir » de Dieu sur Dieu sous la forme d'une Écriture transmise comme témoignage d'une expérience originelle de foi, et à l'intérieur de laquelle se développe comme lecture. Cet acte de lecture est un acte herméneutique.

Dans le « faire mémoire » et le témoignage de l'acte de lecture, le « voir » théologique est loin de se contenter de devenir une simple répétition des paroles du « voir » de Dieu sur Dieu pour que la copie soit minutieusement conforme à l'originale. Il est loin également de se satisfaire d'une application automatique des mots de l'Écriture dans n'importe quelle situation vu la complexité infinie du concret, comme si ces mots étaient des passe-partout aptes à résoudre les problèmes actuels, une prescription médicale fournie par le médecin divin que le malade humain devrait exécuter à l'aveuglette. Dans son acte herméneutique, le « voir » théologique « présente le trésor, toujours neuf et inespéré, de la révélation divine et sait, devant chaque nouveau problème, en faire valoir la fécondité avec une rigueur jamais lassée et une agilité spirituelle jamais engourdie » (Pep, XIII). Autant le « voir » théologique se met à l'écoute du « voir » de Dieu sur Dieu interprétant le « voir »

intratrinitaire, autant son acte herméneutique peut manifester la nouveauté et la richesse du mystère de l'amour divin.

Cependant ce « voir » théologique n'est pas l'apanage et l'affaire d'un seul humain comme si le « voir » de Dieu sur Dieu lui réservait le privilège d'être l'unique héraut du « voir » intratrinitaire. Il n'est pas non plus l'addition pure et simple de tous les « voirs » théologiques accumulés durant des siècles et subsumés sous le concept de « Tradition ». Il est indéniable que tout « voir » théologique surgit dans un temps bien déterminé sans y être limité. Il peut renfermer des trésors qui permettent à d'autres « voirs » théologiques dans un autre temps de se ressourcer. Mais le « voir » théologique comme acte herméneutique doit toujours, à travers sa relecture des autres « voirs » théologiques mis à sa disposition, être créatif et inventif pour que sa parole, comme témoignage rendu à la vérité divine, en s'incarnant dans des formes temporelles, ne cesse pas de laisser surgir le mystère pour être une parole digne d'écoute. Autrement à quoi ça sert de « répéter et transmettre littéralement des thèses de philosophie et de théologie, que l'on se figure soustraites aux temps et aux contingences de l'histoire » (Pep, XII) ?

Ainsi le « voir » de la « phénoménologie fondée par dedans » et le « voir » de la « théologie fondée par en haut » montrent combien la vérité intramondaine et la vérité divine sont bonnes et belles, car la première jaillit du don gratuit du mystère de l'être comme amour et la seconde se révèle dans le drame du Christ se donnant par amour pour l'humain.

Cependant, le « voir » n'est-il pas aussi un « ne pas voir », un « baisser les yeux » ? Non pas dans le sens que ce « ne pas voir » est un renoncement à la vision de ce qui apparaît, mais dans la mesure où le « voir », étant un « voir-dans-le-mystère », nous donne la joie de continuer à voir comme si nous n'avions pas encore vu ce qui apparaît. Ce perpétuel engendrement du commencement du « voir » dans la lumière laisse renaître ce dernier dans la nuit du « ne pas voir » comme son dépassement et sa kénose. En effet, le « ne pas voir » vide le « voir » de son trop-plein afin de créer l'espace pour la surprise d'un

nouveau commencement. Ce « ne pas voir » donne la possibilité au « voir » d'éviter le danger de se transformer en un arrêt d'image sur le « vu », et de faire perdre à ce dernier sa dimension de mystère. Le « ne pas voir » laisse de la liberté, de l'espace et du temps à un autre « voir » de le voir. Tout « voir » n'est tel que parce qu'il est vu. Il accomplit son acte en rencontrant un autre « voir » dans la tendresse de « ne pas voir » afin de ne pas se transmuier en un « voir » droit dans l'autre « voir », les yeux dans les yeux, un « voir » violent et impudique, un dédoublement de lui-même. C'est dans l'alternance du « voir » et du « ne pas voir » que la rencontre devient authentique. Ainsi le visible qui se manifeste dans l'action de mon « voir » me fait découvrir par l'acte du « ne pas voir » l'invisible qui se retire mystérieusement et par amour dans le « voir » de l'autre. C'est pourquoi Balthasar écrit : « Baisser les yeux, non par suite d'une sorte d'effondrement de la capacité de voir éblouie, mais parce que la vision *veut* se changer en absence de vision, en pur abandon, sans paroles, sans rien de déterminé » (Dha, 233, c'est l'auteur qui souligne). Après chaque « voir » donnant naissance à une parole, il faut baisser les yeux pour entrer dans le silence comme refus de condamner afin de donner la parole à l'autre « voir » pour sortir de lui-même. Jésus n'a-t-il pas d'abord baissé les yeux, dans le récit de la femme adultère (Jn 8, 3-11), pour prononcer ensuite une parole de non-condamnation, du pardon et de miséricorde ?

En respectant l'intuition de Balthasar de ne pas s'engager dans une ontologie qui ne part pas d'une phénoménologie renouvelée, laquelle demeure en lien étroit avec elle du fait que l'une nous conduit à l'autre dans la réciprocité, nous avons traité du « voir » aussi bien comme leur point de rencontre que leur lieu de tension, tout en montrant que ce « voir » dans la mesure où il est un « voir de » dans un « ne pas voir », n'en demeure pas moins un « voir pour »; dans son mouvement de donation, il se retire, dans son repli sur soi, il se donne. Les deux mouvements n'étant en fait qu'un seul acte d'amour.

À ce stade de la réflexion surgissent deux questions: 1. Comment le « voir » phénoménologique en cherchant la vérité intramondaine voit-il l'être dans sa différence avec l'être *concret* et son dévoilement en lui ? Ou, pour la poser autrement, comment la

transcendantalité de l'être est-elle en relation avec son immanence dans l'être concret, tout en conservant en même temps sa non-subsistance et l'autonomie de cet être concret ? Une question qui consiste à penser la relation de l'être et de l'être concret dans leur identité et leur différence. 2. Comment le « voir » théologique voit-il dans la manifestation du phénomène du Christ une autorévélation de la vérité divine ? Ou, pour la poser autrement, comment la transcendance et l'invisibilité de Dieu devenues immanentes dans le phénomène du Christ en tant qu'il est l'« autre » dans sa relation avec le Père et l'Esprit-Saint tout en demeurant en unité avec eux, gardent-elles la différence d'avec le créé sans nuire à l'identité divine ? Pour approcher ce mystère, dans les deux questions, apparemment contradictoire, Balthasar a recours à l'analogie. Comme ce chapitre traite de la vérité intramondaine et de l'être, nous allons nous consacrer à la première question afin de voir comment cette vérité intramondaine comme dévoilement de l'être nous renvoie à la vérité divine que le phénomène du Christ a révélée, quitte à étudier la seconde question indirectement tout le long des autres chapitres.

1.2 Différence et analogie

Il est un fait indéniable, pour Balthasar, que la question : « Pourquoi existe-t-il quelque chose plutôt que rien ? » est « la question centrale d'une métaphysique authentique » (GCM, 369). Mais la réponse à ce pourquoi surgit moins d'une description qui projette une totalité de sens sur la totalité de la réalité ontologique et identifie ainsi l'être à son devoir-être que d'un étonnement permanent « devant le fait que tout, au sein de la nécessité d'être, apparaît ordonné d'une manière si merveilleusement 'belle' » (GCM, 369). Devant cette beauté, l'être concret se découvre situé dans la différence d'avec l'être. C'est pourquoi Balthasar tente d'approcher la merveille de l'être en fonction d'une quadruple différence (cf. GCM, 368-381) et à la base de la circumincession des transcendants : vérité, bonté et beauté. Énumérons ces quatre différences : 1. Je et Tu que nous nommons *la différence existentielle de la naissance*. 2. Etre et Etre concret que nous appelons *la différence ontologique de l'existence*. 3. Etre et Essence que nous désignons par

la différence essentielle de la phénoménalité. 4. Dieu et le Monde que nous dénommons *la différence théologique de la création.* Ces appellations ne sont pas fortuites, elles démontrent le sens du mouvement et de la tension des deux pôles dans chaque différence. Dans notre analyse, nous allons montrer comment chaque différence livre un aspect de la vérité intramondaine comme dévoilement de l'être en renvoyant analogiquement à un aspect de la vérité divine révélée par le phénomène du Christ.

1.2.1 Je et tu

La première constatation que je fais est le fait que j'existe. Je suis né dans un monde où j'occupe une place. Je vis dans un temps bien défini. A ma place et en ce temps d'innombrables « autres » auraient pu exister. Pourquoi c'est moi qui existe et non pas un autre ? Suis-je un produit du hasard ? Suis-je un nombre indispensable et nécessaire pour la formation d'une série incalculable de « Je » ? Pourquoi cela m'a-t-il affecté moi précisément ? Si je n'arrive pas à répondre à ces questions, ce n'est pas une faille ni une déficience, peut-être est-ce ma façon de reconnaître le mystère de la naissance et c'est ainsi que je dévoile ma vérité en tant que mystère.

Par contre, de cette naissance et de cette existence, je sais quelque chose. Dans la naissance, je sortais de la fusion originelle de mon corps avec le corps de ma mère. Mon corps apparaissait comme mon propre corps dans la différence d'avec son corps. A ce moment, les autres Je me voyaient comme un Tu ou un Il/Elle. Avec eux, je faisais partie de leur Nous, et moi j'ai appris à dire Je comme eux dans une différence avec eux. Enfant, mon Je s'est éveillé, « grâce à l'expérience du Tu : le sourire de [ma] mère » (GCI, 371) ou de la personne qui occupe cette mission. Ce sourire me dévoilait le visage d'un autre « Je », un « Tu », qui m'aimait. Au sein de cet amour, je me suis senti accueilli et admis dans un milieu qui m'abritait. Ce « Tu » était une lumière pour mon être concret qui, à ce moment de mon existence, n'était conscient que d'une seule réalité : il était reconnu par un autre être concret qui se donne à lui par amour, ce qui a introduit en lui une source de lumière bienveillante et l'a aidé à voir et à connaître l'existence dans la bonté de cet amour. Au

début, je ne voyais que ce qui était là, présent à moi, tout ce que mes mains pouvaient atteindre, parce que ma mère était toujours là et pouvait m'atteindre avec ses mains. Me tendre la main était l'acte le plus ultime de la tendresse qui m'enveloppait et me laissait grandir. Me tendre la main s'avérait un moyen de salut en vue de l'étreinte pour que je sentisse l'amour dans une relation de corps à corps. J'ai appris à toucher sans peur car elle me touchait avec amour.

Au début, les sons qu'accueillaient mes oreilles étaient comme un bruit inarticulé. Mais dans la bouche de ma mère, j'ai commencé à saisir ces sons comme une parole d'amour adressée à mon « Je ». Et, à ce moment, j'ai compris que l'écoute de cette parole touchait mon cœur. Ma mère ne bavardait pas pour me dire des choses, mais elle parlait pour dire la chose la plus belle au monde qu'elle m'aimait de tout son cœur. Grâce à sa parole, j'ai fait l'expérience du langage dans le royaume de son être concret. Comment pourrais-je oublier que tout langage ne devienne parole que dans l'amour de mon être concret qui parle ?

A travers le sourire qui se dessinait sur son visage, ses yeux me regardaient. Et quand je la voyais, je sentais que mon « voir » trouvait un sens dans le fait que j'étais vu par elle. Son sourire se rapprochait tellement de son regard que je la voyais comme sourire qui me protégeait. Et si, à travers son sourire, je la voyais comme la figure la plus belle au monde, cela n'aurait pas été vrai que parce qu'elle me voyait comme le fils le plus beau au monde. Dans l'amour de son regard, j'ai fait l'expérience de la beauté comme le jaillissement de la source du sourire de son visage.

Même quand elle me préparait des repas, je mangeais sans être en mesure de distinguer le goût de chaque recette. Mais avec elle, je goutais les plats comme donnés par elle en même temps que je goutais le plaisir de la reconnaissance de son amour qui éprouvait du plaisir de me donner à manger. Je mangeais pour faire cesser une faim comme cri d'un estomac vide et je goutais pour faire naître une autre faim comme signe d'un être concret aimé et reconnu par la bonté d'un « Tu ».

Moyennant l'expérience de ces sens, j'ai appris qu'un « Tu » m'a donné à moi-même en se donnant à moi. Il m'a ouvert le champ de ma liberté en s'offrant dans son amour libre et gratuit, sans motif et sans pourquoi, pour que je puisse être moi-même. Sa présence sous le signe de la grâce m'a permis de jouer, car j'ai été admis dans le royaume de l'être comme un être concret. Je jouais tout en prenant au sérieux ce que je faisais, car le jeu n'était pas pour moi un temps de détente pour oublier le sérieux de la vie comme si ma vie était scindée en deux temps : le temps du jeu, le temps de la simulation, où je faisais semblant parce que ce n'est pas sérieux et le temps de la vie ordinaire où j'étais vraiment (combien de fois même dans ce temps simule-t-on et fait-on semblant ?). Dans le jeu où j'étais pleinement moi-même, toute mon existence, dans son unique temps, se révélait comme une grâce de l'amour qui m'accueillait, une « existence comme jeu » (GCM, 372).

Il est vrai qu'à ce moment le fini et l'infini, l'absolu et le relatif s'identifiaient dans l'être concret de ma mère. J'expérimentais dans son amour la bonté de l'être et j'apercevais en elle Dieu et « c'est seulement dans un deuxième et troisième temps que [j'ai dû] apprendre à distinguer l'amour de Dieu de l'amour éprouvé » (GCM, 372), l'infini de son reflet fini. Dans cette distinction où j'ai perçu la finitude de ma mère, il m'est apparu que ma finitude et ma différence sont imprimées par une expérience plus originaire de l'infini à laquelle le visage de mon mère renvoyait comme l'image renvoyait à l'Archétype. Son être concret était le milieu médiatisant entre mon être concret et l'être, lequel se réfère à Dieu comme milieu médiatisant entre Lui et la création.

Au fur et à mesure que je traversais les périodes de ma croissance, j'ai compris que l'expérience du sourire de ma mère contenait l'indépassable et n'avait pas à être reniée à l'âge adulte, car elle est « l'expérience dans laquelle sommeille la différence voilée dans l'unité de la grâce d'amour – à la fois *avant* et *après* le tragique de son éclosion » (GCM, 372, c'est l'auteur qui souligne). Au fait, l'après de cette différence existentielle était son déploiement. A travers la gratuité et la bonté de cette différence, j'ai découvert après ce que j'ai expérimenté avant intuitivement et concrètement dans ma corporéité, que je suis « plus

qu'une reproduction contingente ou déterminable dans ce [que j'ai d'] accidentel d'une conscience générique » (GCM, 373), je suis un être concret ouvert sur l'espace lumineux de l'être.

Cette différence existentielle de la naissance exhibe un aspect lumineux de la vérité intramondaine comme dévoilement de l'être. Cette vérité est plus qu'un « objet » de la connaissance dirigé vers un « Je » réflexif qui la déchiffre de l'extérieur par l'effort de sa raison. Elle révèle que ce « Je » vit au cœur de cette vérité, car il est admis dans son royaume et reconnu par l'amour qui la fonde. Il la reçoit comme un don de l'être du fait qu'il est reçu par la bonté de l'être qui la dévoile. Il n'accède pas à la vérité par tâtonnements raisonnables en dehors de sa sensibilité, mais c'est elle qui vient à lui et s'ouvre dans la sensibilité de son corps pour l'héberger et l'abriter. Autant il demeure en elle, autant il est sa demeure. La vérité intramondaine se désigne comme le dévoilement de l'être *qui, dans l'amour, reconnaît et admet dans son royaume tout autre « Je » différent.*

La vérité divine que révèle le phénomène du Christ montre que tout « Je » ne saurait être un « Je » quelconque jeté et inséré dans le monde, un Je qui s'approche du Dieu, l'Esprit absolu, en s'éloignant de sa matérialité. Mais le « Je » du Christ, dans la matérialité de sa chair, manifeste le Dieu qui se rend proche à tout « Je » pour lui annoncer qu'il est un « Je » personnel, singulier et unique reconnu par et admis dans l'amour de la vie intratrinitaire, même dans le tragique de son éloignement de la lumière de l'être enveloppé par le néant des ténèbres. Ce « Je » devient un « Tu » en dialogue permanent avec le Dieu trinitaire dans le « Je » du Christ qui est un « Tu » de la Trinité en dialogue éternel avec son Père dans l'Esprit.

Ce « Je » n'est pas un être concret seul, il vit dans ce monde avec d'autres « Je ». Quel rapport tisse-t-il avec l'être en tant qu'un être concret parmi les autres êtres concrets ?

1.2.2. Etre et être concret

Dans la différence ontologique de l'existence, l'être concret existe en participant à l'acte d'être sans l'épuiser, car d'autres êtres concrets doivent leur existence à la participation à ce même acte. L'acte d'être ne s'obtient pas de la somme des êtres concrets comme si l'être se subdivisait en parties et que chaque partie se fond dans l'existence de chaque être concret. L'être ne coïncide pas avec la totalité des êtres concrets ni avec un être concret particulier, il est ce par quoi ces êtres concrets existent. La différence ontologique n'est pas la raison d'être de l'être comme si, pour être, l'être était « obligé » de se différencier des êtres concrets, mais au contraire, en donnant aux êtres concrets de participer à son acte de don pur, il pose la différence ontologique. C'est pourquoi Balthasar affirme que « l'être néantisé de toutes les parties ne se supprime pas dans le tout ; et, de l'autre côté, l'être qui accorde à une totalité du monde de participer à lui-même, possède un mode propre de se néantiser, c'est-à-dire une *indifférence ineffaçable* à l'égard de toute participation à lui » (GCM, 374, c'est nous qui soulignons). Cette *in*-différence ineffaçable qui est l'identité de l'être dans la différence montre sa non-subsistance. En effet, l'être concret est réel dans sa participation à l'acte d'être et la plénitude de l'être parvient à la réalité dans l'être concret, ainsi l'on voit « la dépendance de l'être à l'égard de l'étant et par là sa non-subsistance » (GCM, 374). Et l'être concret dans sa dépendance à l'égard de l'être ne doit pas son existence à un être abstrait ou quelconque mais à un être qu'il « est » lui-même : un être non-subsistant qui « est » par un acte absolu de liberté infini d'un être illimité subsistant. Dans ce sens Balthasar écrit que « l'être lui-même `n'est pas la lumière`, mais il `rend témoignage à la lumière`, du fait qu'il renvoie à elle en vertu de sa non-subsistance » (GCM, 385). Ainsi l'être, en rendant témoignage à la lumière, illumine l'être concret et le fait devenir une source de lumière ; une lumière qui n'est pas immédiatement divine mais médiatisé par le témoignage de l'être qui participe à la lumière divine. L'on comprend pourquoi la connaissance s'effectue moyennant un mouvement circulaire où l'être se communique dans l'être concret et ce dernier fait un retour à l'être dans son existence.

Cependant il y a un « retard » phénoménologique de l'être par rapport à l'être concret. Ce retard phénoménologique ne ressemble pas à un « après » chronologique de l'être dans la manifestation de l'être concret mais c'est un « avec-dans-la-différence » qui permet l'existence de l'être concret. Ce retard révèle la connaissance dans l'action du « voir » phénoménologique non pas comme une intuition directe, mais comme une évidence qui se donne dans la médiation de la donation de l'acte d'être. Sans la différence et la médiation, l'être ne se montre plus comme un acte, mais il se transforme en un état statique accédant ainsi à son autosuppression et à son anéantissement.

L'être n'est saisi que dans l'immanence de l'être concret lui-même et l'être concret subsiste dans la non-subsistance de l'être. Le « voir » phénoménologique découvrant l'être concret demeure incomplet s'il ne se meut pas dans le fondement divin de l'acte d'être. Ainsi se révèle le mystère de l'être et de l'être concret dans leur richesse et leur pauvreté à l'intérieur de leur différence. L'être est riche « dans sa victoire inconcevablement souveraine et absolue sur le néant », mais cette richesse « ne peut se déployer qu'une fois : en Dieu » (GCM, 380, c'est l'auteur qui souligne). C'est l'originalité de Balthasar de faire déployer l'être en Dieu et une fois. Pourquoi ? Si l'être s'auto-déployait en dehors de Dieu, comme parfois l'on a tendance à penser, il serait créateur de ce monde par son propre acte et le monde deviendrait une nécessité de l'être. Ainsi de deux choses l'une : ou bien l'être qui crée par nécessité en se déployant est divinisé et hypostasié, mais « qui voudrait mourir pour l'être ? » (GCM, 396), ou bien le monde serait néantisé au cas où l'être raterait son autodéploiement, car, dans ce cas, rien ne garantirait le succès.

Si la plénitude de l'être se déploie, elle ne se fait pas en plusieurs étapes suite à un échec ou à un manque comme si elle était douée d'une volonté, elle s'effectue en une seule fois. Elle est si simple comme acte de don pur qu'en Dieu, étant à découvert dans sa totalité, elle se déploie en une fois. C'est pourquoi en Dieu, cette plénitude se montre une « pure puissance active, [...] du pouvoir de laquelle sort tout ce qui est réalisable en tant que l'objet d'un pouvoir, donc pure liberté, et comme liberté ne tenant pas à elle-même

[...], pur don et amour » (GCM, 380). Sa pauvreté réside dans le fait que cet être, pour se déployer dans le monde, a besoin de la liberté inventive et la puissance d'amour de l'être illimité subsistant qui met à sa disposition les essences et leurs possibilités infinies afin de répandre sa lumière dans la réalisation des êtres concrets.

En revanche, si l'être vainc le néant, comment répondre à une question évidente : où ce néant existe-t-il ? Car si le néant existe pour être vaincu par l'être, son existence précède l'être par quoi tout existe et, par conséquent, l'être perd sa raison d'être du fait que quelque chose existe en dehors de son acte. Ce néant peut-il exister en dehors de Dieu ? Dieu, dans ce cas, demeure-t-il le créateur et la cause première de toute existence créée ? Pour sortir de cet aporie, Balthasar écrit : « le 'néant' à partir duquel le monde a été fait ne peut être cherché ailleurs que dans la liberté infinie elle-même, c'est-à-dire dans ces espaces du 'créable' ouverts par la toute-puissance divine, et plus profondément *encore* par la réceptivité trinitaire des hypostases » (TdII.I, 230, c'est nous qui soulignons). Analysons cette phrase pour faire ressortir l'originalité balthasérienne.

Balthasar ne conçoit la toute-puissance divine qu'à l'intérieur du mouvement de la réceptivité trinitaire et ne cherche le néant que dans la liberté infinie. Cela nous interdit de penser la toute-puissance en dehors du mouvement de l'amour et de penser le néant en dehors du mouvement de la bonté, car la liberté infinie est toujours un don de soi. A l'intérieur de ce double mouvement, le rapport de l'être au néant s'éclaire.

Dans le mouvement de la réceptivité, il existe un espace libéré par le don entre le donateur et le recevant pour que le donateur ne se perde pas dans son don et que le recevant reçoive ce don dans une authentique liberté. Cet espace est la distance requise pour maintenir un rapport vivant et libre. Dans cette distance s'ouvre le champ de jeu de la liberté. « Dans le jeu de la liberté réciproque des Personnes en Dieu, réside un élément essentiel de leur amour » (TdIV, 80). Ainsi l'amour se donne en liberté et se reçoit dans la liberté. Dans l'espace de la liberté, il imagine et invente des « espaces du créable » qui jaillissent de son toujours plus. Car à chaque fois qu'un hypostase reçoit le don et y répond

pour se donner de nouveau, l'amour surgit comme éternellement nouveau. Dans ces espaces du créable qu'ouvre l'espace libéré par l'amour pour se mouvoir éternellement et librement, réside le mouvement de l'être et du néant. Ce mouvement n'est pas une lutte entre deux « existences ». Mais le surgissement éternellement nouveau de l'amour donne à l'être d'être et, par conséquent, vainc le néant qui est un « arrêt » de l'amour de surgir comme nouveau, un « non-être » de l'amour qui s'immobilise dans un arrêt de la réceptivité du don. C'est dans ce sens que nous parlons d'une déjection dans l'abîme du néant, cet abîme qui s'ouvre comme absence du mouvement de l'amour. Le néant est l'abolition de la distance donc la mort de l'amour comme bonté, laquelle ne se réserve rien pour elle-même, mais se communique dans l'échange, et l'être est la proximité dans la distance donc le mouvement de l'amour comme communication et échange toujours nouveau. Car « proximité et distance ont en Dieu, dans leur unité, un coefficient de croissance constante » (TdIV, 81).

L'être concret exhibe sa richesse « dans la force d'abriter et de garder en soi (comme 'berger de l'être') le don de sa plénitude d'être, quoique d'une manière encore si 'pauvre' parce que limitée » (GCM, 381). Sa pauvreté se démontre dans « son insuffisance à épuiser la mer dans un coquillage » (GCM, 381). Dans leur différence, l'être laisse être tout être concret et ce dernier laisse l'être être.

Dans cette différence ontologique de l'existence, la vérité intramondaine comme dévoilement de l'être ne saurait outrepasser l'être concret pour devenir une recherche de la vérité de l'être « derrière » ou « au-dessus » de l'être concret. Dans l'existence même de cet être concret, l'être se dévoile. Si l'on a déploré l'oubli de l'être en faveur de l'être concret, le remède ne doit pas être prescrit par l'oubli de l'être concret. Cependant cet éveil de l'être concret ne doit pas priver l'être de valeur et de sens sous prétexte qu'il est étranger et indifférent. Au contraire il ne faut pas oublier la puissance de l'être de rendre possible ce qui n'était que possible, son témoignage sur la lumière en anéantissant l'obscurité du néant et la « grâce » dans son acte de don à laquelle participe l'être concret. Ainsi la merveille de

l'être est un symbole de la gloire qui « dépasse d'une mystérieuse hauteur toute beauté et tout ordre du monde réel » (GCM, 377-378).

La vérité intramondaine ne se cherche que dans l'être concret en tant que ce dernier se réalise par l'acte d'être et dans le retour de l'être concret à la gloire de l'être. La vérité intramondaine se définit dès lors comme le dévoilement de l'être *dans l'être concret et le retour de ce dernier vers le royaume de l'être où il est reconnu et admis par amour*.

La vérité divine dans le phénomène du Christ révèle un Dieu personnel qui, dans sa différence avec tout être concret, ne se montre pas comme un être concret par opposition à un autre être concret en outrepassant l'être. Il est l'être divin qui, dans le mystère de l'être non-subsistant, assume librement la condition d'un être concret singulier pour mettre en lumière, dans son engagement pour les êtres concrets, le mystère de la création comme acte d'amour et de salut et assure ainsi leur retour vers le Royaume de Dieu inauguré en sa personne.

Pour éviter une essentialisation de l'être, c'est-à-dire que « la totalité de la réalité essentielle du monde [était] comme [son] autodéploiement » (GCM, 375), l'on ne saurait faire endosser la responsabilité des structures essentielles des êtres concrets du monde à l'être. L'essence de tout être concret ne vient pas de l'être non-subsistant, sinon comment comprendre que cet être non-subsistant qui n'est pas un esprit libre et conscient puisse être à l'origine des formes naturelles et des humains singuliers, à moins que l'on lui confère une intelligence infinie et une imagination créatrice, donc que l'on l'hypostasie divinement ?

1.2.3. Etre et essence

Dans cette différence essentielle de la phénoménalité, la question posée au départ : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? se redouble en une autre question : pourquoi cette chose qui existe là et qui s'expose à notre « voir » a-t-elle cette forme bien déterminée et différente des autres formes ? Pourrait-on répondre à cette question en

affirmant que c'est la merveille de l'être qui s'exprime ainsi dans la multiplicité des formes en vidant, en un certain sens, son contenu dans le monde ? Mais Balthasar nous réplique que le verbe « s'exprimer » « suppose une décision responsable de celui qui s'exprime, décision que l'être dans son ensemble, ne pose pas, parce qu'il ne parvient à une telle décision que dans l'esprit existant réellement » (GCM, 375). Ce qui nous conduit à conclure que l'être ne saurait s'exprimer lui-même et, par conséquent, la multiplicité des formes ne surgissent pas de lui. Si cette chose qui existe là est une pomme et non une poire, c'est parce que l'essence de cette chose en participant à la merveille de l'être l'a fait exister comme telle. Aussi Balthasar écrit-il : « les `plans´ se trouvent dans l'essence, non dans l'être » (GCM, 375). La différence essentielle de la phénoménalité ne se comprend qu'à la lumière de la relation entre l'essence et l'existence dans l'être concret. Est-on en mesure de déduire ce qu'est l'essence d'une chose à partir de la forme de son existence concrète ? Mais, dans ce cas, l'existence ne résiste-t-elle pas à une explication définitive comme si la somme de ses qualités spécifiques la représentait ? Ne nous surprend-elle pas dans une phénoménalité toujours nouvelle ? Sa totalité pourrait-elle se déduire de l'étude de quelques parties et être subsumée ainsi sous un concept applicable partout et toujours ? Pourrait-on se vouer à une explication purement mécanique et matérielle en faisant fi de la liberté souveraine des formes et de leur nécessité en général ? Pourrait-on se contenter de dire que ces formes sont les voies et les degrés de l'esprit absolu se cherchant lui-même sans expliquer comment cet esprit pourrait acquérir une telle perfection, malgré les contraintes naturelles, et se déployer dans de telles formes et non pas dans d'autres ? Écoutons la réponse de Balthasar :

« Ainsi donc se posent, entre essence et existence, deux relations fondamentales non réductibles l'une à l'autre et qui, dans leur mystérieuse dualité, restent l'éternel mystère de toute ontologie du monde créé : c'est-à-dire que l'existence concrète apparaît (en tant qu'`existentia´) comme cette donnée de l'être concret qui se tient essentiellement en dehors de la série des propriétés spécifiques et qui leur `advient de surcroît´ (`esse accidens´); ou encore, si l'essence est seulement pensée comme possible, qui n'advient pas pour le moment ou n'arrivera jamais en toute hypothèse.

Mais en second lieu, l'existence concrète est tout aussi (comme 'esse') cette donnée à laquelle se trouve ramenée toute forme spécifique comme à sa source; et même on pourra dire que n'importe quelle forme n'est rien d'autre qu'une coupe dans l'ensemble de la réalité de l'être existant concrètement. Mais, à l'inverse, une essence réalisée n'actue jamais, au moment où elle existe, l'ensemble total de ses possibilités; elle n'en donne, peut-on dire, qu'un fragment. Ce qu'elle montre, en une facette quelconque de sa vie, n'est qu'une partie évanescence de sa réalité, un peu comme une coupe sous le microscope par rapport à la réalité d'un organisme. Bref, l'essence se trouve loin d'être réalisée à tout moment; elle se présente comme une *idée supratemporelle* (eidos), qui perdure en tant que *projet unifié* durant tout le cours d'une existence; mais c'est aussi une *potentialité plastique* (morphê) se déployant continuellement dans cette existence. » (THI, 203, c'est nous qui soulignons).

Ce détour par cette longue citation nous amène à dire avec Balthasar que nous n'en finirons jamais ni avec l'essence ni avec l'existence, car nous sommes toujours dans un mouvement continu de jaillissement de la source, dans une tension comme début d'un toujours « plus d'être » (ThI, 206). Avec l'essence, l'existence échappe à la fermeture sur soi-même, à la désunion et à la dissémination. Avec l'existence, l'essence se possibilise dans l'accomplissement et se dépasse dans le déploiement.

L'essence, selon Balthasar, est une idée supratemporelle, non-déductible du monde ou de l'être non-subsistant. Les essences immanentes du monde contingent ont leur fondement dans « la sphère des 'idées' ou des 'archétypes' » (ThI, 249) en l'Archétype lui-même, le Fils. Non pas comme une sphère se situant entre Dieu et le monde mais comme une sphère en Dieu liée à sa décision libre et souveraine. Ces idées, par leur potentialité plastique, s'incarnent dans des formes comme les imitations possibles de l'essence infinie pour devenir la singularité de l'existence concrète et la mesure de la vérité intramondaine « ainsi que l'alignement constant de celle-ci sur la vérité divine » (ThI, 250). Dans la phénoménalité toujours renouvelée de l'existence concrète, ces idées assurent l'unité d'un projet soumis au temps et au devenir; cette unité dépend dans son autonomie propre et sa subsistance de l'unité absolue de Dieu.

Si, au plan du monde créé, chaque être concret comme essence et existence participe à l'être sans lui être identique pour devenir une réalité de ce monde et si les êtres concrets n'épuisent pas dans leur ensemble l'être, il n'en demeure pas moins qu'une différence existe entre l'unité des êtres concrets dans l'être commun à tous et l'unité de chaque être concret dans sa singularité et son unicité. Pour Balthasar cette différence ne trouve son sens qu'analogiquement avec la différence dans l'être divin où l'unité des hypostases dans l'essence divine se révèle dans la singularité et l'unicité de chaque hypostase et réciproquement. Ce qui laisse dire à Balthasar :

« De même que les Personnes divines ne sont elles-mêmes que dans l'opposition qui les fait dépasser vers les autres, ainsi les essences créées ne sont elles-mêmes qu'en renvoyant au-delà d'elles-mêmes à leur principe premier (duquel découle aussi l'être en sa totalité) et en s'ouvrant à leur aptitude à se donner (...à l'être en sa totalité). C'est ainsi que tout l'être créé est, à l'image de l'être divin mais d'une autre façon, en même temps in-fini et déterminé. Et si l'être créé doit ces deux choses à l'être divin en tant que totalité..., il doit pourtant la *détermination* de son essence en premier lieu au Logos, tandis qu'il reçoit du Père...sa *participation* à l'être in-fini; et son *ouverture* au don de soi, il la tient de l'Esprit qui incarne en Dieu la libéralité de l'amour » (TdIV, 64-65, c'est nous qui soulignons).

Cette différence nous indique une vérité importante du rapport entre l'être et l'être concret qui aura des incidences importantes sur la compréhension de l'analogie de l'être. Ces incidences seront détaillées infra. Pour le moment nous allons expliquer le rapport dans cette différence. Ce n'est pas l'être qui détermine la singularité de l'être concret, quoique ce dernier le possède par lui-même. Ce n'est pas non plus la détermination de l'essence comme essence qui confère à l'être concret la singularité de son existence concrète, quoiqu'elle soit son projet unifié.

Dans ce rapport entre l'être et l'être concret, l'on ne saurait parler de l'être sans préciser de quel être il s'agit. Certes l'on n'est pas en présence de deux êtres comme deux entités distinctives, mais d'une distinction au cœur de l'unique mystère de la création où chaque être concret à son mode d'exprimer sa créaturalité et son analogie avec l'être divin.

Cela nous conduit à nous refuser d'appliquer indistinctivement le mode de l'un à celui de l'autre ou de les subsumer dans la notion de l'être en général pour ne pas sombrer dans des contresens aberrants. Si l'être concret se caractérise par la détermination de son essence et la phénoménalité de son existence, en est-il de même pour l'être ? Si l'être est un acte de pur don et d'ouverture, comment l'être concret peut-il en être autant à l'intérieur de la relation de l'essence et de l'existence dans le temps et le devenir ? Si l'être concret se communique dans son existence temporelle et spatiale et son essence possibilisée, l'être peut-il se communiquer ? Le « voir » phénoménologique est aussi bien une prise en compte de ces questions qu'une remise en question de la simple fusion entre l'être et l'être concret dans un langage ontologique qui s'élève au-dessus de la phénoménalité.

Dans cette différence essentielle de la phénoménalité, la vérité intramondaine se précise comme le dévoilement de *l'être auquel participe l'être concret selon un double mouvement* : 1. *Possibilisation d'une essence déterminée par l'être divin dans une existence comme imitation de l'essence de cet être.* 2. *Le retour de cet être concret vers le royaume de l'être où il est reconnu et admis par amour.*

Le phénomène du Christ exprime la vérité divine dans son être concret. Son existence corporelle est la forme la plus adéquate qui révèle que son essence est l'essence même de l'être divin.

La différence ontologique nous a montré un être qui ne saurait sortir de lui-même les formes créées. La différence essentielle nous a dévoilé un être concret, quoique participant à l'être, ne saurait déterminer par lui-même son essence et son existence. Ces deux différences nous remettent au cœur d'une structure qui reste la caractéristique de ce qui est fini et flottant, le caractère de créature. La question posée au début attend toujours une réponse, car dans ces deux différences, ni l'être seul ni l'être concret ne saurait détenir cette réponse. Les deux revoient au-dessus d'elles à un être illimité subsistant, Dieu. C'est pourquoi, pour Balthasar,

« il est impossible de laisser, avec Heidegger, flotter la différence entre l'être concret et l'être comme un mystère suprême, apaisé en lui-même; justement cette différence renvoie impérieusement au-dessus d'elle à la quatrième différence qui apporte seule une réponse à la question initiale [...] la différence entre Dieu et le monde, dans laquelle Dieu est l'unique fondement suffisant aussi bien pour l'être que pour l'étant dans sa structure. » (GCM, 379).

1.2.4. Dieu et monde

Si cette différence théologique de la création apporte seule une réponse à la question initiale selon Balthasar, il n'en demeure pas moins urgent de savoir comment. Dieu, être illimité subsistant, donne participation à sa plénitude d'être dans l'acte de l'être et invente les essences, en vertu de sa liberté et de son imagination créatrices. Il les introduit dans cette participation à l'être pour créer ainsi l'être concret et former le monde de la création.

Cependant, Dieu ne crée pas le monde par *besoin* de révéler la vérité de son être illimité subsistant. Autrement la différence théologique de la création se transforme en une identité qui produit la différence et l'englobe en même temps et « la différence elle-même, la caractéristique foncière de la créature, est érigée en absolu, en Dieu » (GCM, 192). Cela empêcherait l'humain, dans sa question philosophique, de s'étonner devant la merveille de l'être et devant celle de l'être concret, car l'aspect fataliste de la création ne saurait être perçu en l'absence du mystère de la liberté et de la volonté absolues. La différence n'est plus pensée comme indice du caractère créé mais comme une « identité secrète entre la vérité créée et la vérité éternelle, détruisant du même coup la vérité de l'analogie de vérité dont Dieu est la mesure » (ThI, 252). En effet, si le monde créé ne se comprend pas en dehors de Dieu du fait qu'il est créé par lui, cela ne nous permet pas de déduire que Dieu ne se comprend que dans la nécessité de créer ce monde. « Car on oublie de considérer la liberté absolue de l'être divin, une liberté qui en Dieu est 'sans pourquoi'. C'est donc dans l'autocommunication trinitaire qu'existe sa propre nécessité, et par conséquent aussi dans la décision de créer le monde. Cette décision, parce qu'elle est purement gratuite, n'a pas à être expliquée par une nécessité qui la précède ou la domine » (TdIV, 460). Ainsi la

différence théologique qui révèle l'aspect créé de toute la structure de l'être et de l'être concret montre, par sa présence, non pas l'indépendance du monde par rapport à Dieu, mais la dépendance de l'unité de la création dans sa totalité de l'unité absolue de Dieu dans sa volonté et sa liberté créatrices. Cette unité s'exhibe dans la ressemblance de l'essence de la création à l'essence divine, une ressemblance qui consiste « dans une intégration de la liberté créée dans la liberté absolue et souveraine de la volonté divine, qui s'y révèle en la conditionnant » (ThI, 253), pour permettre à l'analogie immanente de l'être de s'approfondir en une analogie transcendantale de l'être entre Dieu et le monde. C'est pourquoi cette différence théologique interdit au « voir » théologique de se développer à côté du « voir » phénoménologique qui se développe à l'intérieur des deux différences : ontologique et essentielle, sous peine de se ravalier « au rang d'une science de l'étant entre d'autres, science qui tombe légitimement sous la coupe de la pensée philosophique » (GCM, 193).

Toutefois, si la différence théologique de la création nous a montré la non-nécessité du monde par rapport à Dieu tout en devant son existence à la volonté et à la liberté divines, comment surmonter cet « abîme infranchissable entre créateur et créature » (ThII, 195), d'autant plus que la ressemblance avec l'Un dénote, dans la présence du multiple, une plus grande dissemblance ? Comment cette différence théologique peut-elle donner raison *positivement* aux deux différences ontologique et essentielle sans concevoir le multiple *négativement* comme « une déchéance ou une chute hors de l'Un unique et bienheureux » (ThII, 196), ce qui supprime l'être comme acte de pur don et, par conséquent, supprime la bonté de l'être illimité subsistant, car « ce n'est qu'à partir de la bonté absolue de Dieu que l'on peut penser l'idée d'un acte d'être non-subsistant (dans le domaine du fini) » (ThII, 146, note 10). De ce fait, l'humain ne lui reste qu'une seule issue de secours : la « tentative d'identification avec Dieu par la religion naturelle et la mystique » (ThII, 195) ? Pour Balthasar, la réponse surgit de la « relation entre la différence trinitaire et la différence fondamentale dans l'être intramondain » (ThII, 188) conçue sur le mode analogique. De même que l'être illimité subsistant qui existe trinitairement dans son essence unique et

divine reflète son image dans l'être concret, de même l'être concret se réfère dans ces deux différences : ontologique et essentielle aux hypostases de l'être trinitaire. « Ainsi la différence entre l'être et l'essence n'est plus l'ultime différence pensable, et l'on échappe au carcan hégélien qui `inscrit d'abord l'un absolu dans l'altérité des essences finies, pour qu'il puisse ensuite accéder à lui-même et aboutir dans un sur-être transcendant' » (ThII, 201).

Le pont qui permet de franchir l'abîme entre le créateur et la création et de réaliser cette analogie, Balthasar le trouve dans le fait que « dans l'identité de Dieu, il y a l'autre » (ThII, 195) différent. Cette différence à l'intérieur de l'identité divine n'est pas une séparation entre les hypostases mais une relation absolue fondée dans l'amour divin : le Fils image du Père et Archétype des essences finies révélant le Père comme pur don de soi et l'Esprit-Saint, « fondement `personnel' de la libéralité créatrice du Dieu trinitaire » (ThII, 196), comme amour libre débordant le Père et le Fils. Ainsi la relation entre l'altérité en Dieu et l'altérité de la création par rapport à Dieu se montre comme une relation positive dans la relation d'amour des hypostases, car « il est bon que `l'autre' existe » et que « l'être-toujours-plus-grand de l'essence divine consiste dans la fécondité de son amour » (TdIV, 69). C'est pourquoi l'altérité de la création est ancrée dans l'altérité divine comme fruit de cette fécondité. L'Un est tel, car il laisse émerger, dans l'amour, l'autre différent au sein de son unité pour se donner comme unité d'amour à l'autre différent en lui.

L'être qui se déploie dans la multiplicité des essences et non dans une essence unique sous peine de se confondre avec Dieu se révèle « comme la pure et libre expression de la bonté (*bonitas*) et de la libéralité (*liberalitas*) divines » (ThII, 197). En conséquence, la multiplicité des êtres créés devient l'imitation de la perfection divine, sans que celle-là soit la somme de ces êtres, car elle les transcende dans son immanence en eux. Les différences ontologique et essentielle sourdent ainsi de la différence dans l'amour de l'être divin et deviennent un « positif absolu de la différence » (ThII, 200), sans porter atteinte ni à l'unité ni à la simplicité de l'être. Par ailleurs, si la différence trinitaire est une procession

de l'amour divin, si les deux différences ontologique et essentielle sont un déploiement de cet amour dans la contingence et la finitude de la création, et si la différence théologique est éternellement consolidée et dépassée dans l'amour gratuit surgissant de l'unité essentielle de Dieu, « l'amour est, en ce sens, plus enveloppant que l'être lui-même; il est le `transcendantal pur et simple´ qui embrasse la réalité de l'être, de la vérité et de la bonté » et « la démonstration décisive de cette affirmation, c'est l'enfant : en dehors de l'amour parental, l'enfant ne pourrait jamais s'achever en tant qu'homme » (ThII, 191).

Ainsi l'on constate comment la première et la quatrième différences s'appellent et se répondent, non pas pour clore ce « système » de différences mais pour l'ouvrir toujours à nouveau au « mystère » de la différence trinitaire. La « métaphysique de l'enfance », selon le titre d'un ouvrage de Siewerth dont s'inspire Balthasar dans ses analyses, se déploie *horizontalement* dans la création à travers la deuxième et la troisième différences comme analogie de la quatrième différence qui déploie *verticalement* la différence trinitaire dans les trois autres différences. L'amour gratuit est le centre d'unité de tous les pôles en tension de ces différences. Il forme le point de rencontre des deux axes *horizon-tal* et *ver-tical* : comme déploiement, les êtres créés tendent vers l'horizon qu'ouvre l'amour et comme repliement ces êtres réalisent leur retour vers ce centre d'amour. Ces deux mouvements ne se succèdent pas dans le temps comme si l'on avait le choix de décider quel mouvement adopter, mais ils constituent l'unique mouvement de la vérité intramondaine à l'image de l'unique mouvement qu'adopte le phénomène du Christ dans sa sortie du Père et son retour vers lui. En effet, par le déploiement seul, on dissémine la totalité et, par conséquent, l'unité et l'identité seront supprimées dans la dispersion. Par le repliement seul, l'ouverture se referme sur elle-même et, par conséquent, l'unité et l'identité seront étouffées et par manque d'air et d'oxygène meurent. Dans l'amour, l'être et l'être concret retrouvent leur sens dans le mouvement de déploiement et de repliement.

Dans cette différence théologique de la création, la vérité intramondaine comme dévoilement se montre *comme mouvement de déploiement et de repliement de l'être*

concret dans sa participation à la merveille de l'être; le déploiement de l'essence déterminée par l'être divin dans l'existence comme imitation de l'essence de cet être et le repliement de cet être concret vers le royaume de l'être où il est reconnu et admis par amour; un mouvement en relation avec la différence dans l'être trinitaire illimité et subsistant, laquelle sourd de l'amour divin.

Le phénomène du Christ, dans son mouvement de sortie de l'être illimité subsistant en demeurant dans l'unité avec lui et de son retour à cet être, révèle la vérité divine comme une identité dans la différence, un pur acte d'amour qui enveloppe l'être dans sa non-identité et l'être concret dans sa finitude et sa contingence.

Ainsi de ces quatre différences une autre issue de secours se présente. Cette issue est rendue possible par la cinquième différence, la différence trinitaire. L'être n'est plus l'être qui surplombe de haut tout être concret en se réfugiant dans sa sérénité et son inaccessibilité ontologique, mais c'est l'être qui, en renvoyant à l'amour, adresse un appel à l'humain dans son acte pur de don pour que cet humain reçoive « le donateur lui-même [...] donné et reçu » (GCM, 385). Cet appel de l'être est la parole de l'être comme don qui offre à l'être concret « le *droit d'être* » (GCM, 386, c'est l'auteur qui souligne). Nous ne sommes plus étrangers dans *ce* monde, mais ayant le droit d'être, nous habitons *notre* monde qui existe grâce à la merveille de l'être. Avec cette cinquième différence qui révèle l'être et l'être concret dans l'amour et comme amour, l'appel de l'être nous invite à découvrir la dimension de gloire dans le monde, la gloire de l'amour qui rayonne dans l'être concret. Ainsi, à la lumière de cette différence trinitaire, le « voir » phénoménologique ne saurait se développer à côté du « voir » théologique, sous peine d'ériger les lois intramondaines de la beauté en une beauté absolue et de perdre ainsi la référence de ces lois à une « esthétique de la gloire de Dieu » qui les parachève dans « l'acte métaphysique de ratification à l'être » (GCM, 400) comme acte de l'amour métaphysique. Cet amour métaphysique s'actualise dans l'amour du prochain où nous reconnaissons à l'autre différent son droit d'être, car ce même droit nous est reconnu par l'appel de l'être. Cet amour s'actualise également dans

l'amour de l'être concret comme une mission de service qui est aux antipodes de la domination. C'est une « attitude transcendantale » à l'égard de l'être concret pour le rendre « dans son ensemble beaucoup plus théophanique » (GCM, 404).

La théophanie du monde ne saurait être déchiffrée que dans l'analogie pour que l'autonomie de Dieu et celle du monde demeurent sauvegardées dans la relation créateur-créé, sans que leur ressemblance aboutisse à une identification où se perd la ressemblance ni que leur dissemblance s'accroisse dans leur opposition où se dissout la dissemblance. L'analogie sauve, en même temps, l'identité dans la différence et la différence dans la relation.

1.2.5 Analogie d'attribution et analogie de proportionnalité

L'analogie chez Balthasar est moins un terme présent et diffus dans l'ensemble de son œuvre qu'un principe qui la structure. Il le précise dans sa note sur l'ensemble de son œuvre, quelques pages écrites lors de l'édition du premier tome de la Théologie : « L'ensemble de la Trilogie a été, dès le début, articulé selon les propriétés transcendantales de l'être, et toujours dans la perspective du *rapport analogique* que contiennent leur valeur et leur figure au plan de l'être intramondain et de l'être divin » (ThI, 5, c'est nous qui soulignons). Et si nous constatons qu'à travers toute cette œuvre la théologie va de pair avec la philosophie dans leur ouverture réciproque, ce n'est que parce que Balthasar a tenté « de replacer au centre de la pensée l'analogie entre le modèle divin et son image dans le monde » (ThI, 13). Même il va jusqu'à dire que « tout étant créé n'est existant que dans l'analogie, étant donné sa dépendance causale et formelle par rapport à l'être divin pur et simple » (ThII, 347). Or mettre l'existence de tout être concret créé dans l'analogie nous conduit à considérer toute conception de l'analogie qui ne recouvre pas la contingence historique ni la finitude de la création comme une conception étrangère à l'effort de la pensée balthasérienne. Ainsi sommes-nous amenés à réinterroger la conception de l'*analogia entis* à la lumière de l'usage balthasérien de ce terme dans son écriture pour voir s'il en opère un déplacement du sens et si oui comment.

Faisons d'abord une distinction entre la structure analogique d'un énoncé, l'univocité ou sa structure synonymique et l'équivocité ou sa structure homonymique.

Si nous disons : « la rose est une fleur », nous sommes en présence de deux termes « rose » et « fleur » liés entre eux par le verbe être. Si nous affirmons que cet énoncé est univoque, c'est dans le sens que les deux termes sont synonymes : leurs définitions se correspondent identiquement. Même si le terme « fleur » peut s'appliquer à d'autres termes que la rose, cela ne nous empêche pas de l'attribuer univoquement à la rose, sans que la définition de celle-là n'embrasse toutes les définitions de la plante ni que la définition de cette dernière n'épuise le sens de la rose. Cependant, notre énoncé ne se réduit pas à une simple comparaison entre deux grandeurs, il se passe quelque chose de plus. Dans notre phrase, le sujet « rose » à travers le prédicat « plante » est devenu connu dans la mesure où il est entré dans la connaissance. « Et ce qui est représenté, c'est l'être [la rose elle-même] [...], non pas en soi, mais dans son apparition sensible » (ThI, 258). Mais cette univocité devient plus compliquée lorsque la structure synonymique se montre métaphorique. Par exemple, la proposition « mon ami est un tigre ». La correspondance entre les deux termes ne révèle pas l'être de mon ami dans son apparition sensible comme s'il était réellement un tigre. C'est une comparaison entre deux termes à partir d'un point commun qui met en relation ces deux êtres. C'est une manière de dire que mon ami ressemble au tigre dans sa façon de sauter sur des occasions qui se présentent à lui. La relation n'est pas intrinsèque aux deux termes, mais elle leur est extrinsèque en tant qu'elle est déduite de la ressemblance du comportement de chaque terme. C'est une similitude qui n'affecte ni l'un ni l'autre dans la comparaison.

En ce qui concerne l'équivocité, la structure homonymique montre une relation uniquement verbale entre des termes qui se prononcent de la même façon. Seul le contexte, dans lequel ces termes sont insérés, peut mettre au clair les différents sens. Par exemple, le verbe « voler ». Si l'on dit de quelqu'un qu'il vole la nuit, ce verbe reçoit deux différents sens suivant le contexte. En effet, il peut prendre l'avion la nuit pour voyager comme il

peut entrer par effraction dans une maison la nuit pour la dévaliser. C'est le même terme qui s'applique équivoquement dans deux situations différentes et dont la relation de sens n'est établie que verbalement.

Pour l'analogie, elle naît lorsqu'un troisième ou un quatrième terme se présente et à chaque fois elle prend un visage différent. Expliquons-nous.

Si nous disons : « Dieu est un père » et « mon frère est un père », nous sommes en présence de trois termes « Dieu », « mon frère » et « père » mis en rapport entre eux. Le terme « père » est attribué aux deux autres termes simultanément. C'est pourquoi l'on appelle cette analogie une analogie d'attribution. Nous mettons Dieu et mon frère en un certain rapport, une certaine relation moyennant le terme père. Ainsi une foule de questions surgit. Ce troisième terme est-il attribué à Dieu et à mon frère de la même manière ? Si oui, ne risque-t-on pas un rapport d'égalité menant à identifier purement et simplement Dieu et mon frère par le moyen de ce troisième terme comme l'on fait dans une exactitude mathématique, à savoir : $A=B$ et $B=C$ ce qui donne $A=C$? Si non, comment donc a-t-on le droit de l'attribuer aux deux autres termes ? Et si l'on persiste dans cette attribution en insistant sur le fait qu'il existe une dissimilitude dans la similitude de ce rapport et, par conséquent, une tension de rapport qui l'enrichit dans sa signification, que devient l'affirmation de chaque proposition : univoque ou équivoque ? L'insistance sur le rapport entre les deux propositions ne masque-t-elle pas la singularité de chaque terme en érigeant ce rapport comme une entité en lui-même plus importante que les termes qui l'ont fait naître ? Si l'humain ne saurait vivre sans parler et poser des affirmations, le mutisme ou l'apophatisme comme une affirmation par la négation seront-elles la solution à ce dilemme ? Si non, comment l'humain peut-il continuer à parler de son amour et de l'amour de Dieu, sans nier en même temps ses propositions concernant l'amour, du fait que l'amour de Dieu est infini alors que son amour est fini et, par conséquent, il n'y a pas de proportion entre les deux amours ?

Dans cette analogie d'attribution, le troisième terme qui décrit la relation entre les deux autres termes constitue, en quelque sorte, le lieu de leur unité et de leur rencontre. Selon l'*analogia entis*, l'être occupe la position de ce troisième terme entre Dieu et la création du fait que Dieu « est » et la création « est ». Même si l'on affirme que l'être de Dieu n'est pas l'être concret propre de la création, ce qui est vrai, comment peut-on continuer à parler de l'*analogia entis* comme si la création recevait son être concret de sa participation à l'être seul sans l'acte créateur de Dieu ? Pour Balthasar, la cause première de la création n'est pas l'être mais Dieu, du simple fait que « être cause de » c'est « être responsable de », et que l'être ne saurait être responsable de l'être concret de la création. Seul l'être divin le peut, et l'humain le peut également, en tant qu'être concret participant à cette responsabilité de l'être divin que ce dernier lui assigne. La merveille de l'être qui se montre dans la participation des êtres concrets à elle ne définit rien, car elle n'est pas la cause de l'existence de l'être concret. Ainsi l'analogie de l'être signifie une médiation immédiate dans la participation non une relation de deux termes à un troisième. Notre propos n'est pas d'abolir l'*analogia entis*, mais de trouver de quel être il s'agit afin de ne pas livrer un discours équivoque enclin à dérapier, soit dans une « philosophie de l'identité » qui estompe les différences, soit dans une « ontothéologie », laquelle, en identifiant l'être à Dieu, interdit à ce dernier toute liberté et toute imagination phénoménologiques comme étant nuisibles à son immutabilité.

Qu'advient-il de l'analogie, si quatre termes se présentent ? Prenons un exemple de Balthasar : « la matière est à l'esprit comme le monde est à Dieu » (ThI, 244). Ces quatre termes : matière, esprit, monde et Dieu forment deux ensembles de deux termes, qui sont en relation entre eux. Le premier ensemble : matière et esprit est mis en relation avec le second ensemble : monde et Dieu par le terme « comme » qui dénote à son tour une relation. Cette analogie est appelée analogie de proportionnalité, car la relation des deux ensembles est vue à partir de la relation de proportion de chaque terme par rapport à l'autre dans chaque ensemble comme une similarité entre deux proportions. Elle est une relation de la relation. Mais cette relation se présente-t-elle comme un rapport d'égalité à la manière d'une

proportionnalité mathématique : $2/4=6/12$? Certes pas, du simple fait que la proportion dans chaque ensemble n'est pas identique ou de même nature que celle dans l'autre. Ce qui importe dans cette analogie n'est pas ce qu'est chaque terme en lui-même. C'est pourquoi il n'y a pas de conséquences ontologiques, car cette analogie souligne l'impuissance des concepts pris isolément de rendre compte de la réalité complexe. La proportionnalité comme relation de la relation insiste beaucoup plus sur l'harmonie entre les rapports des termes dans leur structure phénoménologique que sur le niveau analytique de leur structure ontologique.

Balthasar, pour sa part, parle de la proportionnalité dans le cadre de la différence entre l'essence et l'existence de l'être concret. Il écrit : « Mais la créature elle-même est essentiellement *proportio* entre *esse* et *essentia*, si bien que son rapport à Dieu devient 'le rapport d'un rapport', ce que Thomas [d'Aquin] appelle *proportionalitas*, rapport mouvant d'un mouvant rapport. » (GCC, 81) Ainsi pour que l'*analogia entis* recouvre la temporalité et la contingence, elle ne saurait être que l'analogie de l'*être concret*, d'autant plus que cette *analogia entis* est définie par Balthasar comme « le fondement ultime de la dramatique divine » (TdIII, 353). Comment pourrait-elle être si elle n'était pas l'analogie de l'être concret dans son agir historique et son action dans le monde ?

Si, au contraire, nous parlons de l'*analogia entis* comme analogie de l'être non-subsistant, comment expliquer l'analogie des quatre différences avec la différence trinitaire que révèle l'être concret du Verbum Caro dans son drame ? Comment cette *analogia entis* nous aiderait-elle « à considérer tout ce qui est corporel comme symbole et lieu d'expression de la vérité spirituelle [...] [et] interpréter la création entière comme un symbole et un champ d'expression du Créateur » (ThI, 244) ? Comment donner raison à Balthasar qui affirme que « toute connaissance de Dieu demeure rigoureusement enfermée dans l'interprétation des signes intramondains, simplement par le fait que justement toute connaissance humaine du spirituel, mise à part la perception du moi, reste limitée au champ d'expression sensible. [...] L'esprit est toujours renvoyé au langage des choses à travers

lesquelles Dieu parle » (ThI, 244) ? Si la relation entre l'essence et l'existence au niveau intramondain est l'analogie de la proportion entre la créature et Dieu, si « la créature, en sa totalité, apparition et essence comprises, qui devient symbolisante, se vidant d'elle-même pour se rendre transparente de manière à faire ressortir victorieusement le caractère absolu de la vérité divine, comme le soleil éclate à travers les nuages du monde » (ThI, 248), l'*analogia entis* comme analogie de l'être concret est la seule capable de montrer le rapport de la vérité divine que révèle l'être concret du Christ avec la vérité intramondaine que dévoile l'être concret et de préserver l'autonomie de la seconde dans sa dépendance de la première. *L'analogie de l'être concret devient le rapport mouvant de l'être concret unique de chaque créature (où sa nature humaine est ouverte sur la nature divine) à l'être concret unique du Verbum Caro (où la nature humaine est unie hypostatiquement à la nature divine) dans le mouvant rapport de ce dernier à son Père dans l'Esprit.*

Dans l'*analogia entis* comme analogie de l'être concret, l'on n'est pas conduit à choisir entre l'analogie d'attribution et l'analogie de la proportionnalité, de telle sorte que l'adoption de l'une mène au délaissement de l'autre. Au contraire, dans cette *analogia entis*, les deux analogies coexistent dans une tension enrichissante analogique à la tension de l'essence et de l'existence dans l'être concret.

Ainsi l'analogie d'attribution ne craint plus d'attribuer à Dieu et à la créature les mêmes prédicats puisés dans le langage humain sous prétexte que ces prédicats constituent une lésion à l'infini et à la transcendance divine et ne prennent pas en considération la dissimilitude, car le Verbum Caro a révélé qui est son Père en usant de ces prédicats. Ces derniers ne sont plus une détermination de l'essence divine par une parole humaine mais une parole humaine que l'action divine révélée dans l'histoire détermine dans la ressemblance entre l'image et l'Archétype.

L'analogie de la proportionnalité ne craint plus d'exhiber l'harmonie et la concordance de la proportion dans la relation sous prétexte que cette relation ne dit rien sur l'être même des termes mis en relation, car dans l'analogie d'attribution, ces termes ne se

réduisent pas à des concepts vides et universels qui surgissent de nulle part; ces termes sont ancrés dans leur singularité et dans leur particularité donc dans leur histoire. Le Verbum Caro a vécu son rapport avec les être concrets dans son rapport avec son Père dans l'Esprit. Ainsi l'*analogia entis* comme analogie de l'être concret garde les deux analogies comme deux pôles qui interfèrent dans la tension. Elle constitue le cœur de leur unité.

Comment cette *analogia entis* opère-t-elle dans la vérité intramondaine et dans la vérité divine ? Nous avons vu que la vérité intramondaine est le dévoilement de l'être dans l'être concret des créatures, lequel est essence et existence et la vérité divine est l'autorévélation de l'être divin dans l'être concret du Christ comme essence et existence. Chaque être concret dans sa phénoménalité nous montre un aspect de l'*analogia entis* comme analogie de l'être concret.

1.2.6 Etre concret des créatures et être concret du Christ

Chaque être concret possède un degré d'intimité proportionnelle à la participation de son essence à la merveille de l'être. A la liberté et à l'imagination créatrices de Dieu seules revient la mesure de cette participation. Nous allons décrire l'intimité de quatre niveaux de l'être concret des créatures chez Balthasar.

1. Dans les êtres inorganiques, un mouvement d'expression de l'intérieur vers l'extérieur révèle un fond distinct du « voile de l'apparition sensible » (ThI, 90) non connaissable directement par le sujet. Malgré leur simplicité, ces êtres gardent une grande richesse. 2. Pour la vie végétative, l'intérieur est le principe vital dont « aucune science n'est en état de percer [l]es mystères » (ThI, 91). Ce niveau est capable de reproduire et via des signes extérieurs, il sort de son enveloppe cachée en se manifestant. On y voit l'apparition de la vie comme surabondance invisible et comme dévoilement de ce qui demeure caché. Ainsi la vérité intramondaine « réalise cette mise au jour, non pas dans une correspondance exacte entre représentation intérieure et image extérieure, mais bien dans un mouvement premier surgissant d'une intimité inépuisable vers une extériorité qui se construit à tout

moment » (ThI, 93). 3. Dans le monde animal, l'intérieur commence à devenir pour soi-même lumineux et accessible. L'objet devient lui-même un sujet. Le mystère découle du caractère inviolable de l'intimité de l'être de l'animal et de son incommunicabilité. En effet, « que voit, entend et ressent un animal ? Nous n'en savons rien et ne le saurons jamais » (ThI, 94). L'animal a de la conscience mais pour lui seul. Il se dit lui-même en ayant « la liberté de s'extérioriser par une sorte de langage fait par de sons et de silences » (ThI, 96). 4. Chez l'humain, la conscience s'intériorise et devient conscience de soi. Il est en lui-même esprit. Sa liberté est une donnée essentielle de sa vérité. Son unité est immédiate, saisie intuitive de soi et communiquée, conceptualisation de son être-soi. Il peut connaître la vérité intramondaine, en prendre la responsabilité et, par une décision libre, la dire et partager avec les autres en communiquant. Cette « parole dite n'est plus simple extériorisation de la parole intérieure : elle est un *témoignage* [...] une concordance entre le contenu et la forme de son expression (ThI, 100, c'est l'auteur qui souligne). Elle exige une attitude de foi qui s'abandonne chez le récepteur sans « le renoncement à la manière absolue de juger selon son esprit propre » (ThI, 101). Ainsi la possession de soi chez l'humain s'accompagne d'une dépossession fondamentale dans le fait de se tourner vers tout ce qui est extérieur à lui. Par conséquent son « intimité demeure dans un état mystérieux et mouvant » (ThI, 103) permettant un jeu riche de lumière et de nuit.

Le degré d'intimité donne à ces créatures leur côté mystérieux. Leur être concret dépasse leurs données factuelles accessibles et saisissables par une étude scientifique et, par conséquent, maîtrisables par des lois de telle sorte que si l'on considère chaque être concret comme du déjà connu, le mystère se venge en le présentant toujours nouveau. Ce côté intime et secret de l'être concret, « on le confondra peut-être avec un manque de rationalité » (ThI, 107) et on niera, en se basant sur ce caractère irrationnel, l'existence de la vérité intramondaine. Or, pour Balthasar, « toute vérité est rationnelle, mais toute intelligence n'est pas armée pour la reconnaître » (ThI, 107). La présence du mystère et de l'intimité n'est pas une atteinte à la rationalité de la vérité intramondaine, mais plutôt une richesse de cette vérité. Si la raison se montre impuissante à accéder pleinement à cette

vérité, cela n'est pas un vice ou une défaillance. Au contraire c'est la puissance et la force de la raison de chercher toujours cette vérité intramondaine et de croire à la participation de cette vérité à la vérité divine. Plus cette raison accepte son humilité devant ses découvertes, plus elle se reconnaît comme une raison finie appelée à tendre vers l'infini dans une recherche, laquelle n'est qu'un mouvement incessant d'aller au devant dans la découverte de la merveille de l'être.

A ce titre, l'essence et l'existence ne sont pas deux pôles juxtaposés dont la somme est l'être concret, ni des catégories d'une structure d'assemblage ou une composition métaphysique des parties divers. Il n'existe pas dans l'être concret deux sphères que l'on peut isoler pour pouvoir traiter chacune en dehors de l'autre où l'essence constitue l'intimité qu'il faut garder loin des yeux et l'existence forme le matériau qu'il faut rendre public. L'essence et l'existence sont, dans leur tension et leur indivisible relation d'échange, l'unique mystère de l'intimité de l'être concret « et tout essai de situer ce mystère dans un seul des deux pôles, afin de maîtriser d'autant mieux l'autre comme s'il était sans mystère, est voué à l'échec » (ThI, 109). D'où l'insoutenable clivage entre être concret et valeur. En effet, dire que la valeur de l'être concret réside uniquement dans son existence, c'est d'abord oublier que l'existence est une « existence concrète *de* l'essence » (ThI, 107, c'est l'auteur qui souligne) et, que par conséquent, elle partage les valeurs de cette dernière, c'est ensuite justifier la tendance de la pensée technique à maîtriser la totalité de l'être concret et à dire le dernier mot sur cet être pour lui enlever son intimité et son secret de sorte qu'il ne présentera aucune valeur en lui-même excepté son utilité en tant que moyen; l'on se perd dans un cercle fermé. Dire que la valeur séjourne uniquement dans l'essence, c'est oublier que l'essence ne se montre que *dans* l'existence et ne peut être saisie qu'en elle. Toute tentative d'outrepasser l'existence en la considérant, ni plus ni moins, comme une factualité inessentielle non comme une révélation de l'essence bute sur la question suivante : pourquoi cette multiplicité des existences et des formes si une seule existence avait pu suffire pour avoir accès aux essences ? Chaque existence dans sa forme révèle adéquatement son essence et la révèle singulièrement de telle façon qu'aucune autre

existence n'aurait pu le faire. A chaque essence « est déjà attribuée un mode d'existence qui n'est pas simplement l'équivalent d'une facticité constatable » (ThI, 109) de telle sorte que cette essence participe au changement de l'existence. Non pas dans le sens que l'essence change en elle-même, sinon comment pourrait-on toujours reconnaître la pomme comme pomme si son essence de pomme ne demeure pas identique dans le changement de l'existence ? La participation de l'essence au changement de l'existence nous révèle les possibilités infinies de l'essence, laquelle est toujours plus que ce qui est réalisé et nous montre comment l'existence, à chaque fois unique, fait apparaître une possibilité, tout en demeurant « intacte et inviolée, comme ce qui ne peut être maîtrisé » (ThI, 205).

La valeur de l'être concret advient dans cet admirable échange du « phénomène de la polarité » (ThI, 109) entre l'essence et l'existence. Ainsi l'on ne saurait pratiquer « une réduction phénoménologique » à la manière de Husserl pour se consacrer à la recherche de l'essence, ni considérer l'existence comme un résidu encombrant, irrationnel et insignifiant pour la pensée conceptuelle. L'existence comme l'essence sont toujours là pour nous parler du « mystère de l'être même, lequel contient aussi le mystère de l'intimité » (ThI, 110). Dans ce phénomène de la polarité, chaque pôle renvoie à l'autre comme le lieu où réside le mystère de l'être concret; un mystère qui se donne en forme d'essence et d'existence du toujours plus que chacune de ses manifestations, « car on n'en a jamais fini avec un [être concret], que ce soit le plus petit des insectes ou le caillou le plus minuscule. Toute chose a une ouverture secrète, par où entrent à partir de l'éternel des provisions constamment renouvelées » (ThI, 112). Cette merveille de l'être concret revêt l'*analogia entis* d'une structure phénoménologique et permet à Balthasar d'entreprendre une recherche phénoménologique de la vérité intramondaine. A travers cette ouverture secrète, l'éternel entre dans le monde de la création et attire l'humain, dans sa condition de créature, à se situer devant lui. L'*analogia entis* comme analogie de l'être concret décrit cette situation comme « la montée (*ana*) de l'esprit (*logos*) fini [qui] se fait dans une attraction vers un pôle supérieur, en s'adaptant à un rythme qui descend d'en haut (*anô*) » (TdIII, 101).

Reste à étudier comment cette *analogia entis* comme analogie de l'être concret est articulée selon les transcendants de l'être, à savoir vérité, bonté et beauté.

Nous avons parlé de la vérité intramondaine comme dévoilement de l'être non-subsistant dans l'être concret. Ce dévoilement n'est possible que lorsque tout être concret « peut d'une manière ou d'une autre émerger de son enveloppement dans le non-être et dans le dessein secret de Dieu, pour entrer dans l'existence concrète où il est livré, comme essence devenue manifeste, au regard de la connaissance » (ThI, 216). Ce dévoilement qui présuppose une ouverture expose l'être concret au « voir » phénoménologique, lequel peut distinguer entre ce qui se dévoile comme intimité, ce qui apparaît comme existence et le mouvement du dévoilement de l'intimité dans l'existence. Il n'y a pas ici trois moments successifs mais un seul et unique moment qui est l'instant du dévoilement : l'existence comme intimité extériorisée; l'intimité comme secret qui s'enveloppe dans son dévoilement; le mouvement du dévoilement comme « acte spontané de la vie ou de l'esprit » (ThI, 217). Ce dévoilement manifeste la vérité intramondaine car l'être concret, par son dévoilement, offre sa *lumière* en se faisant lumière à lui-même et pour les autres et sa *mesure* qui possibilise la connaissance en définissant l'horizon de sa cognoscibilité : une lumière qui illumine le « voir » et se laisse découvrir par la lumière de ce « voir » dans le voile de son secret, une mesure préconçue qui oriente le « voir » et se laisse mesurer par lui dans le « toujours plus » de son mystère. Ainsi l'*analogia entis* comme analogie de l'être concret est une recherche constante de cette lumière et de cette mesure dans lesquelles l'être concret se renouvelle en possédant « le dynamisme de l'Idée qui, de [sa propre intimité], lui donne sa finalité, tout en la recevant aussi, avec d'autres nuances toujours nouvelles, de la part des autres ainsi que de tout l'environnement » (ThI, 229).

L'être concret, en se dévoilant, se communique. Dans la situation du « voir » phénoménologique, on peut distinguer ce qui se communique, ce qui est communiqué et le mouvement de la communication. C'est dans cet acte de se communiquer que l'être concret accompli se révèle sa valeur et sa bonté. En renonçant à « l'avarice de n'exister que pour

soi » (ThI, 230), en partageant avec les autres son mystère et en recherchant la communication elle-même, il s'accomplit davantage car, étant bonté, il ne se suffit pas à lui-même. Dans cette communication où, par amour, il se donne sans réserve, l'être concret trouve sa perfection dans l'unité de son dévoilement (ce qu'il est) et de son auto-communication (ce vers quoi il tend). Ainsi l'*analogia entis* comme analogie de l'être concret est un dialogue permanent avec le don de l'être concret, un dialogue qui se fonde dans l'amour et tend vers l'unité pour montrer qu' « il appartient à l'essence de la vérité [intramondaine] de révéler par elle-même ce mystère éblouissant » (ThI, 233) de l'amour.

Nous avons parlé dans le dévoilement d'un « toujours plus » du mystère et dans la communication de la gratuité du don. Or le surplus du « toujours plus » éternel enfoui dans l'essence de l'être concret et le « sans-fond qui se fonde » (ThI, 233) dans la gratuité de l'apparition constituent la splendeur de la beauté. Cette beauté de l'être concret devient le pur rayonnement du vrai et du bien pour eux-mêmes dans un désintéressement pur de l'offrande de soi. La vérité, la bonté et la beauté s'interpénètrent pour dire que « le noyau de l'être [concret] consiste dans l'amour, et sa mise en évidence comme essence et existence concrète n'a d'autre raison que la gratuité sans raison » (ThI, 234). L'*analogia entis* comme analogie de l'être concret exhibe cette harmonie entre les transcendants, laquelle habite le mystère de l'amour répandu sans réserve pour pouvoir lui rendre témoignage « à tous les coins de rue » (ThI, 234).

Cette conception de l'*analogia entis* comme analogie de l'être concret qui définit la situation de la créature devant Dieu peut-elle avoir un lien avec l'être concret du Verbum Caro, Le Logos de Dieu fait chair dans l'histoire ? Peut-elle être applicable à l'être concret du Logos d'une manière semblable à celle de l'être concret des créatures, étant donné que ce Logos de Dieu est le créateur des créatures et que sa vie historique « est, comme telle, le véritable monde des Idées, qui régit toute histoire, directement ou indirectement, non pas d'une hauteur soustraite à l'histoire, mais du centre vivant de l'histoire elle-même » (Tdh, 20) ?

Nous avons vu que l'essence de l'être concret des créatures est une idée préconçue par l'Archétype, le Logos divin, et qui s'extériorise adéquatement dans une existence concrète. Or l'essence de l'être concret du Verbum Caro est l'essence divine de Dieu que, « de manière sur-adéquate » (ThII, 346), le logos divin exprime dans la chair humaine de son existence. Cet être concret dont l'essence divine est unie à une existence humaine créée révèle un statut et un événement absolument uniques de la situation de la créature devant Dieu. « C'est seulement en partant de ce point de vue que l'on pourra parler d'analogie au plan théologique, et non en appliquant à la christologie des règles préalablement conçues au niveau philosophique » (ThII, 346). Ainsi l'*analogia entis* comme analogie de l'être concret sera chargée d'un sens nouveau.

L'analogie de l'être concret des créatures nous a montré la relation entre Dieu et la création comme une relation entre deux grandeurs séparés par une différence et une distance incommensurables. Le Verbum Caro nous révèle une identité où ces deux grandeurs sont unies, sans séparation ni distinction, dans un accord parfait. La relation se pose entre un « Non-Autre », le Logos de la différence trinitaire dont l'essence est celle de Dieu et identique à lui, et la nature humaine avec laquelle il s'identifie dans l'unicité de son être concret. Dans ce cas, si l'on peut parler de l'*analogia entis* comme analogie de l'être concret, c'est parce que ce Verbum Caro est lui-même « l'*analogia entis* concrète » (TdII.I, 231) sans identifier en Dieu deux moments comme des non-absolus car cette *analogia entis* concrète « ne se situe pas entre la différence intramondaine de l'être et de l'essence et l'être de Dieu ainsi que sa manière libre de se révéler » (Epi, 65). L'identité de Dieu est toujours au-dessus et au-delà de ce que l'humain est capable de concevoir comme être. Cette transcendance « par-dessus tout ce qu'on peut penser comme identique se révèle de fait en Jésus-Christ en ceci : la liberté parfaite de Dieu se dévoile comme une vitalité interne, où les transcendants s'identifient à son identité » (Epi, 66), dans le but de ne pas distinguer entre l'essence et la vie intratrinitaire. Dans cette *analogia entis* concrète qui « devient la mesure de toute autre analogie philosophique et théologique » (ThII, 350) du fait qu'en elle, la ressemblance en l'humain et le divin concorde parfaitement avec la plus grande

dissimilitude dans l'unité de la personne du *Verbum Caro*, l'*analogie de l'être concret* des créatures trouve son sens ultime. Là Balthasar ajoute un sens nouveau à l'analogie. Ce n'est plus seulement *ana-logon* « en relation » mais aussi *ana-legein* « rassembler », de telle sorte que l'« en relation » se montre dans un « rassembler ». L'*analogia entis* concrète rassemble les créatures en les mettant en relation unique avec Dieu car cette analogie ressemble à Dieu jusqu'à l'identification avec lui dans la différence trinitaire.

Dans cette *analogia entis* concrète, chaque être concret retrouve sa place définitive, « parce que dans le libre plan divin sur le monde, la *processio*, dans laquelle est contenue la *creatio*, est prévue pour s'achever dans la *missio* du Fils » (TdIV, 68). Cette notion de place définitive est le vrai sens de la prédestination. La pré-destination est une destination définie à l'avance par la liberté absolue, c'est la direction que l'on va prendre pour atteindre un objectif. S'il règne un malentendu sur cette notion, c'est parce qu'on la confond avec le destin. Ce dernier renferme une fatalité de l'histoire imposée par quelqu'un d'autre et que l'on ne saurait changer. L'on est obligé de subir le destin comme une négation de la liberté et parfois comme une contrainte qui va à l'encontre de ses projets. Selon une logique du destin, on se soumet à une décision étrangère qui oriente vers une destination que l'on n'a pas choisie librement dans notre finitude. Au contraire, selon une logique de la prédestination, on est libre de créer son histoire, de planifier ses projets. Cette logique ne concerne pas l'agir historique dans les situations particulières, mais le sens ultime de la vie comme une vie d'un être concret des créatures. Elle est un « super-projet » qui transcende et unifie les projets historiques; elle est l'orientation ultime de toutes les destinations historiques. La liberté finie que l'on exerce dans l'histoire est englobée par la liberté infinie qui se montre dans cette histoire comme acte d'amour. Dans la prédestination, l'on n'est pas appelé à une soumission imposée de l'extérieur violant sa finitude, mais à une obéissance jaillissant de l'intérieur comme un consentement libre qui donne sens à cette finitude. Cette obéissance puise son fondement et son sens dans l'obéissance du *Verbum Caro* au Père dans l'Esprit, qui est « la traduction en clair de son attitude éternelle de retour vers le Père dans la disponibilité, l'action de grâce » (TdIV, 106). C'est pourquoi la

prédestination est une action trinitaire qui respecte librement le choix des créatures en leur proposant la destination la plus adéquate à leur condition de créature : « le Père les a prédestinés, dans l'amour, dans le Fils `avant la fondation du monde`, et le Fils réalise l'incorporation en lui dans l'Esprit » (ThII, 350).

Cependant, la différence théologique de la création n'est pas supprimée dans l'*analogia entis* concrète. Elle n'est pas non plus mesurable. Mais elle est transfigurée dans la différence trinitaire. « Trans-figurer » n'est pas un changement de nature, mais une élévation de la nature vers une figure (voir le chapitre suivant) humano-divine, tellement lumineuse et tellement éclatante, que son rayonnement exprime une participation « plus étroite » (ThII, 351) à l'amour de la différence trinitaire. Si cette *analogia entis* concrète permet cette participation, c'est parce qu'elle exprime, dans son existence corporelle cette différence trinitaire. Comment ?

« Si Dieu projette un monde, il ne peut le vouloir que comme une communication de sa vie d'amour trinitaire et, en conséquence, il ne peut l'édifier que d'après l'archétype de cet amour. Ce ne sera sûrement pas comme un reflet coupé de sa source et isolé sur soi-même. Puisque Dieu est intrinsèquement communication, la structure de l'image consistera en une ouverture sur l'archétype, une participation qui suppose un échange avec lui » (TdIV, 85, c'est l'auteur qui souligne).

De là, la totalité du monde ne saurait être conçue qu'en Dieu et en une relation avec lui. Quand l'Archétype devient une image humaine dans le monde, il ne cesse pas d'être Archétype, mais il trans-figure cette image jusqu'à coïncider avec elle. Et comme l'archétype est un « autre » de la différence trinitaire, cette image s'exprime adéquatement et uniquement dans l'unique distance de cette différence pour se donner comme une image qui est « révélation trinitaire » (TdIV, 104). L'*analogia entis* concrète montre un être concret trinitairement révélé et trinitairement donné dans une chair humaine. La chair du Verbum Caro ne constitue pas un obstacle à la révélation ni le lieu d'une différence ontologique ou essentielle, mais l'image d'une révélation de la différence trinitaire donnée et exprimée d'une manière directe et immédiate. Si ce Verbum Caro est le « Médiateur » en

tant qu'il récapitule l'humain et le divin dans un admirable échange dans son être concret, sa chair n'est pas un « milieu médiatisant » entre son essence divine et son existence corporelle. « Sa facticité elle-même ne peut être adéquatement saisie et interprétée que sur la base d'une logique trinitaire de la foi » (ThII, 331), une foi qui reçoit la mission de l'*analogia entis* concrète comme un dessein trinitaire conçu par le Père, exécuté par le Fils dans la puissance de l'Esprit. Sa chair humaine agissante révèle l'action salvifique du Père dans la force de l'Esprit, sa chair humaine parlante donne la parole au Père pour qu'il s'exprime dans une parole interprétée par l'Esprit et sa chair humaine crucifiée offre le don du Père à qui elle s'abandonne dans l'effusion de l'Esprit. « C'est pourquoi celui qui voit la chair de Jésus dans la lumière de l'Esprit voit le Père » (ThII, 349-350).

Dans l'analogie de l'être concret des créatures, nous avons mentionné le mouvement ascendant de l'esprit fini qui interprète le monde horizontalement pour le connaître et connaître le créateur. Dans l'*analogia entis* concrète le mouvement est plutôt descendant du Créateur qui s'interprète verticalement pour laisser à l'esprit fini de l'interpréter horizontalement dans la chair du Verbum Caro et de s'élever de là vers le haut. Ainsi le Verbum Caro est l'interprète de celui qui s'interprète « et il le fait de manière directe, étant donné que 'l'homo assumptus' en entier est l'expression du Logos divin et, comme homme, il ne lui manque aucune faculté requise en vue d'une telle expression : il possède non seulement la liberté de la volonté, mais aussi et avant tout la capacité de pâtir jusqu'à l'extrême » (ThII, 349).

Dans cette *analogia entis* concrète, les deux analogies : celle de l'attribution et celle de la proportionnalité sont à l'œuvre d'une manière harmonieuse et selon un rythme humano-divin de concordance parfaite. En effet, tous les êtres créés de ce monde sont attribués au Logos puisqu'il en est l'origine et la destination, et comme image humaine de l'Archétype de toute créature, le Verbum Caro réalise parfaitement la proportion entre Dieu et le monde. Cette proportion, dans son acte de rassembler la créature et de l'introduire dans la participation à la vie intratrinitaire, se montre comme une relation de tout être

concret avec lui dans sa relation avec son Père, une proportionnalité de la différence théologique et de la différence trinitaire, tout en préservant l'autonomie de chaque différence dans son être concret.

Ainsi l'*analogia entis* concrète parachève l'analogie de l'être concret des créatures, non pas en la dépassant dans une synthèse englobante, mais en l'illuminant de l'intérieur dans le mystère de l'amour absolu qui honore les différences et l'altérité. C'est là l'unicité du Verbum Caro qui ne compromet en rien la communion entre ce qu'il est avec les autres êtres créés. C'est pourquoi « l'analogie au point de vue concret et historique ne doit pas absorber l'identité de nature » (Tdh, 14). Une unicité relative donnée par le fait d'être humain révèle l'unicité absolue de Dieu dans son union à l'humanité du Verbum Caro.

Étant le mystère de l'amour absolu, l'*analogia entis* concrète s'articule selon la beauté, la bonté et la vérité. En effet, le Verbum Caro comme expression parfaite de la communication du Père dans la gratuité de l'autorévélation de l'amour est la beauté qui ravit par la splendeur de sa gloire et irradie la joie insondable d'un rayonnement spontané. Étant le don total de la pure offrande de soi au Père pour le monde, il est la bonté qui se donne sans réserve même dans la déréliction totale et l'abandon total pour sauver le monde dans son obéissance libre. Étant l'interprétation du Père qui s'interprète dans la parole du Verbum Caro et dans son agir historique, il est la vérité qui mesure les êtres créés pour leur montrer, dans leur écoute attentive à la différence trinitaire, la proportion adéquate entre leur essence et leur existence. Toutes ses réalités ne deviennent réelles, rappelons-le, que dans le mouvement d'actualisation de l'Esprit-Saint. Cela va être détaillé dans le dernier chapitre.

Cependant, l'*analogia entis* concrète et l'*analogie de l'être concret* des créatures sont intrinsèquement liées au phénomène du temps. En effet, « le phénomène du temps s'inscrit jusqu'au cœur de l'ontologie du créé et [...] l'analyse philosophique du temps est le véritable accès à la compréhension vivante et concrète de la distinction réelle » (ThI, 204), la différence essentielle. Ce phénomène du temps s'inscrit également jusqu'au cœur

de l'*analogia entis* concrète dont le drame s'est déroulé dans le temps. Y a-t-il un rapport quelconque entre ces « deux » temps ? Si le Logos divin et éternel entre dans le temps, comment dès lors penser cette éternité par rapport au temps ? Que devient-elle l'immutabilité de Dieu dans l'immersion de ce Logos dans le cours normal du temps ?

1.3 Temps et éternité

Si le temps pour Balthasar est « un donné ontologique fondamental » (ThI, 204), il n'est pas un concept ontologique indépendant. Le temps, en lui-même, n'est pas un être concret existant avec les autres êtres concrets, car il ne possède pas de liberté ni de vie. Il est une propriété de l'être créé sans s'identifier à lui. Comme il se manifeste dans « la non-identité mystérieuse entre essence et existence » (ThI, 204), il résulte de l'acte libre de la création de Dieu et de la distance entre Dieu et le monde. Étant relatif à l'être créé, il n'en demeure pas moins que le temps contient « des éléments qui manifestent aussi positivement un reflet, une ressemblance et une imitation de l'être infini » (ThI, 205). Là se montre l'originalité de Balthasar dans le fait de regarder le temps, non pas comme une opposition à l'éternité de Dieu, mais de concevoir, dans la positivité du temps de l'être créé, un rapport analogique avec cette éternité. De même que dans la non-identité de l'essence et de l'existence, nous découvrons la richesse de l'identité divine, de même dans le temps comme imitation de l'être divin, nous avons un regard sur l'éternité de Dieu. Si le temps existe dans cette différenciation entre Dieu et la création et montre une similitude entre les deux, il est un don de Dieu comme la création l'est, « un don toujours entier et toujours nouveau » (TdIII, 66). Ce temps donné à l'existence de l'être créé se fait « à partir d'un temps supérieur qui est l'éternité » (TdIII, 85).

C'est pourquoi si l'analyse philosophique du temps est le véritable accès à la compréhension de la différence essentielle, il ne lui revient pas, à elle seule, de comprendre le phénomène du temps. Elle doit être complétée par une analyse théologique pour

construire l'analogie du temps et de l'éternité. Autrement l'on sera conduit à appliquer à l'éternité tous nos concepts philosophiques du temps et, en conséquence, à refuser à l'éternité d'avoir son propre mode d'action, lequel pourrait transformer notre compréhension philosophique du temps et de l'éternité, d'autant plus que « l'origine temporelle des créatures est dérivée de l'origine éternelle des Personnes [divines] » (TdIV, 51).

Si l'on refuse au « voir » théologique d'apporter sa contribution à la compréhension du phénomène du temps, les deux pôles en tension, temps et éternité, se résorberont dans une construction humaine et philosophique érigée en une absoluité statique et figée : en définissant d'avance philosophiquement le temps, l'on croirait définir d'avance le cadre d'action de l'éternité dans le temps créé et le contour de compréhension de l'éternité de l'être divin. Alors comment comprendre le devenir humain du Logos divin du point de vue de l'immutabilité de Dieu ? La seule réponse ne serait-elle pas celle qui est donnée par la conception arianiste ? Toute analogie entre le temps et l'éternité ne se trouve pas uniquement dans le mouvement du bas en haut de l'*analogie de l'être concret* des créatures mais aussi dans le mouvement du haut en bas de l'*analogia entis* concrète. L'éternité ne sera déterminée par le temps de l'être créé ni déduite de lui, mais c'est le temps qui retrouve son sens ultime dans l'immersion de l'éternité de l'être divin en lui, car « il existe [...] entre le temps et l'éternité une parfaite correspondance : l'éternité est de toujours au cœur du temps et en retour le temps peut avoir part à l'éternité » (TdIV, 87). Le temps pour Balthasar n'est pas un système clos sur lui-même : dans le temps on franchit le pas vers l'éternité.

1.3.1 Extension et intensité

Le temps est décomposé en passé, présent et futur. Le passé est perdu et ne reviendra pas sous la même forme. Il « n'est plus jamais offert à nouveau » (ThI, 207). Sa caducité n'estompe pas sa particularité et son exceptionnalité. Comme l'on ne saurait vivre comme si rien ne s'était passé, l'on ne saurait continuer à vivre non plus uniquement dans

ce qui s'est passé : « on demeure bloqué sur ce qui est déjà périmé; du coup, le présent lui-même revêt la forme du passé. La vie se poursuit en ayant perdu pour toujours l'unique bien qui lui donne du prix, son avenir » (ThI, 207). Vouloir répéter le passé avec acharnement nous amène à oublier le temps qui passe et change tout et, par conséquent, nous empêche de voir la nouveauté qui surgit. Cette répétition n'est-elle pas semblable à « un éternel retour du même » dans le temps qui se cristallise sur des faits qui ont déjà eu lieu ? Cet éternel retour du même n'est-il pas la mort dans le « rien ne se passe et ne se passera » et la fuite dans une nostalgie par peur de risquer sa vie dans l'engagement à tout moment ? Cette répétition n'est-elle pas non plus le refus d'accueillir le temps dans son extension comme don dans le but de pouvoir le posséder au lieu d'être dépossédé par lui et d'être ouvert sur les possibilités futures de l'existence ?

Le futur « n'est pas une forme de l'être ou du temps qui s'étendrait à côté du présent et que l'on pourrait mettre à part » (ThI, 206, c'est nous qui soulignons). Il est ancré dans le présent comme son orientation immanente qui permet à l'existence d'être toujours une ouverture. Il est de l'ordre de la promesse, de l'espérance. Il n'est pas le point d'arrivée vers laquelle l'on marche. Au contraire, il est le point de départ qui débute à chaque moment et duquel commence notre itinéraire « vers d'être plus que jamais, bref [il] est de l'ordre du *comparatif* » (ThI, 206, c'est l'auteur qui souligne). À confondre l'espérance avec l'utopie ou avec l'imaginaire, le futur se présente comme cet horizon lointain qui se dérobe à notre existence temporelle dans l'impuissance et l'impossibilité de pouvoir l'atteindre. Il devient le superlatif qui nous installe dans une fuite dans le temps et du temps. Là s'accomplit le mouvement inverse de la répétition, mais avec le même résultat. En effet, si la réminiscence du passé sans la volonté de s'en sortir est une fuite vers le derrière, la lancée haletante vers le futur dans la volonté de s'y installer est une fuite vers le devant. Les deux nous empêchent de « reconnaître ce débordement du présent au-delà de tout le présent » (ThI, 206).

À confondre également l'espérance avec l'attente indifférente et complètement passive de ce qui va se passer, le futur ne devient ni moins ni plus qu'un « adviene que pourra ». L'on subit l'événement sans se sentir responsable de l'histoire du monde dans laquelle on est inséré et pour laquelle on s'engage. Ce qui importe c'est ce qui se passe en soi, en dépit des événements qui surgissent à l'extérieur. Or, il est vrai que

« le temps que je vis est fondamentalement 'mon temps' (fini). Son insertion dans un temps neutre et chronologique n'est qu'une de ses propriétés, que l'on ne doit pas confondre avec son essence [...] [Mon] temps est suffisamment énigmatique pour m'occuper constamment avec ses paradoxes. Car il est tellement mien qu'il m'est donné, non seulement comme un milieu extérieur pour m'y mouvoir, mais d'abord comme ma forme la plus propre d'existence » (TdIII, 84).

Pour parler du « mon temps », dans ce sens, il faut que le temps soit plus qu'un nombre du mouvement de la nature selon la conception aristotélicienne sur laquelle ont été construites les sciences de la nature. Il est plus qu'un cadre extérieur à l'intérieur duquel l'être créé bouge et qui ne l'affecte point. « Mon temps » est lié à mon existence. Il est le mode de sa phénoménalité où ma liberté et ma connaissance se déploient. Mais ce temps qui est « mon temps » est toujours en confrontation originaire avec le temps de tout autre que moi qui peut dire aussi de son temps « mon temps ». Ces temps « communiquent entre eux par le fait de l'apriorité de la communion humaine » (TdIII, 86) pour former un « notre temps » que nous assumons en commun. Le temps apparaît comme mode de l'intersubjectivité et de la communication. Ainsi de même que j'ai à m'occuper du « mon temps » de ma propre existence sans que ce dernier s'absorbe dans le « mon temps » des autres, de même j'ai à partager la responsabilité, dans mes décisions et dans mes choix libres, du « notre temps » avec les autres et pour les autres dans le temps qui nous est donné sans oublier que nous ne disposons ni de son début ni de sa fin.

Le présent est cette « mobilité de circulation entre le passé et le futur » (ThI, 205). Dans cette mobilité, nous découvrons le temps donné comme un « présent », un événement d'un cadeau « qui est toujours en train d'arriver » (ThI, 205) sous le mode d'un « toujours

plus ». Dans ce « toujours plus » du présent, le passé est toujours assumé et dépassé et le futur est toujours un commencement, une orientation dans la nouveauté qui jaillit à chaque instant. Dans cet instant, le temps acquiert son poids d'éternité et nous incite à « s'engager vers plus d'être, c'est-à-dire finalement vers l'être éternel » (ThI, 207). Ainsi l'instant n'est plus un simple passage du passé au futur, elle est l'instant de l'événement du « toujours plus » qui renferme le passé « comme un perpétuel avertissement, invitant à se consacrer au futur plus sérieusement qu'on ne l'a jamais fait jusque-là, et à ne pas se dérober à la résolution de ne jamais garder jalousement aucune possession pour soi. » (ThI, 207) De ce fait, l'instant ne se définit pas uniquement comme l'*extension* de l'être créé dans le flux de la durée mais aussi comme l'*intensité* que crée l'événement du « toujours plus » dans toute rencontre avec soi-même ou avec l'autre. En effet, l'extension pourrait emmener les êtres créés à se disperser dans le flux où ils perdent leurs formes propres d'existence et, par conséquent, à causer l'usure et la déchéance intérieure, tandis que l'intensité dans leur extension les laisse saisir « l'instant de la 'chance' dans le temps qui leur [est] accordé ; [et...] inscrire dans la brièveté des jours tant d'absolu' que, par l'*intensio* de leur effort, ils ont comme cristallisé toute leur vie dans une figure définitive » (TdIII, 86). Cette figure est « définitive », non pas dans le sens d'une figure statique et figée, mais une figure unifiée par un projet unifié ouvert sur le « toujours plus » pour un plus d'être. Dans l'intensité, l'instant éternel se révèle dans l'instant temporel et la « temporalité de l'être devient expression de la liberté créatrice divine » (ThI, 253) à laquelle participe la liberté de l'être créé. Cette intensité de l'instant temporel dans laquelle l'instant éternel devient transparent, Balthasar la nomme « situation ». Ainsi la temporalité n'est plus une a-temporalité comme une fuite en dehors du temps ni une supra-temporalité comme une libération du temps au-dessus du temps. C'est pourquoi Balthasar parle d'une analogie de la situation et la définit comme suit : « la fugacité de l'instant intramondain qui met en relief avec force la non-éternité de la manière d'existence terrestre, devient le lieu et la médiation dont l'éternité se sert pour manifester son intensité, qui elle ne passe pas » (ThI, 254).

Avant de parler du temps de l'*analogia entis* concrète et de son rapport avec le temps de l'être créé, nous allons expliquer l'éternité de cette *analogia entis* concrète.

1.3.2 Sur-devenir et super-temps

L'éternité de l'être divin ne se comprend, pour Balthasar, qu'à partir des processions éternelles du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint dans l'événement intratrinitaire de l'amour. « Il s'agit bien d'un événement qui n'est pas un devenir au sens intramondain » (TdIV, 57). En effet, ce n'est pas un devenir de la création comme si quelque chose qui n'existait pas entrait dans l'existence. Ce n'est pas non plus un devenir comme si quelque chose qui existait changeait son mode d'existence. Mais c'est un sur-devenir advenant dans le surgissement de l'événement, car « l'être [divin] est un Sur-devenir » (Pep, 123). Que l'on objecte : pourquoi donc utiliser le terme sur-devenir ? Pour la double raison : d'abord l'événement trinitaire n'est pas « un ordre immobile ou une série de termes fixes » (TdIV, 57) mais une « mobilité éternelle » (TdIV, 65); ensuite si « l'essence de Dieu est le 'toujours plus' » (ThIII, 231), ce « toujours plus » ne saurait que surgir éternellement car « l'amour se révèle être davantage et être plus fécond que prévu » (ThIII, 230). Ce « toujours plus » ne l'est pas uniquement pour l'humain mais il l'est également « pour Dieu lui-même [...] Car il est cette 'exubérance' qui se présente personnellement avant tout dans l'Esprit-Saint » (TdIV, 66).

Certes, il ne faut pas conclure que l'être divin est devenir ou bien le devenir est l'essence divine. Ce qui paraît évident chez Balthasar c'est qu'il n'essaie pas de comprendre l'être divin et absolu à partir des concepts métaphysiques. Mais, à la lumière de l'autorévélation de Dieu dans le phénomène du Christ comme *analogia entis* concrète, il décrit l'être divin et l'éternité selon une ontologie de l'amour telle qu'elle est apparue dans tout l'événement du Verbum Caro. Pour le dire autrement, c'est la Trinité économique dans le temps du Verbum Caro qui nous révèle sur-adéquatement l'éternité de la Trinité immanente. Ce fait change complètement notre façon de « voir » théologique. C'est pourquoi nous gardons le terme devenir dans le sur-devenir pour parler de l'éternité dans

l'événement de l'amour trinitaire. Toutefois, nous ne fondons pas le sur-devenir dans notre conception de l'éternité selon une compréhension du devenir intramondain de la créature, mais nous affirmons avec Balthasar, que « le devenir du monde se fonde sur le devenir qu'est, au plan supérieur, l'événement intradivin » (TdIV, 68). Ainsi l'ontologie de l'amour divin dans les processions divines ne fonctionne pas sur le mode « d'un superlatif qui ferait tout culminer en un sommet (qui serait par exemple le 'Bien suprême'), mais selon un comparatif ouvert sur ce qui est toujours plus grand » (TdIV, 66). Ce comparatif, Balthasar le met à l'œuvre quand il parle de l'attente et de l'accomplissement dans l'événement trinitaire. Le Fils auquel le Père se donne est sa première attente. La réponse à ce don dans le don de soi du Fils au Père est l'accomplissement de cette attente. Le Fils est éternellement attente et accomplissement. Or si le mouvement s'arrête là, c'est le superlatif, le don du Père culmine dans le don du Fils et, en conséquence, le toujours plus grand n'a plus de sens et la liberté d'agir sera étouffée par le présent éternel. Mais comme l'événement de leur amour dans leur don de soi réciproque procède d'eux comme troisième Personne, l'Esprit-Saint, qui surpasse l'attente et l'accomplissement, le toujours plus grand naît éternellement sous le mode du comparatif. Cette mobilité éternelle n'est pas un changement dans l'être divin : le Père ne devient pas le Fils ni le Fils ne devient l'Esprit-Saint comme s'il y avait un changement quelconque dans l'identité de chacun. Ils sont l'être divin dans une différence qui surgit de l'événement de l'amour. Le sur-devenir dans l'éternité n'est que le surpassement de l'amour dans la différence à l'intérieur de l'identité divine.

Le sur-devenir ne se comprend que dans ce déroulement éternel de l'événement de l'amour. C'est pourquoi Balthasar se refuse de considérer la durée dans l'éternité « comme un simple *nunc stans*, ce qui revient à lui enlever tout ce qui confère au temps mondain, même s'il demeure caduc, sa tension et sa densité au plan de l'amour » (TdIV, 78). Dans l'événement trinitaire, l'être divin est plus qu'une substance pure et simple tirée du lexique métaphysique, mais un processus d'amour qui se déroule en un éternel présent. Ce n'est pas un Être abstrait qui pourrait être subsumé sous un concept métaphysique pour devenir

universel, mais c'est la Vie comme événement de l'amour jaillissant éternellement, « c'est le mystère de la *Présence* qui n'a jamais fini de *venir* » (Pep, 132, c'est l'auteur qui souligne). Le sur-devenir de l'éternité n'est pas cet immobilisme dans un maintenant d'un être indifférent à lui-même et à sa création, mais il est la manière active de se rendre présent dans un événement qui advient éternellement, dans un engagement éternel où l'attente et l'accomplissement coïncident. L'éternité n'est pas la négation du temps ni son opposé, mais un « super-temps » (TdIV, 283) où l'intensité de l'instant éternel engendre le « toujours plus » dans une figure éternelle d'amour qui crée les figures du monde à son image et à sa ressemblance.

Ce super-temps est le mode d'existence des trois hypostases divines dans l'unité de leur différence et de leur altérité, car « plus les Personnes se différencient, plus grande est leur unité » (TdIV, 81). Cette unité est l'amour qui donne sans se perdre dans son don de soi et reçoit sans recevoir ce qu'il a donné ni plus ni moins, mais dans la nouveauté de l'amour, il reçoit le don de l'autre comme un don toujours plus grand. C'est une relation d'échange dans l'amour et non un troc. C'est pourquoi Balthasar parle d'un « temps éternel » (TdIV, 79) où se déroule l'événement éternel de l'amour trinitaire. Ce temps éternel n'existe pas en parallèle au temps créé, mais ce dernier jaillit de lui comme déploiement de l'amour dans le monde pour que les être créés puissent participer à cet amour dans leur condition de créature et leur finitude. Ainsi « la 'durée' de Dieu n'est pas une absence du temps, mais un temps supérieur qui lui appartient en propre. Cela apparaît clairement dans ce fait, qu'entre le 'temps' de Dieu et le temps du monde, le temps du Christ sert de médiation : il résume en lui le temps du monde, mais il révèle aussi la suréminence du temps divin » (TdIV, 23). Cette participation de la durée temporelle à la durée super-temporelle remet la créature au cœur de leur temporalité et donne sens à la vie où se déroule leur drame. Etre privé de cette participation c'est s'immobiliser dans le « nunc stans, [le] point mort. C'est purement et simplement le retrait des données constitutives de l'extension dans le temps et il n'existe plus aucun avenir capable par des décisions libres, de remettre en cause le passé » (TdIV, 280).

Récapitulons en dressant d'abord les points importants d'une analogie du temps pour voir ensuite comment cette analogie éclaire la vérité intramondaine.

L'origine du temps est en Dieu, dans l'événement éternel d'amour des processions divines. Cet événement, qui se déroule dans un super-temps et qui est le mode d'existence de l'être divin, révèle le temps comme don d'amour à l'être créé pour qu'il déploie en lui son mode d'existence selon l'extension. Cependant, il n'en demeure pas moins une grande dissimilitude. Si le temps est donné selon l'extension dans une durée constituée par le passé, le présent et le futur, le super-temps se révèle dans l'intensité d'un présent éternel du « toujours plus ». Le temps dans son extension horizontal participe au super-temps dans son intensité vertical. Par contre, dans cette analogie, le super-temps de l'éternité n'est pas un non-temps absolu ni un temps qui ne finit pas, mais c'est un temps éternel qui surgit de l'unité d'amour dans la différence trinitaire de l'altérité. Ainsi cette analogie nous empêche d'appliquer des concepts métaphysiques à l'essence divine, mais, par contre, elle nous aide à repenser ces concepts à la lumière d'une ontologie trinitaire de l'amour. Ce n'est pas le « voir » qui est défectueux, mais c'est la manière dont on voit qui est suspecte. Au lieu de profaner l'être divin en mettant la main sur son essence divine par un travail unique de la raison, mieux vaudrait le recevoir, dans une disponibilité digne de l'être créé, comme une révélation normative, pour l'accueillir comme un don de *mystère* et un mystère de *don*. Par exemple, l'immutabilité de l'être divin dans son éternité ne trouve son sens que dans le sur-devenir du Verbum Caro. Toute notre relation au temps et à l'éternité se trouve transfigurée par ce super-temps qui imprime le temps par la marque de l'événement éternel de l'amour.

La vérité intramondaine, dans cette analogie, revêt un nouveau visage. Elle ne surgit pas dans le temps comme si le temps lui était étranger, mais elle est temporelle dans le sens que le temps est son mode d'existence. Elle se dévoile dans l'extension du temps comme ancrée dans l'intensité de l'éternité. Elle n'est pas donnée une fois pour toutes dans un point immobile de la durée, mais elle se manifeste dans le mouvement de la durée comme un « toujours plus » à découvrir. Si le temps ne se possède pas, la vérité intramondaine, étant

temporelle, n'est pas maîtrisable et ne se laisse pas être possédée. Comme le temps peut être un « mon temps », un « ton temps » et un « notre temps », la vérité intramondaine peut, elle aussi, être « ma vérité », « ta vérité » et « notre vérité », sans sombrer dans le relativisme ni dans l'absolutisme. Elle est toujours, dans sa temporalité, une ouverture sur le super-temps de la vérité divine.

1.3.3 Kairos et chronos

Pour Balthasar, « la réceptivité pour tout ce qui vient du Père est précisément ce qu'est le *temps* et ce qui fonde la *temporalité* pour le Fils, dans sa forme d'existence créée. Elle est la structure foncière de son être, par laquelle il est à chaque instant ouvert pour l'accueil de la mission paternelle » (Tdh, 29, c'est l'auteur qui souligne). Le temps du Verbum Caro, du fait qu'il le reçoit de l'éternité du Père, ne se montre pas comme un temps éternel ni sa temporalité ne se présente comme une supra-temporalité. Balthasar, dans sa réflexion sur le temps du Verbum Caro, essaie de s'interdire une contradiction dans le Logos entre son existence temporelle et son existence éternelle. C'est parce que le Fils est éternellement engendré dans l'événement de l'amour, que son temps est fondé dans le super-temps de la Trinité. De même qu'il est envoyé par le Père pour accomplir sa mission, de même il reçoit du Père son temps qui est le temps de la mission, durant sa vie temporelle. Autrement son existence dans le temps ne saurait révéler son Père et du coup le vrai sens de sa mission se perd. Pourquoi ne ressemblerait-il pas ainsi à un sage ou à un prophète de ce monde qui peut prononcer une parole vraie sur Dieu sans assumer la réalité de la création pour la sauver ?

Si le temps du Verbum Caro est un temps reçu du Père, c'est *parce que* ce Verbum Caro est le don de soi éternel au Père dans l'Esprit à qui le Père s'est donné éternellement. Ainsi son temps ne saurait être compris en dehors de sa mission : l'accomplissement de la volonté du Père. Son temps est le temps de l'obéissance au Père. Son mode d'existence temporelle est l'expression de ce qu'il est en lui-même de toute éternité, le Fils « comme don venant du Père » (Tdh, 26). Son temps comme réception d'un don ne lui est pas

étranger parce qu'il est « la réception d'un don qui est en même temps ce qu'il a de propre » (Tdh, 27). C'est pourquoi son mode d'existence dans le temps est la manifestation dans la condition d'un être créé de son mode d'existence dans le super-temps et son devenir dans le temps est la traduction créée de son sur-devenir dans l'éternité. Étant humain, il demeure le Fils éternel. Son être concret comme Verbum Caro est l'union parfaite de sa condition humaine et de sa condition divine. En lui, il n'existe pas deux sphères : celle de son humanité qui apparaît dans le temps et celle de sa divinité qui se cache dans le super-temps. Mais dans l'extension du temps de la création, son temps révèle l'intensité du super-temps. Dans l'apparition de sa condition humaine, il est l'épiphanie de la gloire de sa condition divine. Dans l'unicité de sa personne, il nous est impossible de se prononcer sur ce qui relève de sa condition humaine et sur celui de sa condition humaine. Toutes ses actions et ses paroles jaillissent de l'admirable échange entre ces deux conditions dans la singularité de son mode d'existence où le temps et le super-temps s'intègrent en lui sans être supprimés ni séparés. Son temps n'est pas l'oscillation entre le temps et le super-temps de sorte qu'il saute « par-dessus le temps et par-dessus les desseins divins qu'il contient pour nous procurer, dans une sorte d'éternité usurpée, des `vues d'en haut` et des `assurances` pour l'avenir » (Tdh, 30). Au contraire, son temps introduit dans le temps son super-temps dans une condition kénotique. C'est pourquoi il est un humain comme tous les humains, il vit au rythme de leur temps, il est le fils de ce temps, mais il vit pour sa mission, tendu vers son « heure » qui la reçoit de son Père « si neuve, naissant si immédiatement de l'amour débordant et de l'éternité, qu'elle ne porte d'autre trace que celle de la volonté de son Père » (Tdh, 32).

Le temps du Verbum Caro est un temps pour Dieu qui le reçoit à chaque instant comme le temps du Père. Son temps pour Dieu est le lieu originnaire où le Père a du temps pour la création. Comme le temps du Verbum Caro s'insère dans le temps de la création, ce dernier devient, dans le temps du Verbum Caro, le lieu de la rencontre entre Dieu et la création. Vouloir échapper au temps sous prétexte de retrouver l'éternité infini, c'est fuir cette rencontre avec Dieu et, par conséquent, se départir de la condition humaine et se

recroqueviller dans une intemporalité éternelle. Balthasar appelle cette intemporalité « un temps irréel, perdu et déchu, temps comme fini qui se contredit lui-même, comme promesse qui n'est pas tenue, comme espace qui n'est pas rempli, comme courant qui ne coule vers rien. C'est le temps du péché et des pécheurs » (Tdh, 35). Vouloir s'ancrer dans l'intensité du temps ouverte par le temps du Verbum Caro comme union du temps et du super-temps rendant actuelle la participation à l'amour éternel, c'est vivre le temps comme « accompli au point d'être absorbé par les dimensions éternelles de la vie divine » (Tdh, 39) que le Verbum Caro, dans son obéissance et son accomplissement de la volonté du Père l'a conduit à sa plénitude.

Le temps du Verbum Caro est un temps spécial et unique parce que reçu de l'événement éternel de l'amour trinitaire, mais il coule dans l'extension de la durée temporelle de la création. C'est un temps qui s'insère à sa façon dans le *chronos* du temps humain environnant. Un temps propre d'un individu qui s'achemine vers la mort comme fin de toute existence terrestre finie en participant au temps commun des autres humains. Mais puisqu'en cet individu, l'union du temps et l'éternité sont le mode de son existence, « l'éternel est présent dans l'instant éphémère. En fait, dans cette vie humaine et en chacun de ses instants, l'éternel est présent comme il ne l'a jamais été ni ne le sera jamais, non comme ce qui est intemporellement valable, mais comme ce qui se produit ici et maintenant [...] le long de cette vie unique qui court et s'écoule. Cela est nouveau et sans parallèle, et confère au temps de Jésus une force de révélation » (GCN, 146). Dans le devenir du Verbum Caro se révèle le sur-devenir de l'éternité, car l'intensité est si présente dans chaque instant de la durée que l'extension du temps dans sa totalité manifeste l'instant de l'événement éternel de l'amour. Le temps du Verbum Caro comme *chronos* devient le *kairos* de l'amour, « en tant qu'instant qualitativement favorable » (GCN, 146). Ce *kairos* est « l'espace dans lequel se déroule l'action définitive de Dieu sur le monde [...] le salut suprême » (GCN, 144). Ainsi le rapport du temps du Verbum Caro au temps créé n'est pas *syn*-chronique, deux temps qui se déploient ensemble sans se rencontrer, mais il est *dia*-chronique, le *kairos* comme union du temps et du super-temps coupe transversalement,

saisit intensément et enveloppe « qualitativement le `temps des autres´ qui doit continuer sur la terre » (GCN, 149). Le Verbum Caro reçoit son kairos comme don du Père et peut ainsi dire « mon temps » pour agir par la liberté de son obéissance dans le chronos en même temps qu'il reçoit le « mon temps » des autres pour subir l'action de leurs libertés dans le chronos qu'il partage avec eux et, en conséquence, il conduit le temps de la création à son achèvement et à sa fin dans l'accomplissement de « son heure ». Le kairos manifeste le sens du chronos; il est son « horizon transcendantal » à l'intérieur duquel le sens du chronos trouve les conditions de sa compréhension qui sont rendues manifestes dans l'existence temporelle du Verbum Caro comme existence pour Dieu et pour les humains. Cet horizon transcendantal ne débute pas par le possible du temps-chronos mais par l'impossible devenu possible par le super-temps-kairos. Ainsi le possible est ouvert sur l'événement de l'impossible qui opère une rupture dans la continuité. L'impossible n'est pas à regarder comme un prolongement d'une possibilité inscrite au cœur du possible, mais comme une rupture d'une nouveauté qui vient d'ailleurs, de Dieu, afin de l'ouvrir sur la nouveauté et la surprise. Si nous croirons pouvoir construire le possible avec nos concepts philosophiques, l'impossible fait éclater ces concepts en les ouvrant à un toujours plus grand. Cette advenue du sens de chronos et, par conséquent, du sens de la temporalité de la vérité intramondaine dans l'événement du kairos à l'intérieur du temps de la vie de la création est possibilisée par l'advenue du super-temps de l'événement éternel de la vérité divine comme événement de l'amour à l'intérieur de l'éternité de la vie intratrinitaire. Dans ce kairos, le « mon temps », le chronos et le super-temps se rencontrent dans une harmonie parfaite pour révéler la symphonie de la vérité intramondaine et celle divine d'un « temps du salut » comme temps de l'amour intratrinitaire que le Verbum Caro exprime sur-adéquatement et accomplit dans sa proexistence humano-divine et tempo-éternelle. C'est le super-temps-*en-Dieu* qui advient dans le temps comme un temps-*avec-les-humains-devant-Dieu* pour se manifester, à travers « l'intemporalité de la Croix » (TdIV, 283), comme un super-temps-*pour-les-humains-et-pour-le-Père* et à travers la Résurrection comme un temps-du-super-temps-*dans-les* humains. Mais pourquoi Balthasar parle-t-il de l'intemporalité de la croix

qui est une réalité temporelle, d'autant plus qu'il récuse cette notion d'intemporalité et la définit comme « [le] retour éternel du même et de l'indifférent, l'expression concentrée de l'existence incompréhensible » (Tdh, 35) ?

A notre avis, comprendre l'intemporalité de la croix dépend des acceptions du préfixe *in*. Ce préfixe peut indiquer la négation, la privation, l'absence ou le contraire (*incapacité, inaptitude...*). Il peut aussi signifier une idée de refus à une norme, à une loi (*inconduite, insubordination...*). Comme il peut recevoir l'idée d'une valeur intensive (*inoublable, inégale*). Il peut également signaler l'idée d'une pénétration, d'une imprégnation (*inclusion, infiltration*). Ces quatre acceptions parmi d'autres attirent notre attention, car Balthasar les mettent à l'œuvre dans cette notion d'intemporalité avec des nuances particulières dans un jeu de similitude et de dissimilitude.

L'intemporalité se présente comme une absence du temps, son absence. La croix, quoiqu'elle se déroule dans le temps, ne relève plus du temps commun de la création. Par le don de soi du Verbum Caro, elle devient le temps du Père qui reçoit le temps du Fils comme réponse dans l'obéissance à son don premier au Fils. C'est pourquoi Balthasar affirme que cette « intemporalité de la croix n'est pas la simple négation du temps que l'on trouve en enfer; elle est un 'super-temps' » (TdIV, 283). C'est le temps qui se transforme en un super-temps dans un événement de mort violente. Cette métamorphose annonce la fin du temps, non pas seulement la fin de l'existence terrestre du Verbum Caro, mais la fin du temps, lequel se referme sur lui-même pour s'installer dans le possible, le temps du péché qui refuse de s'ouvrir sur l'impossible de l'amour. Cela paraît évident chez Balthasar quand il parle de cette fin dans le contexte de la mort de Jésus : « Jésus porte le péché du monde et descend dans la mort commune à tous, la fin du temps est atteinte en toute vérité » (GCN, 149).

Cette fin du temps du péché montre l'aspect du refus dans l'intemporalité de la croix. Parce que l'humain refuse le temps du Verbum Caro et soumet ce dernier à une mort violente, la croix manifeste son intemporalité. Le Verbum Caro, en portant le péché du

monde, porte son refus dans une mort dans l'abandon. Sur la croix, l'humain n'a plus de temps pour Dieu par refus d'accueillir sa réalité et sa « loi » de l'amour et le Père n'a non plus « aucun temps pour le Fils » (Tdh, 36) par amour pour l'humain. Le Fils meurt, livré par les humains et abandonné par son Père. Le temps du Verbum Caro qui est un *don* du Père devient sur la croix un *abandon* de la part du Père. C'est la dérélition totale. Sa souffrance n'est pas une souffrance qui s'ajoute au dossier des souffrances des affaires classées des meurtres commis dans l'histoire. C'est une souffrance de l'universel concret avec les souffrances des humains et pour eux. Une souffrance dans l'abandon du Père et dans l'absence de toute relation porteuse de vérité avec Lui se montre comme le contraire de la révélation de l'être dans la vérité. Une souffrance qui ne se dit que dans un cri. Un cri qui résume tous les cris d'abandon. Un cri comme parole plus puissante que la parole, car il est la parole des sans-paroles qui ne trouvent plus les mots pour dire leur expérience indicible non-susceptible d'être affirmée par la logique d'un langage quelconque.

Or, la surprise de l'amour n'a pas encore prononcé son dernier mot. Le Verbum Caro, par obéissance à sa mission jusqu'au bout, pénètre cette mort violente décidée par l'humain qui n'a pas de temps pour lui par refus et s'offre comme un don absolu au Père qui n'a pas non plus de temps pour lui afin de sauver, dans l'intemporalité de la croix, le temps du péché de sa mort en l'introduisant dans l'éternité de l'amour. Cette fin du temps montre que la totalité du temps de la création est « un phénomène dont les différents modes sont reliés par une analogie interne, et qui s'explique dans son ensemble par le temps du Christ, dans lequel il culmine » (Tdh, 36). Mais sur la croix où se démasquent les ténèbres du refus se révèle également la lumière de l'amour. Dans ce moment de refus, ici et maintenant, l'ici et maintenant christologique se montre eschatologique dans le sens que le Verbum Caro intègre le temps dans son temps eschatologique, comme temps de jugement du refus consumée dans son instant d'amour. De ce fait, l'intemporalité de la croix ne concerne pas uniquement le refus des humains qui ont mis le Verbum Caro à mort, mais intègre tous les humains qui, dans leur refus de Dieu, s'enferment dans leur temps de péché. L'amour du Verbum Caro, dans son intensité, ne touche pas seulement ses contemporains

mais tous les humains, car « l'événement du Christ est l'irruption verticale de la fin dans le temps horizontal » (TdIV, 18). Le Verbum Caro, dans cette irruption dans le temps linéaire et horizontal, devient contemporain à tout refus qui se déroule dans ce temps et l'intègre, par ce fait même, dans son temps eschatologique pour lui offrir l'intensité de son amour. Que ce soit le refus du passé ou celui du futur, l'intemporalité de la croix, comme temps qui voudrait vaincre le super-temps et comme super-temps qui se laisse vaincre par le temps pour le consumer de l'intérieur par l'intensité de l'amour, les rejoint dans sa présence eschatologique. Nous pouvons parler, en ce moment, d'une inversion staurologique : le temps dans son possible qui veut vaincre le super-temps par le refus est vaincu par ce super-temps qui se laisse vaincre dans l'amour, et de ce fait, le temps sort vainqueur en se laissant vaincre par l'impossible du super-temps. Le temps clos sur ses possibilités dans l'extension, en pénétrant l'intemporalité de la croix, sort ouvert sur l'impossible de son intensité. Là le cri inarticulé qui dépasse la logique d'un langage quelconque trouve, dans l'obéissance, la logique de l'amour et partant son vrai langage.

Cependant cette facticité de la mort violente du Verbum Caro en tant qu'extension dans le temps assumée par l'intensité de l'amour se montre comme « une nouvelle manifestation de sa vie » (TdIV, 283) et de son temps. Dans l'intemporalité de la croix, le Verbum Caro pénètre au cœur du temps, même le temps du péché, pour rencontrer l'humain dans son éloignement inimaginable de Dieu. Ainsi le temps du Verbum Caro ne relève plus du passé révolu relaté dans les manuels d'histoire. Mais il demeure présent dans son intensité comme le kairós, l'instant qualitativement imprévisible et rédemptrice, qui ouvre l'avenir dans sa présence. Le Verbum Caro, dans sa sortie du Père, pénètre le temps de la création avec son éternité comme don du Père. Dans l'intemporalité de la croix, le temps de la création pénètre l'éternité avec le retour du Verbum Caro au Père. Le temps du Verbum Caro demeure, au cœur du temps de la création, l'instant dramatique de la rencontre de la liberté humaine qui pourrait se jeter dans le refus total de Dieu avec la liberté divine qui se révèle comme l'éternel présent de l'amour miséricordieux.

Cette dramatique divine où Dieu est le premier acteur « ne se contracte pas en un instant ponctuel immuablement identique, qui accompagnerait chaque moment de l'histoire » (TdIV, 23), ce qui enlève à cet instant la puissance d'une présence toujours en train de venir. Au contraire, comme cet instant s'inscrit dans le super-temps comme un événement éternel de l'amour et « sert de médiation » (TdIV, 23) entre le temps de la création et la durée de Dieu, il est plus qu'une irruption limitée de l'éternité dans le temps. Cet instant est la présence incessamment renouvelée « d'un temps supérieur de Dieu dans le temps mondain » (TdIV, 24) et actualisée par l'envoi de l'Esprit-Saint où l'intensité du Verbum Caro se révèle comme extension et acquiert l'espace et l'étendue, lesquels lui reviennent.

Cet envoi de l'Esprit est l'instant même de la Résurrection et de l'Ascension. Cette résurrection est autant temporelle que super-temporelle. Le Verbum Caro ressuscité dépasse autant nos représentations temporelles que sa sensibilité se manifeste en se laissant toucher, en buvant et en mangeant. Il est entièrement divin et entièrement humain. Son mode d'existence spirituel et corporel comme ressuscité dans le super-temps ne le sépare plus du temps dans lequel il a existé et de notre corporéité qu'il a assumée. Le temps de la création n'est plus un « temps mort » mais un temps de mort ressuscité qui, par son retour au Père, ramène le temps à son origine pour que ce temps puisse arriver à sa véritable fin et son unique destination.

Ainsi le temps supérieur de la trinité immanente dans ses processions révèle le sens positif du temps de la création dans son extension et son intensité comme temps sauvé par l'intensité de l'amour manifesté par le Verbum Caro et ouvert sur la durée de Dieu par l'extension de l'œuvre de l'Esprit. Cette extension du temps de l'Esprit n'est pas à regarder comme une succession temporelle dans l'histoire de la trinité économique. En effet, elle ne survient pas comme un commencement nouveau d'une nouvelle révélation *après* la fin temporelle du temps du Verbum Caro. Elle n'est pas une nouvelle irruption de la même éternité dans le temps selon un mode nouveau qui complète, en quelque sorte, le mode de

l'irruption du Fils. Elle ne se déroule pas, dans la linéarité du temps horizontal, comme un événement postérieur à un autre événement antérieur comme si elle était l'effet d'une cause première. Le temps de l'Esprit n'est pas un temps qui lui est propre, son temps, comme sa manière indépendante d'être Esprit. Au contraire, ce temps n'a de sens que comme extension *du* temps du Verbum Caro qui est don et autorévélation du Père. Le temps pneumatologique est christologique par excellence, dans le sens qu'il est actualisation et universalisation du mystère insondable de l'événement christologique dans le temps qui s'étale jusqu'à sa fin. C'est pourquoi il n'est pas une nouvelle révélation mais une révélation toujours renouvelée et actualisante selon les époques *de* l'unique révélation du Verbum Caro *dans* son autorévélation de l'événement de l'amour trinitaire. Cependant, cet envoi « est encore quelque chose d'absolument nouveau : c'est l'intériorisation dans la conscience étroite et finie de l'homme, de l'action qui historiquement est unique » (DI, 82). Ainsi ce temps de l'Esprit est toujours un événement d'amour comme interprétation de l'événement de l'amour, car il est l'Esprit d'amour et de vérité divins. L'absence du temps du Verbum Caro dans sa résurrection et son ascension est rendue présence-dans-le-temps toujours actuelle dans l'extension du temps de l'Esprit présent. Quoique ce présent se manifeste comme un renvoi au temps du Verbum Caro, qui est la fin du temps (son entrée dans le temps), et à l'avenir vers lequel tend le temps comme sa fin ultime (le retour du Verbum Caro ressuscité), cette présence n'est pas une synthèse qui les absorbe en elle comme deux éléments dépassés. Cela dit, le temps de l'Esprit est toujours marqué par une tension dramatique : l'humain préserve sa liberté de choix entre le refus et l'obéissance dans le temps du Verbum Caro; l'Esprit ne s'impose pas mais il propose, par les actualisations de la révélation du Verbum Caro le mystère de l'amour. C'est pourquoi

« le présent de l'Esprit n'est ni intemporel (comme présence d'une 'Idée' intemporelle qui détermine tout présent temporel), ni synthèse des temps, réalisés pas l'homme lui-même; il constitue, comme Paul le dit profondément, les 'arrhes' de la synthèse ultime, et par, conséquent suscite une espérance vraiment unique, qui n'est comparable à rien de terrestre. Cette espérance [...] permet cette anticipation indescriptible aussi pleine de confiance que de réserve respectueuse, telle qu'elle

convient à la fiancée élue qui a reçu de son fiancé les `arrhes` en vue du mariage » (GCN, 154-155).

Cette réserve respectueuse ne signifie pas que l'Esprit garde pour lui des révélations sur l'événement du Verbum Caro, mais que la révélation du mystère n'atteint sa plénitude que dans l'eschatologie. Cette réserve eschatologique empêche la mainmise et le contrôle du mystère honorant ainsi la temporalité et le super-temps. Ces analyses nous montrent à nouveau d'autres aspects de la vérité intramondaine et de la vérité divine.

La vérité intramondaine dans son rapport avec le temps devient une vérité pour l'humain et en lui, dont l'origine et le fondement sont en Dieu. Elle advient avec le temps et dans le temps devant Dieu. L'humain est appelé à la rechercher devant Dieu et en lui, dans le temps et avec lui. Par son action, l'humain révèle le mouvement de cette vérité : une vérité qui sort de Dieu son créateur et retourne à lui. L'humain, en accueillant cette vérité à chaque fois nouvellement dévoilée dans sa temporalité, non pas seulement comme une vérité dans le temps, mais comme une vérité qui vit de cette temporalité, découvre l'empreinte divine de cette vérité, donc sa beauté et sa bonté. Dans l'extension du temps-chronos quantitativement mesurée par le nombre dans les montres et les horloges, l'humain perçoit l'intensité du temps-kairos qualitativement inscrite dans son existence temporelle et quantitativement expérimentée dans l'extension du temps de l'Esprit. Dans ce temps de l'Esprit, la vérité intramondaine puise, au-delà de ses possibilités émietées, l'impossible de la réserve eschatologique pour devenir elle-même. Ainsi la temporalité de cette vérité intramondaine se présente comme un présent chargé de promesses semées en son cœur par l'événement du Verbum Caro et que nul futur ne peut dépasser et que nul passé ne saurait les condamner à la perte.

Quant à la vérité divine, elle est une personne dont l'essence est identique à l'essence divine et qui s'incarne dans le temps et se déploie en lui comme don de Dieu pour l'humain. Ce dernier est appelé à la recevoir et lui donner l'espace de son existence pour qu'il devienne, à son tour et selon la proportion de son essence finie, l'incarnation de cette

vérité dans son temps comme une vérité advenante non advenue, toujours en train de venir. Et comme son temps de la création qui s'étale jusqu'à l'eschatologie est le temps de l'Esprit-Saint répandu par le Verbum Caro, c'est cet Esprit qui lui donne la puissance de mesurer son temps au temps du Verbum Caro et d'être illuminé par la lumière de ce Verbum Caro pour que cette vraie incarnation puisse avoir lieu. Cependant, cette vérité divine n'arrête pas le temps-chronos, mais elle le conduit, dans le temps-kairos, à sa destination ultime dans une réserve eschatologique. Dans son super-temps, la vérité divine accomplit une subversion du concept philosophique du temps regardé à partir du temps de la création comme uniquement extension selon le nombre du mouvement ou comme intensité selon le possible de l'histoire. Désormais ce concept est parachevé dans l'événement du Verbum Caro, dans l'impossible de Dieu et est regardé à partir de son union avec le super-temps actualisé dans le temps de l'Esprit.

Dans cette conception du temps, l'on peut saisir la différence entre l'erreur et le mensonge. L'erreur est une vérité intramondaine ou divine recherchée dans l'extension du temps sans être encore trouvée. « Elle y trouve sa place, comme un moment *passager et surmontable*, mais qui ne supprime pas le mouvement le plus intérieur de la vérité, c'est-à-dire l'amour universel » (ThI, 212, c'est nous qui soulignons). Cette erreur est acceptable parce qu'elle se surmonte continuellement en tendant vers l'amour du fait qu'elle ne supprime pas son mouvement. Elle est de l'ordre du passage, c'est-à-dire de la marche constante dans le royaume de la temporalité de l'être vers un plus d'être d'amour. Le mensonge, quant à lui, est une vérité intramondaine ou divine retrouvée mais que l'on déforme et manipule consciemment pour qu'elle devienne utile à des intérêts particuliers en des instants précis de l'extension du temps sans tenir compte de l'autre. Le mensonge est l'abolition de la distance et de la différence pour ramener le temps des autres à servir uniquement le temps de « mon temps » au détriment de l'amour du temps de « notre temps ». Dans le mensonge, toute l'extension du chronos s'immobilise dans un *stans*, se concentre sur l'intensité d'un intérêt singulier et, par conséquent, se recroqueville sur un instant intemporel. L'on se situe ainsi « exilé hors de l'unité de l'être lui-même » (ThI, 212)

et isolé dans notre royaume d'être sans pouvoir se donner et se communiquer dans le vrai. L'histoire en est pleine d'exemples malheureusement !

Eu égard à l'insertion des deux vérités dans le temps, elles s'éprouvent dans le drame de toute l'histoire : les conflits des choix et des décisions, le choc des libertés qui s'entrecroisent, les mensonges qui s'affublent des vêtements de la prétendue vérité, les déceptions des grands rêves que brise la réalité. Elles ne sont pas à l'intérieur du drame comme un élément étranger, au contraire le drame les structure. C'est pourquoi ces deux vérités se donnent dans l'engagement que féconde leur temporalité. Ce qui laisse dire à Balthasar qu' « aucune abstraction valable n'autorise à se couper de la nuance ou de la modulation historique de la vérité, pour se réfugier dans une prétendue vérité éternelle n'ayant plus de rapport avec le caractère décisionnel de l'événement, ou à s'évader dans un royaume de valeurs et d'idées présentées comme supratemporelles » (ThI, 213). Ainsi l'humain est appelé constamment à être conscient, dans sa recherche de la vérité intramondaine, de son aspect concret, temporel et enrichissant. Il est appelé également à mettre en pratique la dimension incarnationnelle de la vérité divine. La mort reste au cœur de l'engagement dramatique de l'humain, mais c'est une mort vivifiée de l'intérieur, car elle est désormais accompagnée par la mort dans l'amour du Verbum Caro et actualisée dans le temps par l'Esprit. De cette mort de l'engagement dramatique des deux vérités jaillit la force de l'amour déversée dans le temps, seul capable de méta-morphoser les forces contraires du mensonge pour leur donner une nouvelle *morphê* en les introduisant dans le super-temps de l'événement trinitaire.

Ce mouvement du rapport de la vérité intramondaine et de la vérité divine avec l'être concret des créatures et avec l'être concret du Verbum Caro nous conduit au mouvement du rapport de ces deux vérités avec leurs phénoménalités. Cette phénoménalité, pour Balthasar, ne retrouve son sens ultime qu'avec la notion de *Gestalt*.

Chapitre 2 : Vérité et Gestalt

La notion de « Gestalt » que Balthasar utilise et la manière dont il la met à l'œuvre dans son écriture rendent difficile la tâche de trouver le mot exact en langue française. L'option pour une traduction quelconque doit toujours s'accompagner des nuances dans le but de prendre en considération la richesse et la polysémie de ce terme sous la plume de Balthasar. Or, la langue française met à notre disposition deux mots : forme qui vient du latin *forma* et figure qui vient du latin *figura*.

Balthasar, dans son esthétique, fait graviter la beauté autour du mystère de la Gestalt ou de l'image en parlant de la *forma* (forme) et du *species* (espèce) : « *Formosus* vient de *forma*, *speciosus* vient du *species* » (GCI, 17). La forme est de belle forme parce que belle est l'espèce. Notons que ce rapprochement entre *forma* et *formosus*, *species* et *speciosus*, est d'origine augustinienne. « Ce concept [de Gestalt], hérité de Platon et d'Aristote (sous les noms d'*eidos* et de *morphê*) occupait le centre de l'ontologie médiévale (sous ceux de *species* et de *forma*) et nous la retrouvons dans la théorie de nature de Herder (contre Kant !) et de Goethe » (GCF, 22). C'est envers ce dernier que Balthasar reconnaît la dette.

Ainsi la Gestalt n'est pas une forme d'une essence dans son apparaître en tant qu'un caractère commun partagé avec d'autres formes rangées à l'intérieur d'une espèce, de telle sorte que son apparaître copie l'apparaître de n'importe quelle forme d'une espèce déterminée. La Gestalt, quoiqu'elle soit une forme, demeure toujours mystérieuse dans chaque apparaître car elle fait jaillir de son intérieur un éclat « qui illumine de part en part la *species* pour en faire la *speciosa* : *splendor* » (GCI, 17). Chaque Gestalt apparaissante laisse resplendir la merveille de l'être d'une manière unique pour révéler son unicité et son indissolubilité. Ainsi l'opposition entre forme et matière dans la Gestalt est inacceptable. Dans l'apparition sensible de la Gestalt, la matière n'est pas une matière nue qui cherchait une forme à laquelle elle s'ajusterait quand elle l'aurait trouvée, mais elle n'est matière que par la lumière de la forme. Quant à la forme, elle n'est pas une agglomération des particules dispersées dans le monde rendue possible « grâce à des jeux de forces matérielles inexplicables » (GCI, 18), mais elle n'est une forme que dans la matière illuminée rassemblée pour exprimer une unité qui se présente et s'exprime. C'est pourquoi, traduire

Gestalt par forme ne doit pas faire oublier les nuances apportées, à savoir que le terme Gestalt n'indique pas seulement les contours, les traits et la forme extérieure d'un être concret, mais aussi sa concrétude historique et sa phénoménalité en tant qu'expression d'une unité plus profonde.

En ce qui concerne la figure, figura, qui est un dérivé du *ingere* qui vient du verbe *ingo*. Ce verbe possède plusieurs significations : façonner, représenter, caresser, forger, inventer, imaginer, donner une forme... L'on remarque que dans la notion de la figure un mouvement et un acte passent par l'expérience du sensible. C'est dans ce sens que l'on parle d'un artiste qui sculpte une masse de pierre selon l'idée inventée par son imagination pour que la statue façonnée prenne figure. Cependant, l'on n'a pas le droit de supposer que l'artiste ait voulu simplement dans son œuvre s'exprimer lui-même. « Son œuvre est l'expression d'une vision du monde qui est présentée par lui comme objective et valable aussi pour d'autres; c'est cette conception, et non pas lui-même, qu'il veut revêtir d'une figure et rendre croyable » (GCI, 374). Ainsi l'artiste dévoile dans la figure de l'œuvre quelque chose de lui-même et de sa vision du monde aussi bien qu'il se dissimule en se considérant comme sans importance pour permettre au « voir » de comprendre cette vision du monde. Mais cette figure-statue qui est une œuvre d'art belle et mystérieuse demeure sans changement. Cette manière de créer ne saurait être appliquée sans être nuancée à la manière dont Dieu crée les figures de la création. Certes, Dieu crée selon l'Idée en lui de chaque figure par son imagination et sa liberté. Il se manifeste lui-même puisqu'il est identique à chacune de ses éventuelles visions du monde. Et c'est ainsi que les figures sont créées à l'image de Dieu et renverront à leur artiste. Par contre, s'il est identique à ces visions, la distance entre les figures et l'artiste est infinie de sorte « qu'il n'y a pas de pont naturel qui permette de passer de l'une [les figures créées] à l'autre, pas de système déjà donné d'expression organique et spirituelle qui puisse fournir en quelque sorte une grammaire permettant d'épeler cette œuvre particulière et de la comprendre. On ne peut pas davantage considérer la 'notion' générale d'être (*analogia entis*) comme étant cette grammaire » (GCI, 374).

Or, d'après les degrés de l'intimité de chaque être, l'analyse sur la statue comme œuvre d'art sans changement s'adapte aux créatures inorganiques seulement. Pour les autres créatures excepté l'humain, où le degré d'intimité est plus développé et où la fécondité et le changement sont de mise, l'on voit que ce principe de configuration et de renouvellement, bref ce principe de vie « est soudain dépos[é] à l'intérieur de la forme » (GCI, 24) sans qu'il y ait une liberté de choix de figure. Ce principe de vie est cette puissance d'exprimer l'art de cet artiste-créateur, de le révéler et de le communiquer. L'humain, pour sa part, choisit librement une forme de vie pour laquelle il déverse sa vie sans que Dieu lui impose par contrainte cette forme mais il la lui donne du dedans pour que cet humain la choisisse librement. Sinon, « qu'est-ce un homme, sans la forme qui lui donne son empreinte, qui l'enserme inflexiblement comme une cuirasse et qui cependant, seule, le rend malléable, libre de toute incertitude et de toute pusillanimité paralysante, libre pour lui et pour sa possibilité suprême » (GCI, 21) ?

Toutefois ce verbe, *fingere*, renferme une connotation négative, car il peut signifier aussi : contrefaire, feindre, dissimuler, mentir, déguiser. La figure pourrait, au lieu de donner forme, se déguiser en une forme étrangère, feindre ce qu'elle n'est pas, dissimuler sous les apparences une réalité opposée. Donc masquer la lumière de la Gestalt et son éclat. C'est pourquoi cette Gestalt qu'analyse Balthasar dans le cadre de son Esthétique est toujours présente dans sa Dramatique. Combien l'humain pouvait-il en abuser jusqu'à la déformation de la Théologique!

En tout cas, si nous devons opter pour un terme, c'est vers le second que s'oriente notre regard. Le terme « figure » dénote un mouvement respectant mieux la tension du mystère dans la notion de la Gestalt comme donnée par Dieu, son artiste, et montre un mode sensible d'apparaître comme forme. Ce choix n'élimine pas l'apport de la *forma*, à condition de garder à l'esprit les précautions nécessaires pour ne pas faire dévier la Gestalt dans son fonctionnement balthasérien. Notons que, dans ce chapitre, l'emploi du terme « figure » ou « figure créée » recouvre toute figure dans le monde de la création sauf la

figure de l'humain, laquelle sera traitée en détail dans le chapitre suivant. « La figure du Verbum Caro » est l'expression que nous utilisons pour indiquer la figure visible du Christ.

Avant de passer à étudier la figure balthasérienne dans sa *hauteur*, sa *profondeur*, son *unicité* et son rapport avec la vérité intramondaine et la vérité divine, essayons de voir la relation de l'apparition en tant que telle de cette figure avec le dévoilement de l'être en elle, afin de dire un mot sur le rapport de la métaphysique avec la théologie.

La figure apparaît. Elle n'est figure que parce qu'elle apparaît, ne serait-ce qu'une seule fois. Son apparition rend manifeste sa beauté comme splendeur de lumière. Si la figure apparaît, l'être apparaît. L'être ne saurait apparaître que comme figure car « aucune métaphysique de l'être comme tel et de ses propriétés transcendantes ne peut être séparée de l'expérience sensible » (GCF, 21). Ainsi l'être ne saurait être compris comme merveille que dans le mouvement de l'apparition dans le sensible. La merveille de l'être dépend de son apparition dans le monde de la création, non pas comme si cette apparition en était la cause mais, en dehors de l'apparition, l'être ne se dévoile jamais. Le point du départ de l'étonnement n'est pas l'être en tant que tel mais son apparition, du fait que l'être n'est situé ni en dehors de l'apparition ni derrière elle, mais dans son unité avec l'apparition. L'apparition devient l'apparition de l'être et celui-ci devient l'être dans l'apparition. Dans l'apparition, chaque figure de l'apparition de l'être qui apparaît se distingue de toute autre apparition, sinon pourquoi n'y aurait-il pas qu'une seule apparition, ce qui revient à dire que la figure n'apparaît pas ? La singularité de chaque apparition la révèle comme une en relation d'unité dans la différence avec les autres apparitions. Ainsi dans chaque apparition de la figure, c'est la totalité du monde qui apparaît. L'apparition ne procède de l'être que dans la mesure où l'être apparaît dans le moment de l'apparition. Approcher l'être dans les apparitions c'est l'approcher comme le tout des apparitions. Dans ce tout, la figure révèle plus que ce qu'expriment ses parties, à savoir l'infini de la gloire de l'absolu. Car « elle [la figure] est – selon le mot de Nicolas de Cuse – une représentation 'contractée' de

l'absolu', pour autant qu'elle aussi, dans son domaine limité, dépasse et domine ses parties » (GCF, 22).

Toute figure fait apparaître l'être comme voilé car il excède l'apparition mais en même temps dévoilé car il n'apparaît qu'en elle. Dans chaque figure, la différence ontologique de l'existence et la différence essentielle de la phénoménalité se montrent dans l'unité de l'être et son apparition. De là, partir de l'être pour étudier ses catégories en dehors de l'apparition nous conduit à un être abstrait qui n'a aucune raison d'être. Ce n'est pas sans raison que Balthasar débute son esthétique par la figure comme manifestation de l'être illimité subsistant pour l'achever par une étude sur l'être non-subsistant dans ses manifestations. Il ne dépasse pas la métaphysique à la manière de Heidegger, il la réoriente. C'est pourquoi dans la première page de son esthétique théologique, Balthasar met l'humain philosophant devant la vérité de Dieu qui se donne dans une figure, pour terminer, à la dernière page de cette esthétique par exhorter l'humain qui croit à cette figure de Dieu d'être le gardien de la métaphysique. C'est la démarche inverse de ce qui se fait habituellement. Ce n'est pas Dieu qui entre en métaphysique pour être purifié par ses concepts et, par conséquent, pour justifier sa révélation comme quelque chose de possible, mais c'est la métaphysique qui pénètre l'espace divin et s'ouvre sur l'impossible pour découvrir ses possibilités infinies jusqu'à maintenant non explorées et, partant, elle enrichit ses concepts. Répétons-le : toute esthétique est une dramatique. Ainsi le rapport de la théologie avec la métaphysique est un drame dont le dénouement final est reporté à l'eschatologie. Ce n'est pas en traçant des frontières et des postes d'observance pour interdire des ingérences ni en dessinant des champs propres d'action pour une meilleure division du travail, que la théologie et la métaphysique sauvegardent leur autonomie. Pourrait-on trouver son autonomie en dehors d'une confrontation dramatique libre, digne de l'humain et du divin, avec l'autre ? Se séparer de l'autre pour garder la pureté n'est-il pas une souillure de la séparation dans le refus de l'engagement avec l'autre et pour lui ? Théologiens, comment oublier que le sujet de votre mouvement, le *theos*, s'est engagé pour

le péché de la *physis*, la souillure et en elle ? Métaphysiciens, pourquoi interdire à votre objet, la *physis*, de s'engager pour la pureté du *theos* et face à lui ?

Ce détour avait pour but d'empêcher une désolidarisation entre la figure dans son apparition sensible et la merveille de l'être pour couper court à deux dangers réels qui rendent la figure irrationnelle et non signifiante et, par conséquent, le monde devient insignifiant. Car « dès que le monde vivant de la signification se coupe de la racine de l'être qui le porte, il se dessèche et meurt » (ThI, 153). Le premier danger consiste dans le fait de se cramponner sur la forme extérieure de la figure et s'installer dans le monde des images sans intimité sous prétexte qu'il est impossible d'atteindre l'en-soi de la figure. C'est à l'endroit du Kant que Balthasar formule sa critique : « cette figure dont Kant non plus ne sait pas venir à bout de son Esthétique » (AMO). Car, d'après Balthasar, Kant, en partant d'une représentation de la figure construite par le sujet connaissant, l'a vidée de sa réalité profonde et, par conséquent l'a empêchée de se montrer objectivement et de se révéler à partir de sa propre profondeur. Le second réside dans le fait de se départir de la forme sensible et chercher la vérité derrière l'apparition, n'est-ce pas « ainsi fait le singe de la fable qui va chercher derrière le miroir ce qui n'existe précisément que dans le miroir » (THI, 147-148). La figure, dans son apparition sensible, révèle l'être concret dans sa participation à la merveille de l'être.

« Tandis que moi, en bon germaniste, j'ai choisi Goethe : la figure, indestructiblement unique, organique, évolutive – je pense au Goethe de *La métamorphose des plantes* – [...] On peut tourner autour d'une figure et la regarder de tous les côtés. On voit toujours quelque chose de nouveau sans pourtant cesser de voir la même chose » (AMO, 98). Pour Balthasar, la figure est unique parce qu'irremplaçable en s'exprimant dans un mode d'être qui lui est propre. Elle est organique parce que sensible en se donnant au regard dans ses parties. Elle est évolutive parce que se développant d'elle-même comme quelque chose de nouveau. Ces trois caractéristiques de la figure, unique, organique et évolutive constitue, pour Balthasar, le principe de la totalité d'une figure dans son unité.

C'est ce centre d'unité qui lui permet d'apparaître comme un tout, comme toujours la même chose. Le « voir » de la figure l'accueille ainsi dans le « rapport interne, nécessaire et vivant entre la figure expressive et le principe vital qui s'y exprime », lequel « est la condition préalable de [sa] compréhension » (GCI, 375) comme une unité dans sa totalité. Dans ce mouvement de l'expression et du principe vital que la figure se manifeste et se laisse saisir. Aucune compréhension de la figure ne saurait faire fi de ce mouvement, de telle sorte que de cette condition préalable et en elle, l'acte herméneutique trouve sa raison d'être et ses possibilités. Autrement, qu'est-ce qu'un sujet pourrait interpréter en l'absence d'une figure vivante qui s'exprime et comment interpréter en dehors de l'horizon ouvert par la figure dans son auto-expression ? La puissance de figuration comme auto-expression possibilise l'interprétation et lui fait prendre forme de signification, car toute herméneutique de la figure est une herméneutique comme mouvement de l'expression et du principe vital. Ainsi l'herméneutique vivante découle de la vie de la figure qui s'exprime dans sa phénoménalité en tant que révélation de la merveille de l'être à laquelle participe l'être concret créé par la liberté et l'imagination divine.

« Toute réalité qu'on rencontre revêt le caractère de figure suivant des degrés analogiques. La *'hauteur de la figure'* est jugée d'après la plus grande puissance d'unité, la puissance de rassemblement des diversités égales (*Ehrenfels*)... La lumière qui jaillit de la figure et la rend compréhensible est ainsi inséparablement lumière de la forme elle-même – c'est pourquoi la scolastique parle de *splendor formae* – et lumière de l'être dans son ensemble, dans laquelle la forme baigne pour posséder une figure douée d'unité. Avec l'immanence croît la transcendance. Disons, en terme d'esthétique : plus haute et plus pure est une figure, plus la lumière jaillit de sa *profondeur* et plus elle renvoie au système lumineux de l'être dans son ensemble » (GCF, 23, c'est nous qui soulignons).

Dans ces phrases denses, Balthasar résume sa conception de la figure déployée dans ses œuvres comme maître-clé de sa pensée. Essayons de les analyser.

Balthasar parle de la hauteur de la figure. Ce terme, comme il le note en parenthèse, est emprunté à Christian von Ehrenfels. Dans le travail de ce dernier sur la Gestalt-qualité,

Balthasar souligne que le concept « figure » « fut à nouveau exhumé du champ de décombres de la psychologie associationniste atomistique et remis en honneur [...] (*Über Gestaltqualitäten*, 1890) » (GCF, 22). Ehrenfels distingue, dans le livre cité par Balthasar, entre la figure haute et la figure basse. Plus on monte de la figure basse vers la figure haute, plus le centre d'unité qui unifie les parties diverses de la figure est grand. Ehrenfels parle également de la pureté de la figure. La figure est pure quand les parties sont intégrées dans ce centre d'unité. Plus les parties s'intègrent dans ce centre et ne sont plus des ornements ajoutés à sa totalité, plus la figure est pure. La hauteur et la pureté sont en relation entre elles selon la relation entre la diversité et l'unité. Cela fait que la figure comme « totalité limitée de parties et d'éléments, saisis comme telle, existant en soi » (GCF, 21) devient une figure hautement expressive quand l'unité entre ses parties est grande au plus haut degré et quand l'intégration de ses parties dans l'unité est au plus haut niveau. Jusque là, le regard horizontal jeté sur la figure ne prend en considération que la surface de la figure dans son apparition sensible. Pour le dire autrement, c'est un regard sur l'ontique de la figure sans aucune relation avec l'ontologique; un regard sur l'existence qui laisse caché l'essence; un regard atomistique qui tente d'expliquer l'organisme comme un pur mécanisme. Mais comment voir l'être vivant dans son développement, sa fécondité et son évolution ? A ce moment Balthasar se réfère à la figure chez Goethe. Pour ce dernier, « chaque chose possède [...] son existence en elle-même et de même l'harmonie qui lui permet d'exister... On ne mesure pas les corps vivants comme on mesure, grossièrement, les choses. Une chose vivante ne peut être mesurée par rien de ce qui lui est extérieur [...] Celle-ci, spirituelle au plus haut degré, ne peut être trouvée par les sens » (GCF, 22, Balthasar citant Goethe). Ainsi apparaît le principe vital chez Goethe ou la profondeur chez Balthasar, qui confère à la figure son unicité. La figure d'un être concret n'a pas un centre d'unité extérieur aux parties, lesquelles, en se rassemblant, forment une totalité dans une nature qui leur est propre, mais plutôt un centre qui transcende les parties et les rassemble de l'intérieur en se manifestant dans leur phénoménalité. Or, si la totalité d'une figure est plus que la somme de ses parties, il ne faudrait pas la concevoir comme hétérogène à cette

figure, mais comme jaillissant de l'intérieur de son principe vital. La figure, en se laissant voir, se transcende toujours elle-même. En revanche, Balthasar ajoute, en tant que penseur de la Beauté, la notion de lumière. Une lumière qui fait rayonner la profondeur renvoyant à une lumière d'en haut, celle du système lumineux de l'être dans son ensemble comme un témoignage rendu par l'être à la lumière de Dieu. La visibilité de la figure révèle l'invisible de Dieu. C'est pourquoi Balthasar parle des degrés analogiques dans le caractère de figure. La figure d'une pierre n'est pas égale dans son expressivité à une figure de fleur et celle-ci à une figure d'un animal et ainsi de suite.

Autour de ces trois caractéristiques de la figure s'articulent les trois sous-chapitres suivants : sa hauteur comme rapport du tout avec le fragment, sa profondeur comme mouvement entre le fond et la surface et sa lumière comme apparition de l'invisible dans le visible. Ces trois caractéristiques sont la manière balthasérienne de dire autrement comment la figure est unique, organique et évolutive.

2.1 Tout et fragment

« Le tout *dans* le fragment, seulement parce que le tout *est* fragment » (DI, 244, c'est l'auteur qui souligne). Comme la figure est un rassemblement de fragments, sa hauteur comme totalité ne saurait être cherchée en dehors de ce rassemblement, c'est pourquoi le tout se trouve dans le fragment. Comme le rassemblement révèle le tout de la figure dans ses fragments, ce tout est fragment. Ces deux réalités indissociables expriment la figure dans son être *de* fragment comme apparition *dans* le fragment. De plus,

« ce n'est que lorsque des parties ou des aspects d'un même tout sont mesurés les uns par les autres, qu'ils peuvent ensemble engendrer une forme. La forme n'existe que faite de parties ou d'aspects qui sont répartis entre eux et adaptés les uns aux autres (*pro-portio*), mais de telle manière qu'ils n'ont pas en eux-mêmes leur mesure suprême, leur mesure mesurante; ils la tirent de l'ensemble, qui est en même temps le répartiteur et le bénéficiaire suprême de sa propre mensuration » (GCI, 395).

De ces deux citations de Balthasar, nous remarquons que le rassemblement qu'exprime la hauteur de la figure est un rapport de proportion entre les fragments dans l'unité du tout, mais ce rapport est mesuré par le tout des fragments. Aussi devrions-nous, pour décrire cette hauteur, voir sous quel mode ce rassemblement se manifeste dans la proportion et la mesure. Nous allons en analyser trois.

1. Le premier mode de rassemblement se montre comme un assemblage des fragments qui constituent les composants d'un tout. Prenons l'exemple d'un bus. Ce bus est formé de roues, de moteur, de toit... Bref des fragments où chacun joue un rôle et prend une place pour permettre le bon fonctionnement du tout. Le fragment est au service du tout dans une relation avec les autres fragments. Il n'a pas de sens en lui-même mais il acquiert ce sens en fonction de sa contribution à l'intérieur d'un mécanisme complexe du tout, ce qui fait qu'au moment de son dysfonctionnement tout fragment peut être remplacé par un autre identique portant le même numéro de série et jeté ou réparé pour qu'il retrouve sa fonction. Ce n'est pas sans raison que l'on nomme ces fragments parfois « des accessoires ». Utile, le fragment occupe une place. Ce qui importe ce n'est pas le fragment mais le fonctionnement du tout. La totalité est dans les fragments mais elle n'est pas fragment. Dans cet assemblage, une hiérarchie de fragments existe. Sans un strapontin, la totalité du bus demeure intacte, mais il y aura moins de place pour les voyageurs. Avec une roue percée, le fonctionnement est entravé momentanément. Quoique la totalité soit brisée, mais il suffit d'une intervention pour être réparée. Par contre, si, suite à un accident, le fragment pare-choc est endommagé, le bus continue à rouler sans que la totalité soit touchée qu'esthétiquement. Or, en l'absence du fragment-moteur qui est le principe vital du bus, la totalité est perdue et le bus ne devient qu'une carrosserie envoyée à la casse.

Par contre pour l'être humain traité comme un assemblage de membres, l'amputation d'un membre peut l'invalider, le rendre handicapé, mais, à tout moment, son principe vital demeure intact; il peut continuer à s'exprimer sans que sa vie s'arrête, sinon par la mort. Il est plus qu'un mécanisme en mouvement et, par conséquent, pas d'hiérarchie

dans ses fragments. Dans chaque acte d'un de ses fragments, sa totalité s'exprime, car elle jaillit de l'intérieur et se refuse d'être conçue en fonction de son utilité. Sa figure est plus que sa matérialité, elle est aussi un « figure spirituelle » (GCI, 21) qui dépasse le quantitatif de l'assemblage. L'humain a beau être traité par une dictature comme un chiffre dans une série et être réduit à un numéro dans une prison, il porte toujours son sens en lui-même comme image de son créateur, malgré la violation de sa liberté et la manipulation de sa conscience. Même cadavre, son enterrement exige un respect pour sa dignité. Il a toujours sa place parmi les vivants : il reçoit leur visite, se laisse offrir une fleur comme un rappel de sa présence et de son passage sur terre. Son tout est fragment.

Ce mode de rassemblement pourrait montrer la vérité intramondaine comme un assemblage de fragments dans lesquels elle est annoncée et perçue. Mais elle transcende toujours ses fragments irremplaçables pour se révéler comme un tout dont le principe vital la renvoie vers un toujours plus. Elle « possède cette figure que nul artifice ne peut contourner : son essence est plus que son apparition, mais ce 'plus' se montre lui-même dans la réalité de l'apparition » (ThI, 219). Dans le mode d'assemblage, une fois le mécanisme connu, la figure est mise à nu et dépourvue de tout secret. Tandis que la vérité intramondaine, une fois dévoilée, se voile dans l'intimité de son mystère et invite à la rechercher à nouveau. Dès que l'on croit la capter pour contrôler son mouvement, elle s'échappe, non pas par peur d'être maîtrisée, mais, étant mystère, la totalité ne saurait être dissoute en ses parties accessoires. Et si l'on en fait autant, « c'est là un signe, hélas ! que l'on n'a tout simplement jamais su la voir » (GCI, 23).

Ce mode de rassemblement pourrait exhiber la figure scripturaire de la vérité divine comme un assemblage de faits, de paroles et d'actes, sujette à une dissection dans le but d'aller du tout aux fragments pour retrouver les sources, les buts psychologiques, l'influence du milieu; ce qui est justifiable en un certain sens. Mais s'arrêter là « pour se glisser en quelque sorte derrière la figure et dévoiler son mystère à partir de sa formation » (GCI, 26-27), n'est-ce pas perdre l'ensemble vivant de la figure ? Peut-on, à travers la

biographie ou la psychologie ou la philologie ou n'importe quelle science, sans partir de la figure et y revenir, voir sa plénitude dans son événement toujours nouveau comme événement de l'amour éternel ? En effet, si nous essayons de décomposer le fragment dans lequel est le tout pour l'étudier comme un fragment en dehors du tout, le tout, suite à cette décomposition, est-il toujours fragment ? L'on peut décomposer une symphonie dans ses fragments de notes, dans ses moindres doubles-croches, mais peut-on saisir sa beauté sans d'abord l'écouter dans sa totalité et revenir ensuite à elle ? La totalité est symphonique et le fragment est sa note.

2. Dans le deuxième mode de rassemblement, le fragment est une portion du tout. Prenons l'exemple d'un gâteau. Dans une fête d'anniversaire, tous les convives sont invités à partager la totalité du gâteau confectionnée pour cette occasion. Chaque participant prend un fragment dont le même goût reste autre identique à celui d'un autre fragment, car tous les fragments se ressemblent. La totalité du gâteau est divisée proportionnellement au nombre des invités. Cette totalité prend tout son sens dans le fait d'être donnée. Elle est un don pour la célébration de la fête. C'est pourquoi cette totalité est divisée pour être distribuée. Elle est distribuée pour être partagée. Sa division est le signe de sa donation. Le fragment n'est en relation avec le tout, dont il provient, que comme don pour le tout des participants. Mais ce don en fragments de la totalité cause la perte de la totalité du gâteau. Toutefois, cette totalité du gâteau ressuscite comme don dans la totalité des participants. En chaque participant, il y a un fragment. Le tout des participants constitue symboliquement le tout du gâteau.

Cependant cette totalité est répétitive. Il suffit d'appliquer la même recette pour avoir la même totalité. L'unicité de cette totalité n'a de sens qu'à l'intérieur de l'unicité de l'événement où elle sera divisée, distribuée et partagée. Car il se peut qu'un pâtissier vende la totalité d'un gâteau en fragments à des passants qui n'ont aucune relation entre eux. Chaque client achète un fragment pour le plaisir de le consommer seul dans un coin. C'est

pourquoi cette totalité meurt dans l'anonymat et se disperse sans aucun principe d'unité entre les fragments.

En revanche, si l'on considère l'humain comme une portion dans le monde, laquelle avec les autres humains forment la totalité du monde, pourquoi s'étonner si chaque fragment cherche à exister dans son coin isolé de l'autre fragment dans un anonymat ennuyant. Même s'il lui arrive parfois de croiser un autre fragment, par peur de lui ressembler, il détourne son regard en se croyant sortir de cette totalité. Parfois, en parlant de l'amour, l'amant dit avoir trouvé son autre moitié dans le fragment aimé. Il ne lui reste qu'un simple collage pour constituer une totalité fusionnelle. Dans ce rassemblement, le fragment humain est vu comme une portion du monde qui se possède totalement au lieu d'être regardé comme un fragment qui possède le tout du monde partiellement selon la mesure de son essence. Ainsi le refus du partage devient meurtrier, car, dans ce refus, l'humain ne s'accepte pas comme le tout du monde mais comme un fragment jeté dans le monde et, par conséquent, tout en croyant sauvegarder son monde, il se jette en dehors du monde. L'humain n'existe pas comme un fragment de la totalité du monde mais, en lui, la totalité du monde existe sous le mode du fragment. Il partage cette totalité avec les autres, mais leur somme n'est pas la totalité du monde. Chaque humain révèle la totalité du monde selon son mode propre d'existence. Il est le tout comme fragment et le fragment dans le tout.

Quand il partage sa totalité avec les autres, il n'est pas obligé de la diviser en portions, car son existence n'est pas une recette de l'essence. Au contraire, en se donnant au total dans le partage, il ne perd pas sa totalité (il y a toujours la possibilité de mentir, de faire semblant malheureusement !), il l'enrichit en la retrouvant devant la totalité de l'autre et devant celle de Dieu. Avec l'autre, il prend conscience qu'il n'est pas un fragment d'un tout mais un tout en tant que fragment.

Ce mode de rassemblement pourrait montrer le fragment de la vérité intramondaine trouvé dans une situation particulière comme une portion de la totalité de cette vérité, du

fait que l'humain cherche par tâtonnement la vérité intramondaine et la découvre, dans le temps, toujours située. Toutefois, ce fragment de la vérité intramondaine est « la même et unique vérité qui se rencontre dans toutes les situations particulières » (ThI, 209) dans des variations et nuances à l'infini. C'est pourquoi cette vérité partagée ne perd pas la totalité dans sa donation, mais elle enrichit et le donateur et celui à qui elle est donnée. Elle est comme la source qui donne un fragment d'elle à quiconque veut se désaltérer tout en jaillissant toujours du cœur de sa totalité. C'est pourquoi elle est indivisible dans la distribution et plus vivante que jamais dans le partage. L'humain qui veut garder pour soi le fragment trouvé comme un trésor précieux lui enlève sa valeur dans l'enfouissement. Il n'a pas le droit de le cacher pour le préserver sous peine d'étouffer son mystère. La vérité intramondaine se cache d'elle-même comme mystère pour interdire à l'humain de la maîtriser et de la faire perdre ainsi son ouverture à la vérité divine. Elle ne refuse pas d'être partagée par peur d'être perdue dans la dispersion, mais elle se cache par peur d'être dominée par le partage. La vérité intramondaine n'est pas la somme des fragments découverts par les humains, mais elle est le tout dans chaque fragment découvert sous un aspect nouveau.

Quant à la vérité divine, elle n'est pas partagée entre les trois hypostases divines où chacun possède une portion qu'il donne à l'autre pour que les trois forment ensemble leur unique vérité. Chaque hypostase est la vérité divine en sa totalité, lequel en se donnant dans la bonté, échange cette vérité avec l'autre hypostase. Ce qui fait que cette vérité divine s'enrichit mutuellement et éternellement dans l'événement éternel de l'amour divin, car elle est surpassée éternellement dans une mobilité éternelle. Son enrichissement n'est ni un changement ni un ajout, mais un surgissement éternellement nouveau du toujours plus de l'amour.

La figure du Verbum Caro comme fragment concret de la vérité divine a beau être soumise au devenir et au changement dans le temps, elle est toujours le tout de la divinité. En elle, le fragment de l'humain est uni au tout de Dieu. Comme le tout de l'humain est

créé par le tout de Dieu, ce fragment humain concret et particulier récapitule le tout de l'humain dans son union avec le tout de Dieu. C'est pourquoi cette figure est la révélation sur-adéquate du tout de Dieu comme amour qui sauve le tout de l'humain et le fragment de l'humain dans son amour. Quand nous disons le tout de l'humain et le fragment, nous signifions le lieu où l'humain peut aller dans son refus du tout de Dieu. Dans cette figure humano-divine, le tout de Dieu *est* fragment de l'humain, ce qui fait que le tout de Dieu est *dans* ce fragment de l'humain, et le tout de l'humain *est* fragment de Dieu, le Fils qui un avec Dieu, ce qui fait que le tout de l'humain est *dans* ce fragment de Dieu.

La figure eucharistique du Verbum Caro ressuscité se donne comme corps vivant et donateur de vie dans la distribution. Le tout de son corps ne se divise pas en fragment pour être partagé, mais dans sa totalité, il rassemble et réconcilie les fragments divisés du monde pour former son corps mystique dans l'unité divine. Le corps du Verbum Caro ressuscité ne se disperse pas dans la multitude des fragments qui l'ont reçu, mais il unifie la multitude dans la totalité de son corps donné. C'est pourquoi, si, dans l'exemple du gâteau, chaque participant à la fête consomme une portion et la transforme en son corps, dans la fête eucharistique, chaque croyant se transforme par le corps du Verbum Caro ressuscité en un témoignage vivant de l'événement de l'amour. Trans-former c'est passer à travers la forme du Verbum Caro obéissant jusqu'à la mort pour devenir une figure vivante d'amour pour les humains dans la force de l'Esprit. Dans l'unité avec le corps du Verbum Caro ressuscité, la chair de l'humain ne se trouve pas « idéalisée » ni « spiritualisée ». Elle garde toujours sa réalité de chair humaine, mais une chair désormais transformée et située dans l'urgence continuelle de répondre à l'appel de l'amour en laissant agir l'Esprit d'amour en elle comme le principe vital de son plus d'être à la ressemblance du Verbum Caro.

3. Un troisième mode de rassemblement se présente où le fragment est un morceau du tout. Prenons la figure de l'arbre. Dans cette figure, chaque morceau est un fragment constituant du tout, en dehors duquel il se dessèche et meurt. Les branches, les feuilles, les fruits, les racines, tous ces fragments expriment dans leur rassemblement la réalité perceptible et

tangible de l'arbre. Un arbre sans branches ressemble plus à un poteau. Une branche sans feuilles est-il plus d'un morceau de bois prêt pour allumer une cheminée ? Des feuilles en dehors de l'arbre s'entassent comme un amas sans figure de feuilles mortes. Par contre, en automne cet arbre se dépouille de ses feuilles mais garde sa totalité comme arbre. Un agriculteur, à la saison convenable, élague les branches sans que l'arbre perde sa totalité. Des fragments meurent et la totalité continue à vivre. Ces fragments sont-ils des accessoires qui surajoutent à la totalité comme pour la décorer ? Leur relation avec la totalité est-elle extérieure comme s'ils pouvaient continuer à exister en dehors de la totalité ? Certes, non. Ces fragments sont le tout de l'arbre et n'ont de sens que comme morceaux de ce tout. Dans ce rassemblement, l'on voit que la mort des fragments contribue à la vie du tout. Les fragments-feuilles tombent pour que le tout de l'arbre se renouvelle. Des fragments-branches sont éliminés pour que le tout de l'arbre devienne plus fécond. La mort des fragments est en rapport direct avec la fécondité et le renouvellement du tout. Tout ce qui entrave comme fragment la vie du tout de jaillir est voué à la mort. L'on met à mort des fragments pour donner la place aux possibilités infinies du tout de faire naître d'autres fragments sous un aspect toujours nouveau et inattendu. Ce sacrifice des fragments permet à la vie du tout de donner la vie à d'autres fragments. Des entrailles du sacrifice surgit la nouveauté et du cœur de la mort naît la fécondité sans que la totalité soit affectée, car son principe vital est toujours à l'œuvre. La fécondité n'est plus une répétition du même, comme dans l'exemple du gâteau, mais une naissance qui surprend par sa nouveauté. En revanche, « qui oserait prétendre que cet arbre que l'on dépouille de toutes ses qualités sensibles et qu'on réduit au 'principe vital' insaisissable, serait encore, en dehors de la connaissance, telle essence pleine de beauté, de sens et d'utilité, selon qu'elle a manifestement été pensée par son créateur ? » (ThI, 65). Dans ce mode de rassemblement, tous les fragments sont au service de la vie du tout organique et unifié.

Même l'on peut greffer sur un tout un fragment d'un autre tout pour donner naissance, dans le tout existant, à un autre tout, celui du fragment greffé, lequel désormais vit en symbiose avec ce tout existant. Dans ce cas, c'est le fragment qui, en tant que porteur

du principe vital d'un tout, fait naître, en s'intégrant dans un autre principe vital, un tout qui n'est qu'un fragment du tout sur lequel ce fragment a été greffé. Ce qui change dans le tout, ce n'est pas ses fragments, ceux-ci demeurent des morceaux du tout existant, mais la présence nouvelle d'un autre tout qui s'intègre dans le tout initial comme son fragment.

En ce qui concerne la figure de l'humain, la même logique est présente mais avec des différences et des nuances. L'on peut amputer des fragments malades, l'on peut pratiquer des greffes pour que la vie du tout continue. La figure de l'humain peut se départir de beaucoup d'idées qui enrayent son développement, mettre à mort des habitudes qui empêchent sa croissance, rompre des relations qui font obstacle à sa marche vers le plus d'être, soit pour mieux s'exprimer soit pour masquer l'expression vraie. A chaque moment, la mort des fragments s'infiltré dans la vie pour préserver le tout de la vie. Mais l'humain vit cette mort dans sa liberté de choix et de décision à l'intérieur des limites de sa finitude, laquelle n'est pas « compris[e] ici au sens d'une limite quantitative, mais comme une *qualité* traversant la totalité de l'être et de la vérité du monde : c'est cette qualité qui, en tant que telle, exprime directement la condition de créature, et par là indirectement l'être infini » (ThI, 256, c'est l'auteur qui souligne).

Cependant, de l'union de ce tout avec un autre tout dans une greffe d'amour, les deux touts initiaux donnent naissance à un nouveau tout, de telle sorte que chaque tout est un fragment d'une nouvelle totalité qui est leur centre d'unité à l'intérieur du centre d'unité de chaque fragment. Au sein de cette totalité nouvelle, chaque fragment est au service de l'autre dans l'autonomie propre de son tout. Ce nouveau tout naissant n'est pas présent dans les deux touts initiaux comme un fragment de ce tout, comme dans la greffe de l'arbre. Il est le fruit de leur union d'amour en tant que différent et autre. Les deux touts initiaux ne sont pas obligés de mourir pour laisser une place à ce nouveau tout, mais la naissance de ce nouveau tout reconfigure leur espace commun. La fécondité n'est pas liée à la mort des fragments, les deux touts initiaux, quoiqu'elle exige des sacrifices dans l'union de leurs touts, mais elle est source de vie qui donne vie à un nouveau tout distinct des touts qui l'ont

fait naître. C'est pourquoi, à un moment donné, ce nouveau tout peut mener sa vie en dehors des touts initiaux, même après la mort des deux touts qui lui ont donné naissance.

Dans ce mode de rassemblement, la vérité intramondaine est un tout et les vérités particulières sont ses fragments, ses morceaux, lesquels en dehors de cette totalité n'ont pas de vie ni sens. Par contre, l'on ne saurait mettre à mort certains fragments pour la vie de la totalité, car chaque fragment-vérité particulier est, dans sa particularité, universel en tant que mode d'apparition de l'universalité de la totalité dans une situation particulière. Seuls les fragments-mensonge qui déforment la vérité particulière en se revêtant le caractère de vérité sont appelés à mourir. De même, dans le partage des vérités particulières entre les humains, certains fragments doivent être éliminés, non pas parce que ces vérités particulières sont mortes, mais parce qu'elles entravent le développement du tout dans l'amour. En ce sens, Balthasar parle du « renoncement » (ThI, 201). Ce renoncement a pour but de rendre possible la vie commune, « car la vie en commun ne serait possible s'il n'existait pas une forme de vérité plus ou moins nivelée, accommodée à tous et d'usage courant » (ThI, 201). Ce renoncement fait naître, non pas une vérité *commune* comme un *modus vivendi* pour une vie sans drame, composée à la manière d'un puzzle de vérités particulières répondant à l'intérêt de chaque humain, mais une « vérité moyenne » (ThI, 201) où chacun renonce à l'exclusivité de sa vérité personnelle et particulière pour que le drame, tout en demeurant présent, ne cause pas la séparation définitive, mais accepte les différences dans l'amour. Cette vérité moyenne ne conduit jamais à une vie tranquille sans choc ni heurt, où les humains vivent l'un *à côté* de l'autre dans un coin réservé pour soi, mais ils vivent *ensemble* dans le même espace à l'intérieur d'une confrontation fondée sur leur amour mutuel. La totalité, dans cette notion de vérité moyenne, n'est pas sacrifiée ni abolie, sinon l'on sombre dans un relativisme meurtrier, mais c'est « l'amour [qui] est tellement convaincu du caractère totalisant de la vérité, si sûr de lui dans son acte de don de soi, qu'il serait prêt, pour la sauvegarde de cette totalité, à renoncer à son propre point de vue partiel » (ThI, 135). Quand la totalité de la vérité intramondaine est en jeu, la

disponibilité du renoncement à soi du fragment-vérité partielle ne compromet pas cette totalité, mais au contraire il la sauvegarde dans l'amour.

Quant à la vérité divine, la figure du Verbum Caro, comme totalité de l'humain unie à la totalité du divin, meurt pour les fragments humains. Ce n'est pas la mort du fragment pour la continuation de la vie de la totalité, mais c'est la mort de la totalité humano-divine pour que la vie divine se répande dans la vie des fragments humains et pour que, dans leur passage dans la mort, ces derniers retrouvent la vie de cette vérité divine ressuscitée dans l'événement de l'amour. Ainsi tout fragment de la totalité de cette figure ne saurait être éliminé pour la vie de cette totalité, car tout fragment est cette vie en tant qu'expression de l'événement de l'amour dans chaque situation. Chaque fragment ne révèle pas un aspect de la totalité, mais c'est la totalité qui se révèle dans le temps de chaque fragment, car n'oublions jamais que le tout est fragment. Elaguer des fragments de cette totalité sous prétexte de retrouver l'amour qui fait vivre dans sa pureté et dans son moment d'apparition comme un fait brut, c'est tuer la totalité dans son extension dans le temps et perdre l'intensité de l'amour qui s'exprime dans chaque fragment. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la critique de Balthasar à l'endroit de toutes les réductions appliquées à la totalité de la figure scripturaire du Verbum Caro, lesquelles traitent le fragment en oubliant la totalité de la figure : « de tous côtés on voudrait aujourd'hui la mort de la figure (Gestalt) : qu'ils soient bultmaniens, transcendantalistes anthropocentriques, purs rythmiciciens (comme E. Przywara), évolutionnistes teilhardiens, des hommes solidement irréconciliables [...] obéissent à la tendance identique d'aller vers ce qui est sans figure » (GCF, 27). Si cette totalité de la vérité divine se présente dans le monde de la création dans un fragment de chair humaine, ce n'est pas pour dissimuler le mystère de Dieu toujours plus grand dans la chair périssable, mais pour le manifester totalement. Si cette totalité meurt, c'est pour dire, dans la mort de ce fragment, la révélation divine et lumineuse de « la victoire de la force divine de figuration sur le chaos du péché » (GCF, 28). Le mystère de la totalité se dit dans le fragment comme un « mystère qui n'éclaire qu'en néantisant, qui ne

rayonne l'éclat du divin qu'en faisant deviner l'extrême humilité de la croix » (GCF, 28) comme pauvreté de l'amour divin.

Tout fragment humain qui croit en cette figure habite en elle et en vit. Il se greffe sur sa totalité. Mais ce greffe ne montre pas en lui deux tous comme deux fragments de son tout : celui de son humanité et celui de la divinité de la figure du Verbum Caro ni le fait vivre en fusion avec cette figure; le fragment humain demeure dans la différence théologique de la création. Il ne peut vivre en dehors d'elle ni continuer sa vie de fragment après la mort de cette figure. Au contraire, il vit dans sa présence car elle est présence de l'amour en lui dans l'Esprit et il vit dans sa mort, car cette mort est source de vie qui le fait naître dans l'événement de l'amour intratrinitaire. Dans la totalité de la figure-fragment, l'humain comprend qu'il est un fragment aimé et consumé par le feu de l'amour. Dans le fragment de la figure-totalité, l'humain sait qu'il est un tout libre dans la liberté de l'Esprit. A cet événement d'amour, l'humain répond dans une vie d'amour comme don de soi pour tous les autres fragments sans oublier que l'amour de la totalité de la figure est l'instance critique de son amour pour les fragments. Pourquoi parler d'instance critique et comment la comprendre ?

L'amour de la vérité divine pourrait devenir aveugle voire meurtrier et tuerait, au nom de cette totalité, les fragments sous prétexte de garder intacte cette totalité. L'histoire de l'humanité regorge des guerres de religions où les fragments sont sacrifiés sur l'autel de la totalité de cette vérité par d'autres fragments qui s'arrogent le droit d'en être les gardiens, comme s'ils étaient mandatés par Dieu pour accomplir cette mission. Or le Dieu qui craint sur sa vérité est un Dieu qui meurt de peur de la vérité.

La figure du Verbum Caro est une instance critique de tout amour de la vérité divine, car, en elle, l'amour de cette vérité ne se conçoit que dans la vérité de l'amour divin qui se donne à Dieu dans la mort par amour des fragments, au lieu de donner la mort aux fragments par amour de la vérité de Dieu. Il n'a pas rassemblé dans sa totalité les fragments qui se ressemblent entre eux, mais tous les fragments qui lui ressemblent, de par son

humanité. Il n'a pas uni dans sa totalité tous les fragments qui sont en harmonie entre eux, mais avec les fragments harmoniques et dysharmoniques, il a composé la symphonie de la vérité divine à laquelle participe la vérité intramondaine. Il est mort pour ceux qui l'aiment comme pour ceux qui le refusent sans juger qui a raison et qui n'en a pas. Sa mort a *intégré* tous les fragments dans la raison de la logique de l'amour pour que la vérité de l'amour divin comme il l'a vécue soit l'unique raison de l'amour digne d'être vécu de la vérité divine.

Ce regard horizontal sur le rassemblement des parties dans le tout nous conduit au regard en profondeur de la figure à l'endroit de son expressivité et de son principe vital comme l'écrit Balthasar :

« nous `apercevons` la figure; mais, si nous l'apercevons réellement, nous n'apercevons pas seulement la figure détachée, mais la profondeur qui apparaît en elle, nous la voyons comme éclat, comme splendeur de l'être. En contemplant, nous sommes `ravis` par cette profondeur, et `entraînés` en elle; mais (tant qu'il s'agit du beau) jamais nous n'abandonnons la figure (horizontale) pour plonger (verticalement) dans la profondeur nue » (GCI, 98-99).

2.2 Surface et fond

Le principe de vie nous met en présence, dans chaque figure créée, d'un intérieur, un fond, et d'un extérieur, une surface. « Pour déchiffrer, ne serait-ce qu'une figure terrestre, nous devons voir en même temps l'invisible, et en fait, nous le voyons. Dans la fleur, il y a un intérieur qui ouvre aux yeux et qui dévoile plus et plus profond qu'une forme ravissante par ses proportions et sa couleur » (GCI, 375).

Comment se montre le mouvement de la surface et du fond dans chaque figure créée

?

2.2.1 Intérieur-extérieur et entre-deux

Quand la figure apparaît et devient manifeste, elle commence à signifier. Pour Balthasar,

« signifier est un phénomène qui ne se laisse ramener à autre chose qui l'expliquerait. Pour que cet acte se concrétise, il ne faut qu'un plan d'extériorité sur lequel une profondeur invisible s'exprime et se montre. Le plan extérieur est en quelque sorte chargé de tout le contenu significatif de la profondeur invisible, sans pour autant se briser; tandis que le contenu du plan intérieur caché fait pression en quelque sorte vers l'extérieur, comme le mot 'ex-pression' le dit si justement. En cela, il ne s'agit nullement – comme on l'a déjà souligné – d'une sorte d'estampage mécanique de l'intérieur sur l'extérieur. Il serait vain de vouloir, au-delà de l'image qui embrasse le contenu du sens, aller à la recherche d'un modèle original, dont la vision rendrait inutile et inefficace le rôle signifiant de l'image » (ThI, 148).

Dans cette citation, Balthasar décrit le premier mouvement où le fond s'exprime dans l'image, la surface. Comme la surface n'est pas un estampage mécanique ni un duplicata du fond, elle est une expression originale, bref une création. En elle-même, elle n'a pas de sens ni d'essence. Elle est un flux de traits, de couleurs. Mais dans son rapport avec le fond, elle commence à offrir un sens qui est le sens du fond dans sa participation à la merveille de l'être. Sans le fond, elle demeure une surface plane qui oscille entre l'être et le néant, dénuée de sens et non-régie par une loi. Avec le fond, elle devient la manifestation extérieure d'un intérieur qui s'explicite en elle. Ce fond n'utilise pas la surface pour s'exprimer comme un moyen l'aidant à s'extérioriser. La surface est le fond extériorisé. Ce qui nous interdit de penser que la surface et le fond sont deux réalités distinctes unies par un principe pour former une totalité, car, dans ce cas, la surface pourrait bel et bien ne pas exprimer le fond ni être son extériorisation. Il nous interdit également de penser qu'elles sont deux réalités identiques, car, dans ce cas, la surface, en elle-même, aura un sens en dépit du fond. La surface ne se comprend que comme l'auto-expression du fond dans la phénoménalité. Ce fond « se dit en [la surface] immédiatement et simultanément, pour lui-même et pour les autres » (ThI, 148). Étant expression, la surface exprime ce qu'elle n'est

pas en le possédant sous le mode de l'expression. Sa non-identité dans son expression montre son identité comme expression. Cette surface est « la mise au jour du fond, en quelque sorte la mesure de son contour » (ThI, 227). C'est pourquoi elle est l'image du fond dans la distance par rapport à lui. Ce n'est pas dans le mouvement du fond vers l'extérieur que ce fond acquiert sa profondeur, mais c'est parce que ce fond devient lumineux par la lumière de l'être qu'il passe du pur en-soi à l'intériorité du pour-soi. Dans l'extériorisation, il se fait apparition et, par conséquent, montre sa profondeur et son intimité. Ce mouvement premier n'est pas un mouvement à double temps : d'abord un fond lumineux et secret, ensuite un fond extériorisé et apparaissant. Mais dans le fait qu'il reçoit la lumière de l'être qu'il apparaît comme surface signifiante. Ainsi le fond comme essence sera appréhendé totalement dans la surface sans s'y réduire à sa réalité. Il demeure le non-apparaître qui s'exprime dans l'apparition à travers ce premier mouvement. En la surface, le fond se rend présent dans le monde en se voilant et la surface devient ce fond apparaissant dans son non-apparaître. Si le fond est en rapport immédiat avec son apparition, dans l'expression, il est médiatisé par la surface. Cette distinction entre la surface comme fond extériorisé et le fond lui-même constitue le mouvement de l'expression. De cette distinction découlent deux acceptions du mystère : l'une négative et l'autre positive.

Si le fond n'apparaît pas avec évidence et clarté sur la surface, l'expression se montre comme un voile ou un masque qui cache le fond. C'est un faux-semblant de la figure. Ce fond devient un mystère inatteignable et incompréhensible. Cet aspect négatif le présente comme une limite indépassable, un espace dont l'entrée est barrée et défendue. Toute tentative de dépasser cette limite sera regardée comme une profanation des lieux. Le mystère s'enfouit dans son obscurité.

Si le fond apparaît avec évidence et clarté sur la surface, l'expression se dévoile comme une ouverture dans laquelle le fond se montre pour inviter le « voir » à entrer et se retire pour devenir le guide de l'aventure. Cet aspect positif du mystère l'exhibe comme un

espace ouvert où les trésors de la découverte sont d'une richesse inouïe. Le mystère est offert dans la lumière. Plus le fond et la surface se recouvrent dans l'expression, plus la figure est parfaite, plus le mystère est inépuisable. C'est cet aspect que retient Balthasar à chaque fois qu'il parle du mystère. Et si nous parlons de l'incompréhensibilité du mystère, celle-ci

« ne signifie pas une détermination négative de ce qu'on ne connaît pas, elle signifie une détermination positive, et une propriété vraiment vue et comprise de ce qu'on connaît. Mieux nous connaissons et saisissons une grande œuvre d'art, plus concrètement brille aussi à nos yeux sa génialité 'inconcevable'. Nous ne nous élevons jamais au-dessus de ce que nous reconnaissons comme situé essentiellement au-dessus de nous » (GCI, 157).

Le fond s'extériorise dans l'immédiateté et s'exprime dans la médiatisation de la surface sensible de telle sorte que toute saisie de ce fond passe « uniquement par les sens » (ThI, 145). Il n'y a pas de sens derrière la surface comme une réalité autonome indépendante d'elle, comme il n'y a pas de sens non plus dans la surface séparée du fond car cette surface est le fond extériorisé. Ce mouvement premier exige du regard de tenir ensemble l'unité des deux pôles : fond et surface du fait que la totalité de la signification de la figure n'est ni dans l'un ni dans l'autre pris séparément. D'où le danger.

Comme la surface est l'image du fond, la tentation est grande de trouver un repos dans un contact immédiat avec elle et de se laisser abandonner à l'apparition. « Aussi ne voit-[on] pas de raison de s'élever plus haut, au-dessus de la sphère des images. Il lui suffit de passer sa vie au milieu de la chatoyance des reflets. » (ThI, 152). Tant que la surface est une signification, pourquoi peiner à chercher ce qu'elle signifie. Tant qu'elle expression d'une profondeur, pourquoi s'occuper de cette profondeur. La surface nous captive par son rayonnement et sa lumière, passons outre la provenance de ces deux choses. Creuser pour regarder la racine d'un arbre ne sert à rien tant que nous pouvons jouir de la beauté de la figure de l'arbre. Cependant couper l'arbre et l'amener chez soi pour pouvoir contempler sa beauté jour et nuit finit par faire perdre à l'arbre sa vie et sa beauté. Ainsi isoler la

signification de sa racine et son fond conduit à se retrouver dans l'absence de toute signification. L'on ne saurait substituer l'irréalité de la surface au réel lui-même. En fin de compte, la surface solitaire mène à la solitude du regard. Tant que la rencontre de la figure ne constitue pas à chaque fois un événement neuf, la figure devient monotone, et à la longue, ennuyante et insupportable. L'arbre coupé de ses racines ne se renouvelle pas, car il a perdu sa totalité et son unité avec le fond. Le regard se détourne d'une image qui s'offre toujours comme une répétition du même, lequel agonise sans aucune surprise. Ce qui a été dit sur l'arbre ne saurait être appliqué sur un tableau d'art ou sur une œuvre musicale pour l'unique raison que le tableau et l'œuvre musicale ont leur fond en eux-mêmes. Leur surface est toujours dans l'unité avec leur fond. A chaque fois que l'on regarde le tableau ou l'on écoute la musique, ils nous surprennent par la nouveauté jaillissant de leur fond toujours en mouvement. Il est vrai qu'il s'agit du même tableau et de la même musique. Mais ce même d'aujourd'hui n'est pas une répétition comme copie du même d'hier. Son expression en tant que création s'accueille dans un événement nouveau. Ce n'est pas la faute du même si nous le rencontrons comme décalque, mais c'est que nos yeux et nos oreilles n'ont pas su capter sa nouveauté. Ce qu'il faut faire, ce n'est pas jeter le tableau et le disque, mais rééduquer notre « voir » et notre « écoute » pour qu'ils deviennent sensibles à toute étincelle de sens qui sourd de la source. C'est pourquoi « la beauté que l'on veut faire glisser au plan de la pureté abstraite engendre la satiété et un amer désenchantement, non seulement à cause de son caractère extérieurement fugace, mais pour des raisons essentielles et internes » (ThI, 153) qui relèvent de notre manière de percevoir la figure.

A ce premier mouvement du fond vers la surface répond un second mouvement de la surface vers le fond. La surface dans sa mobilité et sa caducité, et en raison de l'absence de réalité, retourne, pour indiquer son origine, vers le fond en disparaissant en lui. Au premier mouvement de sortie au-devant de la scène comme apparition du fond dans la surface, succède le second mouvement de retour en arrière au-dedans des possibilités du fond comme disparition de la surface dans le fond. Dans le premier mouvement, le fond s'exprime dans la surface comme merveille, à travers le second, la surface s'exprime

comme renoncement. Le fond manifeste la merveille de l'être comme amour pour exhiber l'amour divin en se donnant dans la bonté pour les autres et la surface renonce dans sa non-réalité à être un pour-soi pour exprimer la bonté dont elle provient. Autant, dans le premier mouvement, le « voir » est tourné vers la surface dans l'apparition, autant, dans le second, la surface détourne le « voir » vers le fond. Et la chose la plus étrange survient : la tension n'est plus seulement entre le fond et la surface, mais elle est également dans la surface elle-même et dans le fond lui-même.

Autant la surface est indispensable pour l'apparition autant elle est superflue dans la disparition. Autant la surface comme image représente le fond, c'est-à-dire le rend présent dans l'expression de telle sorte qu'elle devient sa présence même dans le sensible, autant elle est absente dans la disparition pour manifester la présence du fond sous le mode du mystère. Dans sa présence, elle représente le fond comme fond extériorisé, dans son absence, elle le représente comme fond intériorisé de mystère. Dans sa présence, elle saisit le fond pour le présenter aux sens comme expression d'un amour qui se donne, dans son absence, elle « se dessaisit de soi pour devenir expression au profit du sens, lequel de son côté s'ouvre généreusement sur le monde » (ThII, 278).

Autant le fond est à l'arrière dans l'apparition autant il est au devant dans la disparition. Autant dans l'apparition, il vient à la rencontre des sens autant dans la disparition les sens viennent à la rencontre du sens. Le fond sort, dans l'apparition, pour aller à la rencontre et il se retire, dans la disparition, pour se laisser venir à la rencontre. S'il n'apparaît d'aucune manière, il disparaît et quand il disparaît dans son apparition il apparaît comme dépassant sa manière d'apparaître. Cependant, dans l'apparition, le fond n'est plus un arrière-plan dans une immobilité statique mais une mobilité d'extériorisation dans le mouvement de la surface. Et cette dernière est toujours au service du fond dans son apparition comme dans sa disparition. « L'apparition se met totalement au service du donné qui apparaît, si bien que celui-ci, par une sorte de transfert, lui fournit les coordonnées de l'essence, afin de l'extérioriser et d'en révéler tout le poids » (ThI, 157). Ce transfert,

quoiqu'il se montre comme une contrainte pour le fond qui ne saurait se révéler que dans l'apparition de la surface, n'en demeure pas moins une supériorité dans la décision du fond qui, par un mouvement d'amour gratuit, s'exprime dans la surface. Néanmoins cette supériorité n'abolit jamais la dépendance réciproque des deux pôles dans leur mouvement double.

Toute figure créée dans le double mouvement du fond et de la surface possède un pouvoir, du fait qu'elle peut s'affirmer en face du néant et en face de toute autre figure distincte d'elle. Ce pouvoir que la figure possède en elle se montre comme une puissance d'action sur son entourage et dans le monde de la création. Par contre, ce pouvoir qui exhibe le caractère évolutif de la figure dans son renouvellement continu ne lui est pas originaire, mais conféré par le créateur tout-puissant. « Pour cette raison, elle [la figure créée] est et demeure *en elle-même* impuissance totale en face de son Créateur, bien que celui-ci la constitue dans les formes élevées, les plus élevées de la co-puissance » (DI, 205, c'est l'auteur qui souligne). Comment concevoir ce pouvoir dans la relation entre le fond et la surface ? Soulignons-en trois façons.

Dans le premier, l'on peut voir le fond comme un degré qualitativement supérieur par rapport à la surface, car c'est lui qui s'extériorise et c'est lui vers lequel se retourne la surface. Dans cette compénétration, le degré supérieur domine l'autre degré qui lui est inférieur, mais les deux degrés sont reconnus dans leur pouvoir relatif, car sans la surface, le fond disparaît. Il s'agit d'un pouvoir qui découle d'une relativité réciproque d'ordre créé. Dans le deuxième, l'on peut attribuer au fond le pouvoir authentique et voir la surface comme un domaine destiné à exécuter les ordres reçus de ce fond dans une obéissance passive. En effet, cette surface, existe-t-elle en dehors du fait qu'elle est l'extériorisation du fond et rien que du fond ? Dans le dernier, l'on peut regarder la relation entre le fond et la surface, vu leur dépendance réciproque, comme une opposition où le fond a une puissance de surveillance et une impuissance biologique, car, pour réaliser son but, il doit avoir recours à une puissance qui ne lui appartient pas en propre. Pour notre part, nous penchons

pour le premier parce qu'il respecte le mieux le rôle de chaque pôle dans la totalité et dans le surgissement de la nouveauté de chaque apparition.

Toutefois, ce pouvoir dynamique, vivant et organique de la figure : qu'il soit une possibilité d'agir par soi-même ou une capacité actuelle comme force physique et spirituelle ou une compétence et supériorité, ce pouvoir peut construire ou détruire selon le mode de son usage. Qu'est-ce qu'elle est douce cette brise du matin qui emplit la nature d'une fraîcheur et combien elle est mauvaise quand elle devient un cyclone qui détruit lors de son passage toute cette nature en semant la mort et la destruction ? Qu'est-ce qu'elle est bonne cette eau qui coule en une source pour irriguer les champs et laisser naître un monde de belles figures et combien elle est démoniaque quand elle se transforme en une inondation qui étouffe et met à mort toute la beauté du monde ? Dès que l'harmonie et la proportion de la mesure des fragments dans le tout quittent l'esthétique, une dramatique surgit et la puissance de la relativité réciproque devient destructrice. Devant cette puissance, parfois notre impuissance nous oblige à fuir ou à se cacher, dans les deux cas, nous ne faisons que subir, hélas !

Dans le mouvement double de l'apparition-dans-la-disparition, la figure se dévoile comme mystère révélé en se voilant : le premier mouvement *révèle* son mystère, le second avertit la connaissance que cette révélation est celle d'un *mystère*. Ainsi

« la vérité [intramondaine] ne se trouve plus derrière les apparitions, puisque cet arrière-plan ne se montre pas lui-même : c'est ce qui reste voilé. Elle ne peut se découvrir dès lors que dans un *milieu intermédiaire* entre l'apparition et ce qui effectivement apparaît. C'est seulement dans la relation entre les deux que le mystère, demeuré vidé jusque-là et sans appel de sens, devient un mystère prenant toujours plus de consistance en vue de se rendre significatif » (ThI, 147, c'est nous qui soulignons).

Dire que la vérité intramondaine se découvre dans ce milieu intermédiaire, c'est annoncer que le lieu de cette vérité est dans la figure. La connaissance n'est plus une constitution de la vérité intramondaine par le travail de la raison du sujet connaissant, mais

elle est l'accueil dans tout ce qui constitue le sujet, un accueil conçu comme un service rendu à la figure pour faire apparaître la vérité qui est en elle. Nous assistons à une révolution de la révolution copernicienne de Kant. Cette révolution n'est pas une critique ou une abolition du rôle de la subjectivité dans la découverte de la vérité intramondaine, mais elle est une remise à la vraie place de ce rôle. La découverte de la vérité intramondaine n'est plus désormais l'affaire de la subjectivité seule; la synergie de l'objet et du sujet dans leur rencontre commune fait rayonner la vérité intramondaine. Si la vérité intramondaine se révèle comme mystère dans le mouvement du fond et de la surface à l'intérieur de la figure, le sujet ne saurait découvrir une vérité maîtrisable et connaissable une fois pour toutes en la mettant à découvert, à nu. La connaissance n'est pas de l'ordre du déjà connu mais de l'ordre d'un événement toujours en train d'arriver dans la nouveauté du surgissement toujours nouveau du mystère de la figure dans son expression. L'événementiel de la connaissance manifeste le drame de la vérité intramondaine : l'avènement de cette dernière ne se comprend plus dans sa venue pour être captée une fois pour toutes mais dans son ad-venue où cette vérité est recherchée incessamment à chaque fois trouvée. Or, vu le caractère mystérieux de la vérité intramondaine et eu égard au caractère événementiel de la connaissance, n'y a-t-il pas un risque de passer la vie à découvrir la vérité des mêmes objets, si bien qu'au moment où l'on arrête la recherche et tourne le dos à ces objets, l'on se sent coupable et accusé de trahison du mystère ? N'y a-t-il pas dans le quotidien de la vie un appel des urgences qui nous obligent à laisser bien des choses inachevées et, par conséquent, la réponse à cet appel urgent nous fait perdre des possibilités infinies ? Balthasar répond que « ce que la situation, en raison de sa limite [dans le temps et dans l'espace] et de son urgence, fait perdre en *extension* est compensé au centuple selon l'*intensité*, et en choisissant cette direction nous nous engageons en fait sur le chemin de la vie *éternelle* » (ThI, 210, c'est nous qui soulignons). Tout le problème réside dans la distinction entre le centre et la périphérie. En effet, nous sommes invités à laisser de côté toute vérité intramondaine que nous jugeons périphérique pour se consacrer à ce qui est central dans notre vie. De là, le progrès dans la connaissance de la vérité

intramondaine n'est pas linéaire dans l'extension du temps pour assouvir l'appétit du connaître, mais qualitatif en fonction de l'intensité de l'éternité pour trouver un sens à la vie dans l'incommensurabilité du vrai. C'est pourquoi « l'aspect d'infinité est conditionné beaucoup moins par l'appétit faustien toujours insatisfait que par l'ampleur et la richesse des choses elles-mêmes » (ThI, 211) dans leur signification pour la vie. Qu'en est-il du milieu intermédiaire ?

Ce milieu intermédiaire est l'entre-deux de la surface et du fond. Il ne se rapporte ni à l'un ni à l'autre seul. Il est le centre d'unité du mouvement double de l'expression qui laisse advenir le sens dans le monde. Il est le lieu du passage de ce sens. Comme entre-deux, ce milieu est présent dans la surface sensible du fait qu'il est présent au fond et il est présent dans le fond du fait qu'il est présent à la surface. Même si la surface disparaît dans le fond, il est là comme renvoi à ce fond. Même si le fond se retire, il est là comme renvoi à la surface. Quoiqu'il se passe, cet entre-deux est toujours présence. C'est pourquoi il n'est pas un centre d'unité statique, mais dans la mobilité de l'expression, il est toujours en mouvement. Quand la surface s'absente, l'entre-deux exhibe le « plus » de l'extériorisation et quand le fond se retire, il révèle le « plus » de l'intériorisation. Ainsi la vérité intramondaine se donne dans le mouvement double la surface et le fond sous le mode de mystère, « un mystère essentiellement mystère, que l'on ne pourrait jamais éclaircir petit à petit par des approches et des progrès successifs » (ThI, 150). Cet aspect de la vérité intramondaine découle de sa relation avec la beauté. Elle ne saurait être saisie que dans le contact immédiat avec le caractère sensible de la surface comme image du fond sur laquelle la merveille de l'être a imprimé sa bonté et son rayonnement. Les figures créées expriment ainsi, dans leurs vérités, aussi bien leur autonomie propre que leur jaillissement de la vérité divine, en révélant « quelque chose d'elles-mêmes, parce qu'elles sont créées dans celui qui exprime Dieu (dans le Fils comme 'expression' du Père dans la Trinité). » (ThII, 273)

Toute figure, en se donnant, est perçue par l'humain qui, grâce à son travail d'intelligence, forge des concepts pour dire la vérité de la figure. Cependant la vérité

intramondaine est tellement lumineuse dans son rayonnement, tellement transparente dans son expression qu'elle défie toute subsumption sous le concept. Non pas dans le sens qu'il faut abandonner la pensée conceptuelle. Au contraire, il faut la garder tout en précisant les limites du concept dans son appréhension de la vérité intramondaine. Car cette vérité est loin d'être un système organique de concepts immuables et nécessaires ou bien une identité sans distance de la conscience de l'humain et la merveille de l'être.

Le mouvement de la vérité intramondaine à l'intérieur de la figure a son correspondant dans le sujet, du fait que la figure se donne au sujet pour que ce dernier connaisse sa vérité. Tous les nuances très riches de l'apparition de la figure sont reçues par le sujet qui tente, par le travail d'abstraction de son intellection, de les dire en une conceptualité. Premièrement réceptive, la sensibilité ne saurait être le surgissement spontané de l'activité conceptuelle. En effet, si le fond ne s'extériorise et n'apparaît que dans l'image et que celle-ci est toujours en relation avec le fond, matrice de sa plénitude, le concept peut, pour sa part, être indépendant de l'image qui se donne à percevoir. Par l'abstraction comme mouvement qui va de l'extérieur, du monde des images, vers l'intérieur du sujet, le concept se montre pauvre et vide par rapport au mystère de la vérité intramondaine vivante. Ce mouvement doit être suivi par un autre mouvement appelé « *conversio ad phantasma* » partant de l'intérieur du sujet vers l'extérieur. Le concept est invité à se tourner constamment vers le monde des images pour qu'il « garde vérité et vie » (ThI, 159). Ce double mouvement dans le sujet, où la perception pénètre le concept universel et abstrait et où ce dernier s'oriente vers la perception concrète de l'image, donne à l'activité conceptuelle une ouverture digne de l'intelligence humaine en l'enrichissant continuellement par le contact avec le sensible, car « l'apparition participe foncièrement à la valeur de la sphère intime; elle a, pour le connaissant, le mérite tout à fait indispensable de servir d'accès à l'essence, disons même d'être révélation de l'essence » (ThI, 109). Ainsi au lieu d'écarter la surface parce qu'irréelle afin d'énoncer un concept sur le fond, au lieu d'écarter le fond parce qu'indéfinissable et constituer la vérité de la figure dans le système a priori des catégories du sujet, mieux vaut partir de la figure et y retourner dans un va-et-

vient incessant de disponibilité comme accueil de la figure dans la nouveauté de l'événement de la rencontre.

« La connaissance de la vérité [intramondaine] n'est possible que si premièrement le sujet, dans la liaison intime en lui de la sensibilité et de l'intellect, est capable de son côté de reproduire immédiatement comme dans un miroir le reflet de l'essence offert par l'apparition; et ce même reflet – autrement dit la permanence de tout le réceptif sensible dans un espace dépassant directement les sens, bref un sujet spirituel – permet de franchir la seconde étape qui est la suivante : de même que l'apparition s'esquive dans son mouvement vers l'essence pour laisser celle-ci apparaître comme telle, de même aussi la perception se résout dans le concept, pour donner à celui-ci la possibilité d'avoir une vue propre sur l'essence de l'étant [la figure]. » (ThI, 161-162)

Ainsi le concept, dans ce mouvement est appelé à aller au-delà de lui-même. Plus le concept est conscient de son impuissance à dire toute l'unicité de la figure, plus il cherche à se dépasser. Le vrai n'est pas le concept, mais le concept comme l'au-delà-du-concept. Cet au-delà-du-concept n'est pas un au-delà de l'universalité du concept, mais le singulier du concret à l'intérieur de l'universel abstrait. Le concept « fleur » est applicable à n'importe quelle fleur. Mais ce concept « fleur » ne nous dit rien sur une fleur concrète et singulière dont l'odeur envahit un champ qui s'étale devant nos yeux, dont la couleur rouge brille à chaque rayon du soleil, dont les pétales s'ouvrent et se referment quand elles sentent la brise s'approcher. Cette fleur « acquiert une dimension intérieure d'une valeur infinie et dont la qualité principale consiste à être incomparable, irremplaçable, à résister à toute réduction à la généralité d'un genre ou d'une espèce » (ThI, 198). A ce titre, nous pouvons parler du caractère personnel de l'être concret de cette fleur. Devant cette fleur, nous constatons combien le concept est imparfait et impuissant à traduire en un mot la vérité de cette fleur qui se dévoile comme merveille, la beauté de sa splendeur qui rayonne et nous étonne et la bonté de son don comme cadeau de la nature. Appliqué à cette fleur, si le concept « fleur » ne devenait pas un au-delà-du-concept, il raterait toute la richesse concrète et singulière de l'apparition de cette fleur. Ce que cette fleur accomplit dans son

ensemble, toutes les dimensions de sa profondeur et de sa largeur, seul le singulier peut le dire. Parce que la fleur est un fragment dans sa totalité, le concept universel qui recherche ce qui est identique dans des figures pour les ranger dans une espèce ne saurait saisir la différence de chaque apparition. L'au-delà-du-concept recherche cette différence du fragment dans l'apparition singulière non-déductible a priori de l'espèce. « L'universel n'est concrétisé que dans le singulier et, répétons-le, de telle manière que celui-ci représente toujours un excédent inexplicable par rapport à l'universel » (ThI, 164). L'au-delà-du-concept renvoie à cet excédent en refusant de se soumettre au monisme du concept et de la définition et, par conséquent, il révèle ce que Balthasar appelle « l'unité dans le vrai » (ThI, 165) entre l'universel et le singulier. Pour Balthasar, cette unité comme mystère impénétrable est saisissable dans un mouvement circulaire « qui part de l'universel vide, va vers le particulier pour, enrichi de sa plénitude, retourner à l'universel. Et vice versa : partant du particulier avec sa limite, il va vers l'universel et retourne au particulier avec toute l'ampleur qu'apporte l'universalité. » (ThI, 165). Ce mouvement circulaire nous montre l'unité dans le vrai comme une tension dramatique entre deux unités. D'abord, il y a l'unité dans l'universel, laquelle est l'identité-dans-la-différence (toutes les fleurs ont des caractéristiques communes définies par le concept « fleur », si bien que si l'on rencontre une figure avec des ailes et des pattes, l'on ne saurait dire que c'est une fleur), ensuite il y a l'unité du singulier, laquelle est la-différence-dans-l'identité (chaque fleur, quoiqu'elle montre ces caractéristiques communes, est différente de toute autre fleur dans sa singularité). Ces deux unités complémentaires donnent deux formes de vérité intramondaine : une forme anonyme et une forme personnelle. Ainsi « faire de la vérité [intramondaine] une chose d'utilisation si universelle qu'elle ne porterait plus le sceau de la personnalité, ce serait la destiner à devenir un lieu commun. En revanche, exalter l'aspect personnel au point d'en faire la mesure de l'universel, ce serait dégrader l'originalité en chimère » (ThI, 261). Garder la tension dans cette polarité est l'attitude à adopter pour dire l'excédent du mystère de la vérité intramondaine. Cette tension affirme, une fois de plus,

dans la non-identité entre le fond et la surface, l'urgence pour le concept de tendre vers l'au-delà-du-concept.

Dans cet au-delà-du-concept, une autre polarité existe, celle de la nécessité et de la factualité. Une fleur ne peut apparaître que dans la figure d'une fleur créée selon ses lois propres d'apparaître comme telle avec des nuances conformes à ces lois. Toute apparition se plie aux lois du nécessaire. Mais le nécessaire ne saurait imposer des lois incompatibles avec l'apparition factuelle, de telle sorte que la nécessité intramondaine demeure une nécessité de la factualité. Ainsi si la figure demeure dans un mouvement constant et trouve la consistance de son être concret dans la victoire de l'être sur le néant, la vérité intramondaine comme mesure de cette figure, « suit en tout point son mouvement; elle a dans la même proportion que lui la mutabilité et la consistance interne » (ThI, 262) que le concept ne peut dire que dans l'au-delà du concept.

Jusque-là, nous avons parlé de l'expression dans la figure créée et avons situé la vérité intramondaine comme l'entre-deux, sans oublier que cette vérité, en quittant le royaume de l'amour, son fondement, peut devenir dramatique et faire violence dans une destruction irréparable. Comment parler de la figure du Verbum Caro comme expression de la vérité divine dans le monde ? Ces analyses pourraient-êtr e appliquées purement et simplement sur cette figure dans le mouvement de sa surface et de son fond ?

2.2.2 Archétype et image

Nous avons vu dans la différence essentielle que l'essence est une idée conçue dans l'Archétype divin, le Fils. Notons que si, dans certains textes cités de Balthasar, nous remarquons une certaine équivalence entre l'essence et le fond, il n'en demeure pas moins vrai qu'ils ne sont pas identiques; l'essence renferme un plus et se rapporte à l'idée archétypique tandis que le fond est la profondeur de la figure dans le monde de la création. En parlant de la figure créée, nous avons constaté que le fond s'extériorise dans la surface ou l'image. Le rapport entre l'image comme fond extériorisé et l'Archétype est un rapport

dans la différence théologique d'une création libre de l'amour absolu. Que se passe-t-il quand l'Archétype lui-même devient une image de ce monde ? Pourrions-nous parler de ces deux différences de la même façon dans le mouvement d'expression de la figure du Verbum Caro qui se manifeste comme image archétypique ou comme archétype imagé ? Que devient le rapport dans cette figure entre le fond et la surface ?

Dans la figure du Verbum Caro, « Dieu s'exprime et se présente, l'Esprit libre et infini se crée un *corps d'expression* dans lequel il peut certes se révéler » (GCI, 386, c'est nous qui soulignons). Ce corps d'expression comme image archétypique n'est pas une image non-réelle à l'instar de l'image de toute figure créée où le fond s'exprime dans une différence avec elle, mais cette image archétypique devient elle-même une expression suradéquate de l'unité de l'Archétype avec l'essence divine. Cette image archétypique n'exprime pas le fond, l'essence divine, sous des aspects que déterminent les lois du nécessaire de l'apparition comme dans chaque figure créée, mais elle est expression libre donnée sans mesure, une seule fois, dans la chair de celui venant de Dieu.

Aussi cette image ne participe-t-elle pas à la lumière de l'être pour être expression du fond dans le monde de la création; cette figure de chair « est comme telle la pure lumière de l'amour divin qui se répand : *species* et *lumen* coïncident dans le Christ – comme amour personnel manifesté » (GCI, 198). Cette image est la lumière de l'être qui se manifeste dans une personne concrète indivisible. Et si cette image doit mourir comme toute image de ce monde, cette mort n'est pas une limite imposée à cette lumière de l'être, une limite qui supprime le corps d'expression, mais une mort comme expression puissante de l'amour divin qui se donne par amour pour la vie du monde. Comme expression de cet amour engagé dans le temps de la création, cette image demeurera pour l'éternité un corps de splendeur et de révélation dans l'amour selon une logique divine propre à Dieu s'engageant lui-même.

Dans la figure intramondaine, nous avons constaté, dans le second mouvement, le retour de la surface dans le fond pour que celui-ci s'exprime comme fond. Dans l'image

archétypique, le corps d'expression n'accomplit pas ce mouvement. Le fond, l'essence divine, est toujours présent dans le corps sous le mode de la kénose. Cette kénose n'est pas une aliénation de soi-même comme si le fond était compréhensible en lui-même, et que dans l'apparition il était devenu incompréhensible. Le corps d'expression est le mode de l'apparition du Dieu caché offert pour être compris dans son mystère. Le fond se vide de lui-même pour se montrer comme présence dans l'apparition de l'image et cette dernière, par sa présence dans le monde de la création comme une présence dans le monde de Dieu, est la révélation de ce fond tel qu'il est en lui-même. Non pas dans le sens que la corporéité de l'image s'identifie purement et simplement à l'essence divine trinitaire, mais en tant que cette corporéité devient le lieu par excellence de l'expressivité de la vie intratrinitaire comme événement éternel de l'amour. Ainsi l'image archétypique ne renvoie pas à l'essence divine comme le signe renvoie à une réalité qui se trouve au-dessus de lui ou derrière lui, mais elle est « la véritable monstration de ce qui est le plus intérieur dans l'essence même [...] c'est un rayonnement, une mise en évidence de la réalité essentielle » (ThII, 290). C'est la manifestation même comme corps d'expression de cette essence dans le monde de la création. Autrement ce corps ne saurait être un corps d'expression mais un instrument de l'expression. Dans cette image archétypique, la chair matérielle ne voile pas l'essence comme n'importe quelle image qui dissimule le fond pour inciter la recherche à aller au-delà. L'image archétypique en tant qu'archétype imagé est un corps d'expression où, en l'image, l'Archétype resplendit et apparaît. Cette image n'est pas une simple apparence, mais dans l'unité de l'humain et du divin de la figure du Verbum Caro, cette image devient l'apparition de l'identité divine comme identité dans la différence trinitaire sous le mode kénotique, de sorte que « l'humanité du Christ est l'expression de son assumption par le Logos qui `s'anéantit' dans cette humilité et, manifestant ainsi la gloire du Père, reçoit du Père lui-même le témoignage, la puissance, l'honneur et la gloire » (GCI, 275). Ce mode kénotique de l'apparition de la figure du Verbum Caro dans le monde de la création présente un mouvement d'un double abandon : d'abord l'abandon de la forme de Dieu qui trouve sa source dans l'abandon dans la vie intratrinitaire où chaque hypostase

s'abandonne en se donnant à l'autre dans l'amour pour recevoir l'autre éternellement nouveau, ensuite l'abandon de la volonté propre du Fils pour la recevoir du Père dans l'Esprit comme sens de sa mission. Ce double abandon se manifeste dans la forme de l'obéissance de la figure jusqu'à la mort.

Cette obéissance dans l'amour et dans la liberté nous invite à repenser le concept de puissance que nous avons rencontré dans notre analyse sur l'apparition de tout être créé. Est-il vrai que la puissance de la figure du Verbum Caro pourrait être en même temps donneuse de vie et destructrice de la vie ? Si l'amour se montre impuissant devant toute puissance destructrice de la vie, comment cet amour pourrait-il donner la vie autrement que par la mort ? En conséquence, ne serions-nous pas acculés à un dilemme éprouvé par tout humain devant l'imitation du Verbum Caro au cas où cette dernière conduirait à une mort violente ? Balthasar décrit ce dilemme comme suit : « prise au sérieux, cette imitation aboutirait à l'inhumanité. Et dans le cas où l'œuvre proprement dite est accomplie par un seul (l'unique qui est l'Homme-Dieu), l'imitation ne sera-t-elle pas en outre superflue et essentiellement déficiente » (GCN, 75) ? Expliquons-nous.

Toute la révélation de la figure du Verbum Caro accomplie dans l'amour manifeste un pouvoir comme toute apparition d'une figure. Mais ce pouvoir que Balthasar nomme « un pouvoir de grâce » (DI, 209) ne vient pas pour perturber l'ordre de la création ni pour remplacer ni pour anticiper le pouvoir des figures, du fait que « Dieu n'est pas un père qui fait les devoirs scolaires de ses fils » (DI, 208). Ce pouvoir de grâce respecte la création sans faire violence dans son apparition, car il est librement proposé à la liberté de cette création. C'est un pouvoir qui agit sans s'imposer et, par conséquent, il s'expose à tout refus comme à tout accueil. Or la rencontre des libertés dans le monde n'est pas toujours harmonique, elle est aussi dramatique. Le heurt peut causer des déchirures, des injustices, de la violence, du mal et de la mort. Le pouvoir de grâce n'est pas un agir de l'extérieur qui viole la liberté. Il n'est pas non plus une indifférence stoïque qui fuit l'engagement et la lutte contre le mal. Preuve en est Dieu s'est engagé dans l'histoire. Mais ce pouvoir possède

une logique propre d'action qui est la logique de l'amour incompatible avec toute logique de puissance dans sa manière d'agir. Cette logique de l'amour répand la vie en détruisant, par un acte d'amour suprême et un don de soi total, la puissance du mal en la traversant et l'assumant de l'intérieur. Elle « se relie à cet ordre perturbé du pouvoir de la création, dont [elle se] sert, [dans lequel elle s'] insère [elle-même], [qu'elle] subit tout en le dominant intérieurement » (DI, 209). La figure du Verbum Caro manifeste la puissance de l'amour dans le don de la vie comme impuissance de cet amour dans le refus d'utiliser la violence. Cette tension qui est le cœur du drame de l'amour révèle la logique de la puissance dans l'impuissance de tout amour qui veut demeurer libre et libérateur. Ainsi l'humain aveuglé par la puissance destructrice de son pouvoir peut, en vivant dans la puissance de l'impuissance de l'amour comme don de vie, se transformer de l'intérieur de lui-même, dans l'action de l'Esprit, par l'impuissance de cet amour, laquelle est la force de la liberté. Dieu se crée un corps d'expression pour que tout corps devienne l'expression de cette puissance de vie dans la puissance impuissante de l'amour du Verbum Caro. En effet, la toute-puissance de Dieu dans la création et dans la figure du Verbum Caro ne se donne pas en spectacle pour écraser la puissance de cette création, mais pour lui permettre la participation à la toute-puissance divine dans une « proportionnalité du pouvoir » (DI, 211) qui prend en compte la capacité de chaque figure selon les lois du nécessaire. La figure du Verbum Caro ne crée pas des surhommes ou des héros légendaires, mais elle ouvre l'humain à la pauvreté de sa finitude pour qu'il s'enrichisse davantage de l'événement de l'amour éternel. Et le dilemme de l'imitation ne constitue aucun problème : l'humain n'est pas invité à se dépasser pour devenir un homme-dieu à l'instar de la figure du Verbum Caro tant que l'Homme-Dieu s'est vidé de sa forme de Dieu dans son corps d'expression pour révéler le mystère de l'amour divin. Au contraire, il est invité à se vider de toute aspiration de richesse à devenir une forme de dieu pour que sa figure de l'humain reconnaisse la pauvreté de sa forme d'humain comme forme en attente d'être remplie par l'amour de la figure du Verbum Caro. Si « la toute-puissance absolue dans la pauvreté absolue jusqu'au don total de soi révèle l'essence de la pure 'relationalité' de la deuxième Personne divine »

(GCN, 139), la participation de l'humain à cette toute-puissance, dans la pauvreté de la finitude, comme réception de ce don révèle que le fond de chaque figure du monde est, à chaque moment de son apparition, en relation avec son Archétype. Ce qui est inimitable dans l'unicité de la figure du Verbum Caro devient l'horizon ouvert sur l'impossible de Dieu à l'intérieur de chaque possible de toute figure du monde. En s'ouvrant sur cet horizon, l'on met en branle l'aventure de l'imitation avec le possible humain; cette imitation n'est plus inhumaine. Et lorsque le Verbum Caro achève sa mission dans le retour à son Père, il donne à tout croyant, dans le temps de l'Esprit, d'être une image vivante actualisée dans sa participation à la puissance de l'impuissance de l'amour; son imitation n'est plus déficiente. Toute imitation est une con-figuration : une participation à la figure du Verbum Caro pour que l'imitant devienne une « figure dans laquelle l'extérieur exprime et reflète, d'une manière digne de foi pour le monde, un intérieur, et celui-ci, étant prouvé et justifié dans sa vérité, est rendu digne d'amour dans sa beauté rayonnante, par la manifestation extérieure » (GCI, 24).

Si la vérité intramondaine est l'entre-deux de la surface et du fond dans chaque figure de la création, la vérité divine que révèle la figure du Verbum Caro n'est pas l'entre-deux de son humanité et de sa divinité. En cette figure, il n'y a pas deux sphères : une divine et une autre humaine où chaque sphère joue un rôle bien précis dans l'expression. Tout ce que cette figure dit et fait, c'est l'humain qui accomplit sa mission divinement dans le fait même que le divin l'accomplit humainement. En elle, l'humain et le divin coïncident parfaitement. Le Verbum Caro est *la* vérité divine qui se donne dans ce corps d'expression, dont la mission consiste à témoigner de l'amour divin et rédempteur. Le Verbum Caro est l'image vraie de Dieu, car il est l'Archétype de la Trinité dans l'histoire et il est l'Archétype vrai de Dieu, car son image révèle pleinement la Trinité. Devant l'humain, son image est la vérité divine dans la chair car devant Dieu, il est l'Archétype dans l'Esprit. Entendu, vu et touché par Dieu, l'humain peut, dans la foi, entendre, voir et toucher Dieu. Ainsi « tout ce qui doit être manifesté doit, en dépit de toutes les impossibilités apparentes, être présent dans cette `chair`, dans cette existence finie et périssable » (GCN, 125), parce

que celui qui se manifeste est celui qui est éternellement présent au Père dans l'Esprit. Tout en étant ce qu'il exprime, son identité de Fils, il demeure différent de celui qu'il exprime, le Père avec qui il est un. Comme il est la vérité du Père dans l'Esprit éternellement, il rend présent corporellement cette vérité dans le temps de la création. La vérité divine ne se cherche plus derrière son action et sa parole comme s'il la montrait pour tourner notre regard vers elle, mais dans sa vérité de chair, la vérité divine devient présence qui sauve et, par conséquent, notre « voir » dans la lumière de cette image archétypique visible commence à voir l'invisible.

Si la figure du Verbum Caro est l'image vraie de Dieu parce qu'il est l'Archétype, comment comprendre l'humain créé à l'image et la ressemblance de Dieu ? Balthasar dans un excursus sur ce thème (cf. TdII.I, 275-290) énumère cinq facteurs de tension dans la compréhension de ces deux termes.

Le premier consiste dans le fait que la place importante de cette formule dans le livre de la Genèse a très peu influencé le premier testament. Le second testament la mentionne en la rattachant « à la notion d'image renouvelée dans la personne du Christ » (TdII.I, 276). Le deuxième résulte de la fonction de cette image que l'on définit comme une caractéristique de l'homme le plaçant au-dessus de l'animal et dans une relation de proximité spéciale en face de son créateur, car il est en sa totalité, corps et âme. D'où sa « mystérieuse noblesse » (TdII.I, 278). Ce caractère d'image étant inamissible, même après la chute, l'*analogia entis* ne saurait être rejetée pour dire sa ressemblance dans la dissemblance. Ce qui fait « qu'une connaissance humble de soi comme image de Dieu renvoie l'homme à la reconnaissance de sa dette envers Dieu son modèle » (TdII.I, 279). Le troisième découle de savoir en quoi consiste cette similitude qui distingue l'humain des autres être créés. Certes c'est la catégorie d'« esprit » mais aussi la corporéité du fait que le Fils s'est incarné et ressuscité dans sa chair. Le quatrième se retrouve dans le fait de distinguer deux moments dans l'image ; cette distinction « traduit, en gros, la différence entre l'aspect ontique et l'aspect éthique de l'image » (TdII.I, 282). Le cinquième facteur se

résume comme suit : l'humain est créé à l'image de Dieu, et comme le Verbum Caro est seul l'image de Dieu invisible, cet humain doit, par la force de l'Esprit, mener une vie dans la ressemblance à cette image, le Verbum Caro. Ainsi l'image de Dieu en l'humain se définit comme « liberté finie – liberté qui, du reste, n'est concevable que dans une nature intellectuelle – [...] [qui] s'exerce activement comme telle, c'est-à-dire qu'elle se décide, soit pour Dieu réalisant ainsi la ressemblance inscrite en elle, soit contre Dieu en s'éloignant de lui et en perdant alors cette ressemblance » (TdII.I, 284). Dans ces cinq facteurs de tension, Balthasar ne comprend l'image et la ressemblance de l'humain que dans le mouvement d'amour et de don de la liberté infinie :

« la liberté infinie engendre à partir d'elle-même et à l'intérieur d'elle-même une image, le Fils éternel, et fonde en celui-ci les images des créatures finies. Ainsi l'assimilation de la liberté finie à la liberté infinie repose sur un modèle originel infini; mais en toute hypothèse c'est une image (et de plus une image qui s'incarne dans la chair) qui est son terme idéal[...] l'une ou l'autre, l'image éternelle et l'image créée sont [...] *expressio* de l'abîme générateur et créateur de Dieu » (TdII.I, 287).

Image définitivement érigée par Dieu lui-même, la figure du Verbum Caro est l'achèvement et la restauration de l'humain comme image de Dieu. Avant de passer au rapport de visible et de l'invisible dans la lumière de la figure, comment répondre à une question qui a suscité de longs débats dans l'histoire : « a-t-on le droit de copier dans des œuvres humaines cette image incomparable, ou même est-ce tout simplement possible ? » (ThII, 290-291) Comment analyser le rapport de l'archétype imagé venant de Dieu avec toute image dessinée venant de l'humain de cette image vraie de Dieu ?

2.2.3 Icône-référence et icône-indication

Rappelons que ce débat sur la transcription de l'image archétypique dans sa venue dans la chair en une image peinte, fruit d'un travail artistique, n'est pas un débat situé au niveau de l'esthétique, quoique l'image traduite soit une œuvre d'art, mais plutôt au niveau de la théologie et surtout de la christologie. L'art en tant qu'art n'est pas mis en cause, mais

la possibilité de l'art comme travail de l'humain de traduire sur une surface la figure du Verbum Caro qui est l'auto-expression de la vérité divine dans la réalité de la chair. Si le « voir » de la figure du Verbum Caro est un « voir » dans la foi, comment justifier une image figurée dessinée par un humain qui parfois ne croit pas en cette figure ? Ne réduisons-nous pas ainsi la logique de l'esthétique théologique aux règles de la beauté artistique ?

Partir de la vérité de l'œuvre d'art dans le but de justifier la vérité de l'image dessinée est une manière déplacée qui contourne le débat sans le confronter, car répétons-le, le cœur du débat est christologique non esthétique. En revanche, insister sur la nécessité des symboles religieux pour l'humain, cet être sensible, ne résout pas non plus le problème, lequel ne relève pas des besoins de l'anthropologie. Cette nécessité court le danger de réduire la figure du Verbum Caro à un symbole religieux et de voir la sensibilité de la chair du Logos comme un moyen qui répond aux besoins de l'humain dans sa connaissance de la vérité divine. De plus, dire que celui qui méprise l'image dessinée manifeste ainsi son mépris pour ce qui est représenté, c'est oublier que la représentation imagée, laquelle est toujours une réalité qui relève de l'esthétique, ne saurait s'identifier purement et simplement à la réalité historique de la figure et, par conséquent, l'on ne saurait mettre au même rang l'action de ceux qui, par mépris, ont mis à mort la figure du Verbum Caro et l'action de ceux qui méprisent un tableau. Même si, à l'intérieur des images dessinées, l'on pose une distinction et une hiérarchie entre l'image et l'icône du fait que cette dernière a été peinte après une longue période de jeûne et de prière et dans un acte de foi, cela ne justifie pas la vénération et le culte de l'icône, quoique différents de l'adoration de Dieu. Car, dans ce cas, l'humain se vénère lui-même dans le fruit de son activité. Parfois l'on a créé « des légendes rapportant le cas d'icônes 'non faites de main d'homme', mais tombées du ciel ou données par le Christ » (ThII, 293). Or cela ne met-il pas en danger l'unicité de la figure du Verbum Caro comme la seule figure venant du ciel au monde, qui actualise l'événement de l'amour éternel ? En plus, élever une image à un rang au-dessus de l'humain parce que tombée du ciel pour que cet humain la vénère ne rabaisse-t-il pas l'humain à un degré

inférieur, lui qui est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ? Toutes ces interrogations ne sont qu'un signal avertisseur qui consiste à « ne pas laisser l'image que Dieu a fait apparaître de lui-même dans le monde, et qui est son Fils unique, se prolonger en quelque sorte directement dans d'autres images qui, malgré leur caractère religieux, relèvent tout de même du domaine esthétique » (GCI, 34). Il faut être toujours vigilant à ce que « le beau transcendantal de la révélation ne soit pas réduit au beau profane et naturel » (GCI, 35) de peur que le « voir » ne se fixe sur ce côté ravissant et oublie la dramatique de l'action de la liberté dans l'histoire. Comment faire, à l'intérieur de cette vigilance, pour comprendre théologiquement l'image peinte de l'image archétypique ?

Balthasar écrit : « pour être théologique, l'image doit décidément être *référence* et *indication du sens* » (ThII, 296, c'est nous qui soulignons). Esthétiquement parlant, cela est vrai pour toute image. Mais pour Balthasar, cette image peinte est aussi théologique, donc sa référence et son indication de sens relèvent de la perception de la figure du Verbum Caro. Dans ce sous-chapitre nous utilisons le mot icône pour désigner l'image dans sa dimension théologique. Les deux caractéristiques de l'icône exhibent toujours une tension entre le passé auquel toute icône se réfère et le futur vers lequel elle indique le sens dans le présent de sa représentativité. Cette tension découle du fait que l'idée de l'icône vient au peintre toujours d'ailleurs. Ce dernier ne saurait créer, à partir de son imagination, l'idée de l'icône sous peine que cette dernière perde sa référence théologique, l'événement de la figure du Verbum Caro, et rate l'indication du sens, l'horizon ouvert par cet événement. Cependant, cela ne rabaisse pas le travail artistique et créatif du peintre dans le choix des couleurs, la perspective, la lumière, les ombres, l'harmonie... Mais tout ce travail montre sa puissance en se mettant au service de l'idée qui se fonde dans l'événement du Verbum Caro en qui le peintre croit et qui traduit sa foi moyennant cette création artistique.

L'icône est référence. Elle l'est dans sa totalité. En se référant à un événement *du* passé, elle ne le présente pas comme événement du *passé*. Dans son apparition, l'icône tente d'actualiser cet événement en s'y référant, non pas dans le sens de le faire advenir

dans le présent, mais de le manifester comme présent dans son absence. Elle ne se réfère pas à un mort ou à un passé révolu comme un simple renvoi, mais elle évoque sa vie car il est le ressuscité d'entre les morts. Dans sa réalité sensible, l'icône est une trace de son passage dans la chair. Une trace qui se donne au regard pour que ce regard voie, dans la visibilité de l'icône, la présence de l'invisible qui se fait visible dans son absence. Après la résurrection, toute visibilité du Verbum Caro se montre comme une absence de l'invisible et toute invisibilité s'expérimente comme le jaillissement visible de l'invisible. Les disciples d'Emmaüs n'ont-ils pas vécu cette expérience ? En effet, dans la visibilité du ressuscité, ils ne l'ont pas reconnu. Dans son invisibilité, ils ont expérimenté sa présence. La référence de l'icône à l'événement du Verbum Caro lui confère une puissance anamnésique rendant visible, dans la mémoire de celui qui voit, l'invisible dans son absence présente. Ainsi l'icône est une trace visible qui réveille, dans la mémoire, l'invisible dont l'absence l'a fait sommeiller. Ce réveil n'est pas un simple souvenir d'un passé. Il n'est pas non plus une transposition dans le temps vers l'arrière. Devant l'icône, l'on ne quitte pas le présent pour se blottir dans des événements du passé comme dans une fuite de la réalité présente. Mais, le passé à laquelle se réfère l'icône fait surgir le présent toujours nouveau dans l'événement de la rencontre de la mémoire avec l'amour qui surgit éternellement. L'icône nous introduit dans l'événement en tant qu'elle est anamnèse d'un événement qui est toujours en train d'arriver et de nous surprendre.

L'icône est référence. En se référant à l'événement du Verbum Caro, elle ne saurait le représenter dans sa totalité. Elle le fait fragmentairement. Chaque icône représente une scène ou un visage. Par contre, dans sa visibilité, elle ne montre pas l'événement comme un fragment statique où le temps s'immobilise sur l'instant de l'action, mais comme le tout est fragment, l'icône manifeste l'intensité de la totalité dans le fragment, pour permettre à chaque « voir » de la rendre mobile dans l'extension de son temps. Elle ne montre pas les visages et les scènes figés dans sa surface comme s'ils étaient en dehors du temps, mais elle les présente au regard pour que celui-ci les ancre dans le temps de sa vie. Leur mobilité comme signe de vie ne retrouve son sens que dans la mobilité du temps de celui qui voit

pour faire surgir en lui, à chaque rencontre, un nouveau sens de la vie. L'icône ne vit que dans la vie de celui qui voit. En effet, par sa référence à la vie qu'elle représente, l'icône remet celui qui voit au cœur de la vie à laquelle se réfère.

Ainsi l'icône « n'est pas seulement une sorte de traduction mettant la Bible à la portée des simples; c'est une proximité de la Parole [le Fils] pour quiconque se trouve incapable d'échapper à la force du Verbe dont l'image est peinte ou ciselée sur le mur, et à la puissance de son langage dans la chair » (ThII, 296). L'icône parle en venant à la Parole et en laissant venir, dans sa représentativité, la Parole à celui qui voit pour que ce dernier puisse écouter la référence qu'elle représente. Cependant c'est une parole dans le silence où elle se retire pour laisser advenir la Parole dans celui qui voit dans le silence. Ce silence n'est pas à concevoir comme une limitation de la parole mais comme un lieu de surgissement d'une vraie parole jaillissant de l'événement de la Parole à laquelle l'icône se réfère, car « la parole et l'image [l'icône] s'éclairent mutuellement » (ThII, 296). Sans les paroles d'une scène ou d'un visage, le silence de l'icône devient sa suppression et sa disparition, bref l'absurdité de son non-sens. Sans ces paroles, le « voir » de celui qui regarde devient un aveuglement qui ne voit qu'une surface plane colorée. Répétons-le, nous ne sommes pas dans l'esthétique seulement mais aussi dans le théologique.

L'icône est une indication de sens. Pour Balthasar, le sens, pour l'icône, est la direction du regard. L'icône perd sa raison d'être si le regard de spectateur se fixe sur elle et s'y installe. C'est pourquoi elle doit lui indiquer le sens de son regard. Comme la référence ouvre, dans le monde, l'horizon de l'amour divin, l'indication du sens invite celui qui regarde à se tourner vers cet horizon. Si la référence de l'icône évoque le passé dans le présent, ce n'est que pour montrer l'horizon d'avenir ouvert par l'impossible de l'événement de la figure du Verbum Caro. Dans l'apparition de l'icône, le passé et l'avenir sont unis en tant que référence et indication du sens. Non pas dans le sens que la distance entre l'icône et l'Archétype soit abolie par son unité, mais que, dans cette distance, le regard de celui qui voit peut embrasser en même temps le passé de la référence et l'avenir

de l'indication. En gardant cette polarité en mouvement, le regard de celui qui voit ne court plus le danger de « ne s'arrêter qu'à la beauté artistique » (ThII, 296-297). Cette polarité empêche l'icône de devenir uniquement un « arrêt » pour la contemplation, mais également un passage vers l'action. Son côté esthétique ne vaut que dans sa dramatique.

La vérité intramondaine de l'icône, en tant qu'œuvre artistique, est l'entre-deux de la surface et du fond. Mais sa vérité « théologique » est l'entre-deux de sa référence à l'événement qu'elle représente et de son indication de sens vers l'horizon ouvert par cet événement. Ce dédoublement de la vérité ne constitue pas un dualisme, mais une polarité toujours en mouvement. Ce dernier ne se joue pas en dehors de l'icône, dans un espace qui lui est étranger, mais en elle, dans son espace le plus intime. Regardée uniquement comme œuvre d'art, l'icône perd sa référence et son indication de sens et, par conséquent, elle ne signifie rien. Regardée uniquement comme œuvre théologique, l'icône se sent lésée, car le moment de son apparition lui a été enlevé, ce qui arrêtera la nouveauté de sa rencontre dans sa manifestation même. Les deux vérités n'ont pas à se supprimer l'une l'autre dans un mouvement dialectique, mais à se compléter mutuellement dans une harmonie qui permet à l'icône d'apparaître à chaque fois nouvelle en tant que référence à l'événement qu'elle représente et en tant qu'indication de sens du regard de celui qui prie.

L'icône est référence à l'événement de l'amour divin et indication de sens vers cet événement dans l'harmonie de ses deux vérités qui sont essentiellement mystère. Ainsi l'icône est mystère car elle se meut dans le mystère de celui qui introduit dans le mystère de la vie intratrinitaire. C'est pourquoi elle est une invitation à la prière. Dans son silence qui laisse venir la Parole, le silence de celui qui voit se transforme en une parole de prière. Nous ne la prions pas, nous ne prions pas non plus devant elle, mais en la regardant, nous nous jetons dans l'événement de l'amour. Notre prière est la réponse à l'interpellation de cet amour. En l'icône, nous nous voyons vus par le regard d'amour du Verbum Caro, nous baissions les yeux pour permettre à la prière de surgir d'un cœur touché par cet amour qui donne la parole en se donnant comme Parole de vie. Si celui qui regarde s'arrête un instant

pour voir dans la *foi*, ce n'est que pour apprendre à baisser les yeux dans une prière d'*espérance* qui le remet de nouveau dans la marche de l'engagement d'*amour* pour le monde et pour les humains devant Dieu. Dans cette triade : foi, espérance et amour, l'icône, où l'invisible se donne dans le visible, suscite une nouvelle intelligence du mystère de toutes les figures que la figure unique du Verbum Caro a rassemblées et réconciliées.

2.3 Visible et invisible

Dans l'apparition de chaque figure créée, une profondeur invisible s'exprime sur une surface visible (cf. ThI, 148). Ce mouvement de l'expression dans la visibilité a lieu grâce à la lumière. Cette lumière ne tombe pas sur la figure de l'extérieur, mais elle rayonne de sa profondeur, du fait que cette dernière baigne dans la lumière de l'être. La lumière rayonnante de l'intérieur de la figure manifeste la splendeur de sa beauté, si bien que si l'on désapprend « la langue même de la lumière » (GCI, 17), la surface de la figure demeure « pour elle-même tout à fait ténébreuse et inintelligible » (GCI, 17). Ainsi si l'on n'est pas en mesure de discerner le beau, la figure n'apparaît plus dans son mystère toujours nouveau. En l'absence de la lumière, toutes les figures créées se ressemblent dans leur non-apparaître, dans leur non-visibilité. Avec la langue de la lumière, ces figures apparaissent dans la visibilité de leurs différences comme des figures belles. La visibilité dans l'apparition n'est pas le contraire de l'invisibilité mais de la non-visibilité comme absence de la lumière. Dans chaque figure, la lumière manifeste la visibilité comme visibilité de l'invisible. *In-visible* signifie une visibilité qui passe dans la lumière pour devenir visible tout en restant *in-visible*. Cela ne nous conduit pas à un jeu de cache-cache dans la figure comme si l'invisible laisse exposer un fragment de lui à la lumière pour le rendre visible et garde le reste en dehors de la lumière pour une autre exposition, laquelle quand elle aura lieu, l'invisible retire le fragment visible pour permettre à un autre fragment de se manifester dans la lumière. Dans ce jeu où les fragments sont visibles à tour de rôle la totalité de la figure sera supprimée. Car, dans ce cas, ce n'est pas la totalité de la figure qui apparaît, mais un fragment et, par conséquent, la figure ne sera jamais intelligible, à moins

que l'on additionne les apparitions des fragments pour faire de la connaissance leur somme quantitative. Ainsi l'on comprend pourquoi Balthasar a choisi Goethe de *la métamorphose des plantes*. Ce dernier refuse la dissection de la totalité de la figure en ses fragments dans le but d'étudier chaque fragment en dehors de la totalité comme étant un fragment visible pour en conclure que la vérité de la totalité est la somme de la vérité de chaque fragment. Ce qui ruine le principe vital d'où sourd l'unité de la figure en tant que totalité et supprime, par ce fait, la lumière et la beauté. Goethe ne s'insurge pas contre la science comme science mais contre une certaine méthode scientifique qui ne respecte pas, dans ses procédures, la totalité de la figure, son unicité et son indissolubilité. Ainsi

« pour comprendre `exactement` la chose [la figure créée] telle qu'elle est, on ne peut faire l'économie d'un regard jeté sur le tout, sur l'ensemble. Donc du regard philosophique et artistique; C'est seulement dans cette intégration que la science dite exacte peut s'approcher de l'exactitude. Exacte, elle ne peut d'ailleurs l'être entièrement, parce qu'aucun phénomène originel n'est explicable en tant que tel » (GCM, 136).

Les lois scientifiques ont toujours un caractère provisoire et sont toujours des hypothèses qui peuvent être dépassées par une hypothèse ultérieure capable, à l'expérience, d'atteindre un niveau plus profond ou de couvrir un champ plus large de la réalité. Ériger ces lois en absolu est une réduction irrationnelle de la réalité. Cette réalité « demeurera toujours plus riche que ce qu'en découvrira la science » (ThI, 90). Sans nier le progrès scientifique, Balthasar tente de montrer la limite de sa validité. Il ne méconnaît pas les bienfaits de la science mais il n'oublie pas non plus les conséquences néfastes de ses pratiques sur la nature. Ce qu'il prône c'est le respect dû à la figure et à son mystère et, par ce fait, l'obéissance à la volonté du Créateur, autre nom de sa bonté et de son amour. Le refus de ce respect n'est que le refus du don de l'être analogue au don intratrinitaire.

Pour Balthasar, dans chaque figure, c'est l'intégralité de l'invisible qu'exprime le visible à travers l'harmonie des fragments et la proportion de la présence de chaque fragment par rapport à la totalité afin de rayonner la splendeur de la figure. D'où

l'impossibilité de traiter chaque fragment d'une figure en dépit de sa relation avec les autres fragments et en dehors de la totalité de la figure à laquelle il participe selon une proportion déterminée.

Cependant, tant que tout l'invisible s'exprime dans le visible, pourquoi continuons-nous à parler d'invisible et non pas uniquement de visible dans l'apparition de la figure créée ? Pour l'unique raison que cet invisible est essentiellement mystère. Il a beau s'exprimer dans le visible, il demeure invisible en se voilant. Le visible n'est pas, dans ce cas, le voile de l'invisible pour que ce dernier préserve son mystère. Il n'est pas ce qui cache l'invisible à tout « voir », mais il est la monstration de l'invisible en qui ce dernier se cache pour dire sa non-identité d'avec lui dans son unité avec lui. Le visible est « visible comme surabondance invisible, dévoilée comme ce qui demeure caché, connue comme étant le mystère incontournable de l'être » (ThI, 92). Ce qui confère au visible son caractère mystérieux dans sa participation au mystère de l'invisible. Si l'invisible se voile dans le visible comme mystère, le visible, pour sa part, se montre comme mystère de l'invisible. Dans l'apparition de la figure créée, le mouvement du dévoilement et celui du voilement vont de pair pour montrer la figure comme mystère lumineux. Ainsi

« la figure visible ne `renvoie´ pas seulement à une profondeur mystérieuse, invisible, elle est sa manifestation, elle la révèle, tout en la cachant et la voilant. Qu'elle soit une figure naturelle ou une figure esthétique, elle a un dehors qui apparaît et une profondeur intérieure, mais qui ne sont pas séparables dans la figure. Le contenu ne se trouve pas derrière la figure, mais en elle. Si quelqu'un ne peut voir et déchiffrer la figure, le contenu lui échappe par là même. Si la figure ne s'illumine pas pour lui, le contenu aussi ne devient lumineux à ses yeux » (GCI, 127).

Le « voir » de la figure est en rapport immédiat avec la lumière. Ce n'est pas la lumière de l'humain, de sa raison ou de son esprit qui permet le déchiffrement de la figure, mais c'est la lumière de la figure elle-même qui la rend intelligible au « voir » de l'humain. Ainsi s'accomplit un renversement dans le « voir » : « ce n'est pas moi qui tire, pour moi,

mes conséquences de ce que j'ai vu, c'est ce que j'ai vu (pourvu que ç'ait été vraiment vu dans sa réalité) qui tire en moi ses conséquences. » (GCI, 410)

L'on a parfois tendance à affirmer la visibilité de la figure en projetant sur elle une lumière venant d'en-haut ou de dehors et à parler de l'invisibilité de la figure en l'expulsant dans l'ombre de cette lumière, comme si, pour comprendre une figure, l'on est obligé d'avoir recours à un jeu d'ombre et de lumière extérieur à cette figure. Or dans la figure il n'y a que la lumière de l'invisible qui rayonne dans le visible. Elle se montre en s'illuminant de l'intérieur, c'est son côté visible et elle se voile dans sa lumière intérieure, c'est son côté invisible. La figure est belle dans le mouvement de la lumière : elle est visible parce que la lumière de l'invisible sort à la surface pour que l'invisible s'exprime, elle est invisible parce que la surface illuminée par la lumière de l'invisible se retourne dans la lumière intérieure. Sans la connaissance esthétique de la figure, la raison théorique ne saurait se déployer complètement. En effet, sans le beau, la connaissance de la vérité intramondaine reste formaliste : « il ne s'agit en elle que de déterminer des faits et des lois exactes, les dernières lois de l'être ou de la pensée pouvant être des catégories ou des idées » (GCI, 128). Tout sera maîtrisable, le mystère sera bafoué. Quel monde ennuyeux et quelle création plate lorsque tout le mystère de la vie et de l'existence se résout dans une application des formules mathématiques et des lois physiques !

L'on est souvent enclin à penser l'invisibilité dans la figure créée en un sens théologique non ontologique, c'est-à-dire que l'invisible de la figure est l'invisible de Dieu le créateur non l'invisible du fond qui s'extériorise. L'invisible, dans ce cas, n'est plus situé à l'intérieur de la figure mais en dehors d'elle et la lumière de la figure n'est qu'une lumière qui lui tombe d'en-haut. Si le visible créé par Dieu n'est plus une extériorisation de l'invisible de la figure elle-même, c'est le panthéisme tout court. A ce titre, le visible, dans l'apparition de chaque figure, se transmue en un signe qui renvoie à Dieu et qui peut mener à lui. Un signe tellement transparent « en direction de cette lumière que, dans le signe, n'intéresse plus que le signifié » (GCI, 126) qui est Dieu. Ainsi le visible de toute figure

créée devient un indice qui renvoie à un invisible situé derrière la figure non en elle et qui exige d'être cru. La figure n'est plus une extériorisation d'un invisible dans le visible, sinon la « foi » serait supprimée. Elle sera plutôt une figure ressemblant à un panneau de signalisation où le visible indique un invisible étranger à sa nature. La figure perd ainsi son unité et sa totalité. Car, en elle, entre l'invisible et le visible aucune relation n'existe excepté celle du renvoi à un extérieur. Le visible devient une simple apparence qui aurait pu exister autrement et manque son caractère mystérieux. Et s'il le garde, c'est plus son mystère mais c'est le mystère de l'invisible de Dieu à qui il renvoie. Un mystère qui lui est extérieur. Qu'est-ce qui empêche alors de détruire toutes les figures et n'en laisser qu'une, tant que le but de la figure est de renvoyer à Dieu et tant qu'une seule pourrait accomplir cette mission ?

Cependant, si l'invisible dans la figure créée n'est plus sa profondeur propre, si le visible de cette figure n'est plus l'expression de cet invisible, où chercher la vérité de cette figure en l'absence d'un entre-deux ? Si on la cherche dans l'entre-deux du visible de la figure et de l'invisible de Dieu auquel cette figure renvoie, on est acculé à un dilemme : ou bien cette vérité s'identifierait à la vérité divine et, par conséquent, deviendrait source et fondement d'elle-même ou bien elle supprimerait la différence théologique de la création et, par conséquent, ne sera plus intramondaine.

Il est indéniable que la création porte la marque de son créateur, et que la gloire du créateur se manifeste en elle. De là, c'est la totalité de la figure créée comme invisible dans le visible, qui révèle, selon son mode d'existence, sa relation avec l'Archétype invisible et, par conséquent, la vérité intramondaine ne se comprend qu'à l'intérieur de ce mouvement de relationalité, certainement pas au détriment de son intramondanéité et de son autonomie propre comme vérité créée.

Comme le rapport entre l'invisible et le visible trouve sa signification à l'intérieur de la beauté de la figure belle comme jaillissement de la lumière, il ne se comprend pas en dehors de la bonté. L'invisible se montre visible dans la donation de son mystère lumineux.

Il se montre en se donnant. Le visible ne s'accueille ainsi que comme un don de lumière dans la lumière de l'invisible qui se livre, non par souci d'être vu, mais par sa loi interne et propre qui est la loi du créateur dans sa liberté et dans son amour. L'invisible ne saurait ne pas se donner dans le visible car son créateur veut qu'il se donne. Là également, sans la connaissance esthétique de la figure belle, la raison pratique ne se déploie pas complètement. Car, sans la beauté de l'expression de l'invisible illuminé dans le visible lumineux, cette raison demeure utilitaire aussi bien qu'hédoniste. Elle ne cherche que la satisfaction d'un besoin et l'assouvissement d'un désir. Aussi utilise-t-elle le visible jusqu'à l'usure pour en tirer profit au maximum.

Or, dans sa donation, quoique nécessaire, toute figure créée exprime la liberté de son créateur invisible. Elle renvoie dans son invisible visible à l'invisible de Dieu. Ainsi elle devient signe de la présence de Dieu invisible dans le monde. Il est vrai que ce terme invisible ne s'applique pas de la même façon au fond de la figure créé et à Dieu. L'invisible de la figure n'existe qu'en tension polaire avec son visible selon les lois du nécessaire créé tandis que l'invisible de Dieu est son mode d'existence selon la logique de l'amour libre et créateur. D'où le risque que court la philosophie quand elle pense que le fait de déchiffrer le mystère de l'être dans l'invisible de la figure, à l'aide du travail de la raison théorique comme l'au-delà-du-concept, lui permettra de déduire et de saisir l'autorévélation de l'invisible de Dieu dans la figure du Verbum Caro considérée comme figure parmi toutes les figures du monde de la création. Toute tendance à relativiser ce qu'a d'unique la visibilité de la figure du Verbum Caro « positive et historique, temporelle et spatiale » (GCI, 123) dans sa révélation de l'invisible de Dieu viole la liberté absolue de Dieu et, par conséquent, ne saurait accueillir l'invisible de la figure créée comme don de l'invisible de Dieu.

« Cependant la révélation que Dieu, qui est l'être absolument, fait de lui-même, ne peut être que la réponse parfaite aussi à toute la question philosophique et mythologique de l'homme. C'est un enseignement qui est donné dans la parole révélatrice de Dieu (parole qui devient histoire et chair). Il doit par conséquent être

écouté dans l'être fini, et pourtant il n'en est pas moins parole au sujet de Dieu, enseignement sur l'être même et ainsi en même temps philosophie [...] cet enseignement amène à sa fin le savoir philosophique avec tout son dynamisme interne » (GCI, 122).

En ce qui concerne la figure du Verbum Caro, cette figure est placée devant le regard de l'humain parce qu'elle est de toute éternité devant le regard de Dieu. Dans sa visibilité, elle révèle l'invisible de Dieu, « tout en laissant intacte l'invisibilité du Père. » (ThII, 70). Elle est cet invisible qui apparaît dans le visible de la chair. Elle ne peut être déchiffrée comme figure du Verbum Caro « que si ce qui apparaît en elle est – doit-on dire vue et crue ? – comme le surgissement d'une profondeur personnelle (trinitaire) et divine » (GCI, 129). Dans la figure créée, l'invisible est la profondeur de vie lumineuse dans la nature créée. Dans la figure du Verbum Caro, l'invisible est la profondeur divine de l'essence de Dieu qui transcende toute nature créée.

L'invisible de la figure créée, dans son expression dans le visible, ne se donne pas en un acte de liberté de la même manière que la donation de l'invisible de Dieu dans la figure du Verbum Caro. En revanche, il ne saurait être libre de ne pas apparaître. Il apparaît parce que la liberté de son créateur le veut. Dans son apparition, il est soumis aux lois du nécessaire. Tandis que l'invisible de Dieu dans son autorévélation dans le visible de la chair du Verbum Caro apparaît comme liberté, libre de ne pas apparaître. La figure du Verbum Caro se donne et se révèle dans la liberté même. L'invisible de Dieu n'a pas été contraint par aucune loi de se révéler dans le visible de la figure du Verbum Caro, mais par son libre amour, a voulu s'unir « pour toujours et indissolublement avec la créature dans l'union hypostatique, pour apparaître et se présenter en elle » (GCI, 129). C'est cette absence de la liberté personnelle de l'invisible de la figure créée dans l'apparition qui fait que, quand cette figure meurt, on la jette et on l'oublie. Qui a assisté un jour aux funérailles d'une rose morte ? Qui a gardé, chez lui, au salon de sa résidence, une photo encadrée d'un arbre de son jardin que le vent a déraciné ? Quand la figure créée meurt, son visible emporte son invisible dans la mort et disparaissent ensemble.

Dans le visible de la figure du Verbum Caro, nous voyons l'invisible de Dieu. A travers la profondeur divine de ce visible, nous rencontrons et trouvons l'invisible de Dieu, si bien que, quand cette figure visible disparaît de l'espace et du temps et ressuscite dans la chair, « tout ce qui est intérieur, invisible, spirituel, divin, nous devient accessible » (GCI, 130).

Cette figure du Verbum Caro ne manifeste pas seulement l'invisible de Dieu comme image dans la chair visible offerte au regard, mais elle le présente également comme parole de la Parole de Dieu donnée dans cette chair pour être écoutée. Dans cette figure, le « voir » et l'« écoute » font marche ensemble. L'audition n'est pas reléguée à l'arrière-plan. « Ce qui devient visible en apparaissant est tout entier 'parole' [...] apparition et parole coïncident fondamentalement » (GCN, 238). La connaissance de la vérité de la figure du Verbum Caro est plus qu'une vision sensible et objective de la figure apparaissante, c'est une connaissance où la vision de l'apparition sensible et l'audition de la Parole incarnée forment une unité indivisible. La figure du Verbum Caro est l'apparition de la « Parole-image divine » (GCN, 248). Le mouvement de l'accueil de cette figure devient : « d'abord une *perception*, une *audition*, avant de s'approfondir ensuite – progressivement – en *compréhension* » (GCN, 248, c'est nous qui soulignons).

Il est image à voir parce qu'il est parole à écouter et il est parole à écouter parce qu'il est chair à regarder. C'est à dessein que nous avons utilisé le verbe « écouter » plutôt que le verbe « entendre ». Cette nuance est primordiale pour la compréhension de la figure du Verbum Caro. Entendre, c'est prêter les oreilles pour recevoir un son, un bruit, une parole sans qu'il y ait un regard sur la source d'où ils proviennent et comment ils nous atteignent. Dans ce sens, on peut entendre un bruit dans la chambre à coucher en préparant le souper à la cuisine, on peut entendre la musique comme arrière-fond en s'occupant du ménage de la maison, on peut entendre une parole chez les voisins en traversant le couloir de l'immeuble. Entendre fait venir le son à ses oreilles sans que celui qui entend le cherche. Il advient dans le temps sans qu'un temps lui soit consacré, sans un face-à-face avec sa

source. Entendre, à ce titre, est une activité involontaire sans importance première par rapport à l'importance de l'activité où cet entendre a eu lieu. On ne cherche jamais activement à entendre, on le laisse venir passivement. On ne peut pas décider d'entendre, on n'est pas libre d'entendre. L'entendre entre sans permission en s'imposant. Il viole en quelque sorte l'espace intérieur de celui qui entend sans que ce dernier puisse l'arrêter, à moins qu'il ferme les oreilles, mais cela se fait toujours après coup, dans un second temps. Parce que celui qui entend sait qu'il entend, il peut refuser d'entendre, mais l'entendre en lui-même a déjà fait son chemin. Dans l'entendre, le regard premier n'est pas sur sa source. On peut entendre les paroles des clients d'un restaurant en regardant l'amant avec qui on dîne. Le temps de l'entendre vient s'insérer dans le temps du regard sans s'y intégrer. L'entendre passe par les oreilles et sort vers l'ailleurs de l'oubli involontaire. Il a une extension, mais il n'a pas d'intensité. On ne se sent pas ni concerné ni impliqué dans l'entendre, il le touche asymptotiquement sans laisser de traces dans sa chair, car celui qui entend n'est pas visé en premier. L'entendre ne l'arrête jamais pour qu'on regarde sa source dans un face-à-face choisi librement. S'il éveille une certaine curiosité, la réaction spontanée sera de retourner le regard, le poser d'abord un instant sur la source pour le détourner ensuite pour de bon vers celui qui occupe le regard premier. L'entendre fait tourner la tête sans susciter un déplacement comme engagement de la chair.

Dans l'écoute, il y a une décision libre et un choix préférentiel. L'on ne saurait écouter en passant, mais il faut passer du temps, consacrer un temps pour pouvoir écouter. Ce temps n'est pas un passe-temps, mais c'est un temps qu'on passe avec qui on aime passer le temps. L'écoute ne s'insère pas dans son temps pour sortir après. Il s'insère dans le temps de la chair pour s'y intégrer afin que celui qui écoute soit habité par la source tout en habitant en elle. Et si on s'arrête pour écouter, le temps dans cette écoute ne s'arrête pas, mais son extension se contracte dans l'intensité du présent de l'écoute. Dans l'écoute, c'est toute la chair qui se retourne dans un regard sur la source. Il ne suffit pas à l'écoute que la chair prête l'oreille, mais que le cœur s'apprête à accueillir celui que cette chair écoute dans une attitude d'abandon confiant à quelqu'un qui se donne dans sa parole. On s'implique

parce que celui qu'on écoute s'est impliqué dans une histoire commune. On est concerné dans l'écoute parce que ce qu'on écoute et celui qu'on écoute le concerne personnellement. A l'encontre de l'entendre qui est impersonnel en tant qu'absence de visée, l'écoute est personnelle parce qu'elle vise l'humain pour lui-même, dans sa totalité et dans sa singularité. Dans l'entendre, quiconque peut entendre de la même façon la même chose, un bruit est un bruit, un son est un son. Tandis que dans l'écoute, la parole constitue sa chair dans sa singularité et résonne différemment dans la vie de cette chair.

L'entendre n'invite pas à se donner, mais l'écoute n'est telle que dans le don de soi comme réponse livrée en silence à un don de soi antérieur. Si l'entendre atteint le présent de l'humain pour s'estomper dans son action même, l'écoute jaillit, dans le présent du regard, d'une bonté, qui a un passé, pour s'orienter vers le futur comme engagement à l'intérieur d'un horizon toujours ouvert. L'entendre est de l'ordre d'un fait accompli survenu dans un temps et un espace bien déterminés. L'écoute, par contre, est de l'ordre de l'événement, lequel, advenue dans le temps, rejoint l'éternité afin de surgir toujours à nouveau. L'entendre est temporellement éphémère, l'écoute est éternellement temporelle. Aussi l'écoute relève-t-il de l'ontologique de la figure créée car elle est une figure, dans l'écoute et pour l'écoute, créée par la Parole. Cette figure créée ne retrouve son sens que dans l'écoute de la figure du Verbum Caro étant la Parole qui se donne en chair et os.

Dans l'écoute, le visible de la figure créée comme expression de son invisible s'unit au visible de la figure du Verbum Caro comme autorévélation de l'invisible de Dieu dans la visibilité de la chair. Cette union manifestée par l'écoute est fondée dans l'union de la Parole avec le Père et avec l'Esprit-Saint révélée par la figure du Verbum Caro. En effet, « chaque parole isolée de Jésus et chaque étape de son existence terrestre ne renvoie pas seulement sans conteste à son individualité propre : en même temps elle manifeste l'unité trinitaire qui devient visible en lui » (ThII, 334). Ainsi l'écoute devient un événement à caractère trinitaire : celui qui écoute le Verbum Caro écoute, par ce fait même, l'invisible de l'unité trinitaire qui est visible dans la chair du Verbum Caro. Dans cette écoute, l'on ne

s'attend pas à ce que le Verbum Caro lui « communique [...] des `vérités` à son sujet, mais [qu'il] se donne lui-même comme la Vérité et l'Amour absolus » (GCI, 140).

Si le mystère de l'invisible de Dieu se rattache organiquement à la visibilité de la figure du Verbum Caro, si le Verbum Caro se donne comme la vérité divine, ce Verbum Caro ne révèle pas quelques aspects particuliers du mystère de Dieu et en cache d'autres dans l'obscurité, mais il se donne comme visibilité du *tout* le mystère invisible de Dieu. « Il fait en sorte qu'aucun de ses mystères ne reste pleinement dans l'invisible, que chacun apparaisse de quelque manière visiblement en vertu du rapport avec sa figure visible » (GCI, 168). Le « voir » et l'« écoute » ne sauraient se contenter de leur puissance pour déchiffrer cette figure visible, mais ils doivent se mouvoir à l'intérieur du pouvoir de grâce pour qu'ils soient illuminés par lui.

Après la mort et la résurrection de la figure du Verbum Caro et durant tout le temps de l'Esprit, le « voir » n'a plus la primauté théologique. Il est devenu un « voir » théologique dans l'« écoute » de la Parole qui s'est livrée dans des paroles humaines. Si le visible s'est absenté, il n'a pas emporté avec lui l'invisible, mais il a transformé notre mode de le voir. En effet, nous voyons l'invisible en se mettant à son écoute. Le rapport entre le visible et l'invisible dans le « voir » de la figure du Verbum Caro n'est plus un rapport entre l'œil et la lumière, mais plutôt un rapport entre l'œil de la foi et le cœur dans l'« écoute » de la Parole à l'intérieur de la lumière de l'amour. Le mystère de l'invisible s'ouvre dans l'écoute, laquelle, à son tour, ouvre le cœur de celui qui écoute au don total de soi du cœur du Verbum Caro ouvert pour l'éternité par amour sur la croix.

De ce qui précède, pourrait-on déduire que celui qui n'écoute pas la parole de la figure du Verbum Caro ne saurait rencontrer ni trouver l'invisible de Dieu et, par conséquent, aboutir à la conclusion qu'en dehors de cette écoute point de salut ? Si la figure du Verbum Caro est la visibilité de la vérité divine dans le monde de la création, quiconque se place en dehors de cette figure ne s'excluerait-il pas *ipso facto* de l'invisible de Dieu ?

La figure du Verbum Caro s'est offerte par amour pour le salut des humains. Grâce à cet acte unique dans l'histoire de l'humanité où une personne unique et singulière « a su réunir le divin absolu et l'anti-divin absolu, non dans l'extravagance d'un geste titanique et surhumain, mais dans la simplicité de son obéissance » (ThII, 409), tout le monde est « inclus » en lui (cf. ThII, 334) non exclu en dehors de lui : les humains qui l'aiment et les humains qui le refusent, les humains qui l'entendent et les humains qui l'écoutent, les humains qui croient en lui et les humains qui ne croient pas. Si la figure du Verbum Caro se révèle comme la « Vérité » et que cette « Vérité » est la « Vie », ce n'est pas pour distinguer entre celles ou ceux qui ont raison de celles ou ceux qui ont tort pour accorder aux premiers le salut éternel et aux seconds la damnation éternelle, mais pour offrir à tous ce salut. Cette figure est la Source qui n'exigerait pas de celui qui veut se désaltérer s'il était d'accord avec la qualité et le goût de son eau. La Source jaillit par bonté et s'offre à quiconque par amour, en dépit de ses croyances et de son dossier judiciaire. N'allons pas conclure que les œuvres mauvaises et les œuvres bonnes sont semblables aux yeux de Dieu. Mais tout ce que nous sommes en train de dire c'est que tout humain vit dans l'espérance du salut tant que la puissance de son amour et de sa foi n'est pas destructrice de la vie de sa sœur et de son frère. C'est à ce titre que l'humain vit sa vérité personnelle dans ce monde.

D'aucuns verront dans cette conception une réduction anthropologique de la foi en la figure du Verbum Caro que Balthasar critique à bon droit (cf. ADF, 32-56). Mais Balthasar citant Karl Rahner écrit : « si Dieu devient homme et le demeure éternellement... toute théologie, dès lors, demeure pour toujours une anthropologie » (ThII, 314). Est-ce qu'il se contredit lui-même ? Certes, non. Une chose de réduire le divin aux dimensions de l'humain et une autre chose d'ouvrir l'humain aux dimensions du divin que la figure du Verbum Caro a mises en branle. Cette figure, nous l'avons dit, s'est offerte pour les humains. Elle est venue se révéler par amour parce que cette révélation concerne les humains. L'humain est au cœur de la mission du Verbum Caro du fait que sa mission est au cœur du Père et de l'Esprit-Saint. C'est pourquoi toute théologie est anthropologie, dans le sens que la mission du Verbum Caro est une mission de Dieu pour l'humain, tout humain.

Qu'advient-il aux humains qui ne veulent pas écouter la parole du Verbum Caro ? Ils peuvent toujours rencontrer l'invisible de Dieu et être touchés par lui dans leur existence terrestre sous un aspect qui dépend de leurs choix.

« En conséquence, tout homme peut être dit lui appartenir, qu'il l'accueille ou non (Jn 1 :11). La réalité est donc que les choses du monde sont créées par le Verbe, qui se trouve secrètement caché au plus profond de leur être; elles reçoivent de lui toute la vérité de leur existence. S'il en est ainsi, il doit y avoir pour tous les hommes, malgré leur ignorance de ce Logos qui les éclaire, la possibilité d'une connaissance implicite de la totalité, si tâtonnante qu'elle soit temporairement (cf. Ac 17, 27) » (ThII, 31-32).

Est-ce-que cela rend l'événement de la figure du Verbum Caro superflu pour le salut ? Au contraire, si leur salut n'est pas en danger, c'est parce qu'ils sont toujours inclus dans la figure du Verbum Caro. Mais il leur manque une chose dans leur existence terrestre, ce que Balthasar appelle « le témoignage trinitaire » (GCI, 130).

Dans le témoignage trinitaire de la figure du Verbum Caro, Dieu est un parce qu'il est trine, et il est trinité parce qu'il est unité dans l'amour. Le Dieu trinitaire n'aime l'humain que parce qu'il est lui-même amour. Étant amour, il n'est pas solitaire, il est unité dans la différence de l'amour. Il ne daigne pas d'aimer, il aime dans sa liberté qui jaillit de son amour. Il n'aime pas par pitié tout en restant dans son ciel, mais il s'engage dans l'histoire humaine pour l'imbiber de sa miséricorde. Autant il est transcendant, autant il est immanent. Il n'envoie pas des messagers pour révéler son amour, il envoie son Fils qui est un avec lui dans l'essence divine pour rendre visible son amour, car « Dieu, pour recevoir le nom d'Amour, veut être en lui-même don de soi et fécondité et ainsi, à l'intérieur de son unité, ménager un espace à l'autre; cet autre tout positif rend raison de l'altérité de la créature par rapport à Dieu. L'Autre en Dieu, sans abolir la différence entre Dieu et la créature, peut aussi devenir ce même autre au plan créé » (Epi, 25). Pour toucher le Dieu trinitaire, l'humain n'a pas à se purifier en pratiquant des rites de purifications de peur de rendre impur son Dieu, mais cet « Autre en Dieu », en assumant l'impureté de l'humain, le

touche pour le purifier. Le Dieu trinitaire n'a pas peur de devenir chair, de pâtir avec l'humanité parce qu'il est amour. Le Dieu trinitaire n'adresse pas une parole de jugement pour que l'humain s'approche de lui, mais il envoie sa Parole s'approcher de l'humain jusqu'à prendre sa nature afin de le justifier. C'est cette folie de l'amour divin pour l'humain que perd celui qui n'écoute pas, dans son existence terrestre, la figure du Verbum Caro. Entre l'Un de la philosophie et le Dieu trinitaire la différence est de taille et la conception de l'humain dans son rapport avec son Dieu l'est aussi. Comme la figure du Verbum Caro ne s'impose pas, tout humain est invité à prendre en considération cette figure qui demeure au cœur de l'histoire la logique de l'amour qui dépasse toute logique humaine. Cette « Vérité » humano-divine n'incrimine en rien la vérité intramondaine ou n'importe quelle vérité sur l'Un, mais elle leur ouvre la possibilité de l'impossible de Dieu trinitaire qui respecte la liberté de chaque humain dans sa marche, à condition que la liberté et l'amour de sa sœur et de son frère soient toujours respectés.

Évoquons deux scènes de la vie du Verbum Caro, lesquelles nous montrent la démarche à adopter. Dans Lc 8, 26-39, après la guérison d'un possédé au pays des Gergéséniens, la région païenne située sur la rive orientale du lac, Jésus répond à ce possédé qui a demandé de le suivre : « Retourne dans ta maison et raconte tout ce que Dieu a fait pour toi » (Lc 8, 39). La vérité divine que Jésus est venu révéler peut être annoncée sans que celle ou celui qui l'annonce suive Jésus. L'humain est appelé à raconter l'agir miséricordieux de Dieu envers son peuple, tout le peuple, croyant en lui ou pas. Dans Lc 9, 49-50, Jésus dit à ses disciples, après que ces derniers ont essayé d'empêcher quelqu'un qui ne suit pas Jésus avec eux de chasser les démons : « Ne l'empêchez pas, car celui qui n'est pas contre vous est pour vous. » (Lc 8, 50) Quiconque agit par amour de sa sœur et de son frère, même s'il ne suit pas Jésus avec les disciples, ce qui veut dire pour nous aujourd'hui, quiconque qui ne suit pas Jésus dans l'Église, celui-là est pour l'Église qui suit Jésus dans son témoignage d'amour et de miséricorde et, par conséquent, cet humain est dans la vérité divine. « Ainsi je dois voir dans l'homme lui-même la justice du Christ, et la voir comme la vérité de cet homme, vérité qui lui est donnée et vers laquelle il vit » (ADF, 139).

2.4 Figure et amour

Toute figure est créée par l'amour et dans l'amour. Elle est une figure en forme d'amour, car son créateur est amour. Elle surgit dans la nature en s'ouvrant dans l'amour à l'infinité du pouvoir de grâce qui la féconde pour recevoir « d'en haut [sa] forme ultime. Celle-ci refond et oriente de nouveau tout ce qui est naturel » (ADF, 153). Et l'on remarque dans les figures créées un double mouvement de l'amour : un mouvement descendant qui donne aux figures créées leurs formes et un mouvement ascendant qui orientent ses figures vers leur forme ultime, laquelle, dans la pensée de Balthasar, est la figure du Verbum Caro comme « `Tête' animant toute la création, non pas en tant que Logos divin, mais en tant qu'incarné » (ThII, 341). Car dans l'événement de l'amour divin du Verbum Caro, ce Logos incarné a réconcilié et rassemblé en sa personne toutes les figures du monde. Il est devenu leur tête en les introduisant dans le mystère de la vie trinitaire, lequel est le mystère de l'amour divin.

Toute tentative de déchiffrement de la figure créée en dehors de l'amour est non pas seulement vouée à l'échec mais considérée comme une violation de sa manifestation et de son intimité. C'est l'amour qui interdit le pur fonctionnalisme ou le pur utilitarisme de la figure créée, car il est son fondement comme mystère se refusant toute réduction de sa profondeur et de son principe vital. La figure créée devient, par son apparition, l'extase de l'amour qui sort de lui-même pour se manifester dans une figure belle, laquelle se donne en vérité dans son dévoilement et dans son enveloppement. De même pour la figure du Verbum Caro, c'est l'extase de l'amour divin qui se donne dans la chair comme étant l'engagement de la vérité divine. Cet amour se révèle dans la mort sur la croix pour le salut des humains comme figure dans l'absence de figure. Ainsi l'amour ne brise pas les figures créées par sa fureur dionysiaque ni les piétine par son indifférence en attendant leur mort comme limite suprême, mais change la mort de chaque figure créée en une fécondité de vie et de renouvellement. L'amour ne défigure pas la figure du Verbum Caro pour la détruire, mais en laissant cette figure se dissimuler *sub contrario*, il la révèle comme amour dans un

don total de soi offert au Père et aux humains, qui « change la mort elle-même en vie et en force d'éclatement » (GCI, 182) proclamant le salut dans la mort. Ce salut « n'est pas un drame humain couronné par une victoire divine, c'est le drame du désastre humain qui devient tout entier l'expression de l'amour éternel » (GCI, 427).

Dans l'amour, la vérité intramondaine n'est plus un réceptacle vide que l'on remplit, durant notre existence terrestre, par toutes sortes de connaissances découvertes au fur et à mesure que l'on vieillit de sorte qu'au besoin l'on sort une connaissance adaptée à une situation particulière. Mais une vérité, laquelle est originellement le dévoilement du mystère de l'être comme amour dans chaque figure créée qui surgit à chaque fois nouvelle dans ces situations. Cette figure créée ne saurait être un pur produit de l'imagination humaine, car dans l'unité de l'amour, la vérité intramondaine est indivisible et une. Cette indivisibilité de la vérité n'est pas la somme des connaissances de vérités particulières glanées à des moments de la vie. L'unité de la vérité intramondaine fonde l'unité de la connaissance et donne à la vie son unité. Dans l'amour, vie et vérité retrouvent alors leur forme.

La vérité divine révélée par la figure du Verbum Caro, pour sa part, n'est plus « une doctrine de sagesse surélevant la sagesse religieuse de l'humanité grâce à un enseignement divin » (ADF, 6), mais elle est la mobilité de l'amour divin se glorifiant lui-même dans l'obéissance totale du Verbum Caro à la volonté du Père, car la figure du Verbum Caro ne saurait être réduite « à ce que l'homme pourrait (quelles qu'en soient les raisons) exiger ou attendre » (ADF, 62).

La vérité intramondaine et la vérité divine ne résultent pas de l'effort humain dans son activité de connaître, mais elles sont d'abord un cadeau d'amour qui dit la présence du donateur dans son don et sa distance avec son don. Le donataire (notons que Balthasar n'utilise pas ce terme), par l'accueil de ce don de vérité, se donne dans une réponse d'amour à l'interpellation du donateur. Qu'il y ait échec et refus, consentement et

obéissance, cela fait partie de la rencontre des libertés. Le cadeau demeure un cadeau et le don, même refusé, reste un don. L'amour ne fait pas violence.

Cependant si la figure créée et la figure du Verbum Caro se donnent dans l'amour, la donation dans les deux figures n'est pas semblable ou identique. La figure du Verbum Caro ne se donne pas de la même manière que la figure créée, même si les deux figures sont l'extase du même amour divin. Expliquons-nous.

La figure créée dans sa donation se montre comme un objet qui se donne à un donataire, un sujet. Un objet qui fait irruption dans l'espace du sujet sans que ce dernier ait pris une décision libre de le rencontrer dans son espace libre. Un objet qui a ses propres règles de donation, sa propre mesure de dévoilement et « ses conditions de cognoscibilité, lesquelles à priori ne coïncident pas nécessairement avec les conditions de connaissance de l'intellect » (ThI, 56) du sujet. Cet objet a sa vérité intramondaine propre dans l'entre-deux de sa surface et de son fond. Mais cette vérité n'est dévoilée qu'en s'exposant au regard du donataire, le sujet, et n'est pleinement déployée que dans l'espace intérieur de ce sujet. Comme cet objet est connu par Dieu qui fonde le réel et comme sa pleine vérité n'est saisie que par Dieu, sa cognoscibilité et sa mesure se trouvent dans l'idée que Dieu a de lui. Cette idée, immanente à l'objet comme son essence et sa signification, l'insère dans un dessein englobant toute nature individuelle. Ce qui veut dire que l'objet n'a pas uniquement l'exister pur comme un extérieur irréel en opposition à une essence intérieure. Au contraire il s'ordonne à Dieu qui respecte son existence en même temps qu'il pénètre l'espace du sujet pour l'enrichir. Il est *or-donné* à Dieu parce qu'il est son don, il est *donné* au sujet parce qu'il est don de l'amour. Ainsi, quoique l'objet ait sa vérité en lui même, la puissance inventive du sujet l'aide à devenir, dans le monde de la création, ce à quoi il est destiné. Cette « vérité en soi » de l'objet se transforme en une « vérité pour soi » par le sujet.

La figure créée en se donnant dévoile la vérité intramondaine comme l'espace de son entre-deux accueilli par l'espace du sujet qui se transforme, par cet accueil, en un donateur d'espace. L'objet se donne dans l'amour et le sujet accueille par amour dans une

disponibilité de l'indifférence totale, laquelle est une puissance active et « tendue vers toute direction où l'objet, déjà en train de se manifester, va l'attirer et l'orienter » (ThI, 49). Ce sujet s'assigne la tâche d'être l'espace où la vérité des objets arrive à son terme. Il n'est pas un « moi » auquel s'oppose un « non-moi », le monde des objets, lequel s'étale devant lui comme un spectacle à regarder, mais il s'éveille à la conscience en étant dans le cœur de l'existence concrète des objets, saisi par eux pour leur offrir son espace. Si le sujet offre un espace pour l'objet, ce n'est pas pour l'absorber en lui et lui fait perdre ainsi sa consistance ontologique. L'objet n'est pas pour le sujet une simple limite de son « moi », que celui-ci essaie de vaincre en le réintégrant dans son « moi ». Quoique le sujet fasse, l'extériorité originaire du « non-moi » par rapport au « moi » demeure une réalité insurpassable.

De là, ce n'est pas par une décision que le sujet rencontre la figure créée; il ne menait pas une existence privée en dehors de cette rencontre, mais il s'éveille à soi dans « l'invasion inattendue d'objets arrivant en vrac et jetés pêle-mêle » (ThI, 70) dans son espace libre. La rencontre avec la figure créée va permettre au sujet de découvrir que la donation de cette figure est l'unique médiation pour connaître la vérité intramondaine et l'unique voie directe pour le conduire à elle. Comme la figure créée se donne dans l'extase de l'amour divin, la vérité intramondaine devient « l'expression de l'analogie irréductible entre Dieu et la créature » (ThI, 53). C'est pourquoi, pour avoir la vérité entière de la figure, le sujet apprend et cherche à la reconnaître telle qu'elle est devant Dieu, pour Dieu et en Dieu. Ainsi le sujet qui apprend à mesurer la figure tout en la voyant dans la perspective de Dieu peut lui intimer sa vérité, ce qu'elle est ce qu'elle doit être, toujours à condition de la regarder dans son lien intime avec Dieu. C'est à ce titre que la figure obtient son statut « dans le monde des sujets », car « dans l'espace de la perception sensible, [elle] acquiert la possibilité de se déployer en un milieu supérieur et d'exprimer par cet exhaussement la totalité de son essence » (ThI, 65).

Cependant entre la donation de la figure créée et la donation de l'espace du sujet, il y a une différence. Cette différence découle de la différence de leurs natures. Une fleur ne

se donne pas de la même façon qu'un sujet se donne. Une fleur ne décide pas d'elle-même de se donner, elle n'est pas libre dans sa donation car elle n'est pas libre de faire une sélection de sujets à qui elle veut se donner. Sa présence dans le monde sensible est une donation, mais sans paroles. Une présence dans le silence, qui est son langage. Elle ne se donne pas en parlant une parole personnelle, elle ne saurait entamer un dialogue, répondre à une question. Tandis que l'humain se donne en offrant son espace à la fleur dans une parole de nomination. Sa donation se fait dans une parole personnelle : il peut répondre à la donation de la fleur moyennant une donation de parole. Dans sa donation, la fleur ne regarde pas son donataire. Regarder, à comprendre dans le sens de l'expression : « ça ne te regarde pas », lequel veut dire « ça ne te concerne pas, tu ne peux endosser la responsabilité ». Dans sa donation à un sujet, le sujet ne la concerne pas. Elle ne s'intéresse pas à lui, elle ne saurait l'écouter, elle n'est pas responsable de lui, elle ne s'en soucie pas. Elle se donne tout simplement sans choisir même le mode de sa donation. C'est le sujet qui regarde la fleur, en s'intéressant à elle, en se montrant responsable d'elle, en apprenant à l'écouter par le choix de mode de sa donation, lequel est une ordonnance conforme à sa nature et à son créateur. Si le sujet s'intéresse, cela ne veut pas dire qu'il ne cherche que son intérêt et, par conséquent, que la fleur n'est plus respectée en ce qu'elle est en elle-même. Au contraire, s'il s'intéresse, il s'intéresse à autre chose qu'à lui-même, il consacre du temps pour regarder la fleur pour elle-même. C'est dans ce sens d'intérêt qu'il manifeste son désintéressement libre, qu'il regarde la fleur en s'engageant librement dans la nomination. Ainsi

« l'actualisation du vrai n'est pas un simple processus de nature, c'est un événement spirituel qui toujours se produit dans la rencontre subite et la fusion des deux langages provenant du sujet et de l'objet. En dehors de cet événement, on ne trouve aucune vérité [intramondaine]. La vérité de l'objet subsiste uniquement tant que l'esprit fini ou infini se tourne vers lui dans la connaissance; de son côté, la vérité du sujet n'a d'existence qu'autant dure l'acte de connaissance » (ThI, 83).

La donation de la figure du Verbum Caro montre le donateur et le donataire comme deux sujets libres. Le sujet-donateur, le Verbum Caro, est le créateur du sujet-donataire, l'humain. Le sujet-donateur ne se donne pas uniquement dans ses paroles personnelles, mais il se donne comme la Parole qui est au-delà de toute nomination, car son unique nom est l'amour. Si le sujet-donataire veut l'appeler par ce nom, il ne saurait le faire que dans le mouvement par lequel ce nom advient, un nom ni imaginé ni inventé par lui. Le sujet-donateur décide librement de son mode de donation pour que ce mode soit le plus adéquat à ce qu'il est et à ce que le donataire est. Si le sujet-donataire voit et écoute le sujet-donateur, c'est parce qu'il est regardé et écouté par ce dernier, le don de la Parole elle-même.

A cette donation du sujet-donateur comme engagement dans l'histoire du sujet-donataire répond la donation du sujet-donataire comme engagement dans son histoire à la lumière de l'engagement du sujet-donateur. De même ici, une différence existe entre le sujet-donateur, le Verbum Caro, et le sujet-donataire-donateur, l'humain. Ce n'est pas une différence de nature entre les deux sujets uniquement. Bien plus, le sujet-donateur est pleinement de même nature que le sujet-donataire-donateur, mais une nature unie à la nature divine qui est celle du créateur du sujet-donataire-donateur dans l'unicité de la personne du sujet-donateur. Dans la donation du sujet-donateur, la nature du sujet-donataire-donateur est assumée pleinement dans l'union avec la nature divine. Dans cette donation, le sujet-donateur nomme le sujet-donataire-donateur en le regardant et le sujet-donataire-donateur, dans sa donation, vit pleinement ce nouveau nom qu'il a reçu. Ce n'est pas seulement par respect au sujet-donateur que le sujet-donataire-donateur vit de ce nom, mais parce qu'il se respecte dans cette réponse à la donation qui le précède. Le sujet-donataire-donateur n'offre pas d'espace de don au sujet-donateur, comme il le fait pour la figure créée, afin que la vérité du Verbum Caro arrive à son terme. Le sujet-donateur, étant la vérité divine qui se donne, offre son espace au sujet-donataire-donateur pour que celui-ci ouvre sa vérité personnelle et la vérité intramondaine à l'espace d'amour divin ouvert par la donation du sujet-donateur. Le sujet-donataire-donateur ne laisse pas la vérité du sujet-

donateur habiter dans son espace, il est habité par l'espace de ce dernier dans sa donation d'amour.

Dans la donation de la figure créée, l'espace de l'entre-deux de cette figure donatrice habite celui du sujet-donataire-donateur pour que la vérité intramondaine se déploie pleinement. Dans la donation de la figure du Verbum Caro, l'espace du sujet-donateur est habité par celui du sujet-donataire-donateur où habite l'espace de l'entre-deux de la figure créée pour que la vérité intramondaine s'ouvre à la vérité divine et, par conséquent, se déploie en elle. Dans la donation du sujet-donateur, le sujet-donataire-donateur accède à sa pleine vérité comme vérité fondée dans l'amour et la vérité de la figure créée participe à la vérité du sujet-donateur révélée avec amour.

La vérité de la nature de la figure créée, dans sa donation, se laisse offrir un espace dans la nature du sujet-donataire-donateur. En se dévoilant, cette vérité se déploie pleinement dans le monde de la création dans une autre nature sans se départir de sa nature propre, mais dans cette autre nature, sa nature retrouve son sens. La figure du Verbum Caro, en unissant sa nature divine à la nature du sujet-donataire-donateur, ne la perd pas; cette dernière étant toujours présente sous le mode de la kénose. Mais en se laissant habiter par la nature du sujet-donataire-donateur qu'il a assumée, le sujet-donateur n'enlève pas à ce dernier sa nature. Au contraire, il la porte à la perfection, non en la remplaçant par sa nature divine, mais en l'introduisant dans cette nature qui est ontologiquement et théologiquement amour et où la nature du sujet-donataire retrouve son sens ultime dans l'union hypostatique des deux natures du sujet-donateur. Désormais, le sujet-donataire-donateur n'a plus à dissoudre sa nature dans la nature divine jusqu'à s'identifier à elle pour atteindre la perfection ni à fuir sa nature, la neutraliser ou la (mal)traiter comme étant un obstacle à la perfection. Mais il est appelé à habiter, dans le respect de sa nature, l'espace d'amour de la figure du Verbum Caro et à se mettre à l'écoute de la Parole dans une confiance et une obéissance libre. C'est ainsi qu'il se donne dans une donation d'amour. « Plus les rayons de l'amour justifiant de Dieu pénètrent dans notre être et opèrent notre

'sanctification', plus inconditionnellement notre liberté est rendue capable d'aimer et appelée à l'amour » (ADF, 126).

Récapitulons le mouvement de l'amour dans la donation : la figure créée se donne dans l'amour au sujet-donataire-donateur et habite son espace intérieur pour que sa vérité s'actualise. Le Verbum Caro se donne par amour pour que le sujet-donataire-donateur habite son espace d'amour et actualise sa vérité personnelle. Ainsi la vérité intramondaine et la vérité personnelle de l'humain se rencontrent dans l'espace de la vérité divine manifestée dans la chair humaine du Verbum Caro afin de s'ouvrir à l'événement trinitaire de l'amour éternel. Cette ouverture que l'amour accomplit élargit dans l'infini la vérité intramondaine et la récapitule en ce qui achève et conclut, à savoir, la figure du Verbum Caro.

Cependant si l'amour est la forme de donation de la figure créée et de la figure de l'humain, cet amour, en lui-même, « apparaît comme quelque chose d'informe qui est situé au-delà de toutes les déterminations créées [...] [II] est l'accord sans réserve avec la volonté et les dispositions divines, manifestées ou non. Il est le *oui* anticipé à tout, serait-ce la croix, la chute dans le délaissement, l'oubli, l'inutilité ou l'insignifiance absolues » (ADF, 151, c'est l'auteur qui souligne). C'est cet amour informe qui *in-forme* (être présent dans la forme pour donner la forme) les figures dans leurs donations pour les orienter vers leur forme ultime, la figure du Verbum Caro. Ainsi ce n'est pas la Gestalt qui donne forme à l'amour pour l'actualiser, mais c'est l'amour informe qui donne à la Gestalt sa forme pour que cette Gestalt « pénètre *mystérieusement* l'atmosphère et annonce ici et là, *imprévisiblement*, quelque chose de l'infinité de l'amour » (ADF, 164, c'est nous qui soulignons). Comme dans la figure du Verbum Caro, « seul devient visible son amour obéissant pour le Père, ou plus exactement encore, parce qu'au centre de cet amour, est immédiatement perçu l'amour absolu du Père pour le Fils et pour le monde » (GCN, 250), c'est dans le oui libre du Verbum Caro au Père que se fonde la liberté du oui et du non de l'humain qui voit et écoute cette figure comme épiphanie de l'amour absolu.

Toute donation dans l'amour n'est telle que dans la liberté, toute actualisation du vrai ne se fait que dans la liberté. La donation ne se réalise pas pour que celui qui se donne devienne libre, mais parce qu'il est libre, il se donne. La liberté n'est pas une modalité parmi d'autres de la donation d'amour, elle est *la* modalité qui constitue l'acte de donation d'amour comme donation dans la vérité. Sans l'amour, pas de liberté, sans la liberté, pas de donation, sans la donation, pas de vérité.

Chapitre 3 : Vérité et liberté

Dans le premier chapitre, nous avons remarqué que les figures créées surgissaient des espaces créables de la liberté infinie et de la réceptivité des hypostases trinitaires. Dans le deuxième chapitre, nous avons souligné que toute figure créée qui apparaît possède une capacité propre d'agir où résonne « un écho, si lointain soit-il, de la majesté infinie de [la] liberté [du créateur] » (ThI, 86). Dans ce même chapitre, nous avons distingué entre la donation de la figure créée et la donation du Verbum Caro, en affirmant que la donation n'est telle que dans la liberté. Si l'on consent à Balthasar que l'humain, en se faisant lumière pour lui-même, « est, dans l'ordre des natures, le premier qui se possède et par là est libre » (ThI, 97) dans sa donation de soi, pourrait-on nier aux figures créées en dehors de l'humain la liberté dans leur donation ? Le sujet est-il seul libre, et l'objet ne l'est-il pas ? L'objet, dans sa participation à la merveille de l'être et dans son intimité la plus profonde, ne deviendrait-il pas une grandeur interchangeable avec d'autres de même nature, si l'on lui enlevait une certaine liberté dans son extériorisation exhibant l'individualité propre de son existence concrète et son unicité essentielle ? A ce titre, le mystère qui l'enveloppe dans son pour-soi ne disparaîtrait-il pas et, par conséquent, la merveille de l'être susciterait-elle encore l'étonnement ? Or nier la liberté de l'objet c'est nier la liberté du créateur d'où cet objet provient et nier, en même temps, la richesse inépuisable du mystère de la vie qui étonne dans la donation à travers chaque manifestation. Étant créé, l'objet est libre; sa liberté est un don de son créateur.

De même qu'il y a des différences dans la donation, de même il y a des degrés de libertés selon les natures et les degrés de l'intimité. Ainsi la liberté peut être *naturelle*, *individuelle*, *spirituelle* et *personnelle*. Plus le degré d'intimité est grand, plus la liberté passe d'un degré à un autre. Ce passage d'un degré de liberté au suivant inclut le précédent sans le supprimer. Cela nous permet de parler d'un objet, d'un sujet, d'un sujet spirituel, d'une personne. Pour la figure créée, la liberté est naturelle et individuelle. Quant à la figure de l'humain et celle du Verbum Caro, les quatre degrés sont à l'œuvre dans une tension permanente. Toutefois la figure de l'humain n'a la liberté personnelle que dans la

figure du Verbum Caro où la liberté finie est unie à la liberté infinie. Essayons de nous expliquer.

Prenons une pierre. Cet objet inanimé et inconscient participe à une nature spécifique et identique à tous les objets inanimés de la création. Chaque objet possédant ce degré d'intimité existe sans aucune relation avec tout autre objet de cette nature. Il est en lui-même, seul dans son existence incommunicable. Il ne peut former avec les autres objets une unité et constituer une communauté. L'on ne saurait parler d'une communauté de pierre régie par des lois propres, même en mettant ensemble des pierres ou en les entassant. Toute pierre résiste à la communion et s'emmure dans un silence digne de sa nature. Malgré la non-reproduction et le non-changement de son existence dans le monde de la création, cet objet a un degré de liberté naturelle exhibant un mouvement entre l'intérieur et l'extérieur, voilé dans un mystère d'une puissance toujours à l'œuvre. La science a beau exploré les secrets de la matière, la vérité de cette pierre pourra occuper les chercheurs de tous les temps sans qu'ils découvrent une fois pour toutes son mystère. Celui-là « [échappe] toujours à l'esprit qui croit en avoir fait le tour, en s'enveloppant du voile de l'apparence sensible » (ThI, 90). Le contact avec cette nature ne fait pas travailler tous les sens : on peut toucher une pierre, la regarder, mais pas la sentir ni la goûter ni l'entendre. Elle n'a pas de réflexe.

Regardons un arbre. Sa nature a beau ressembler à la nature des objets inanimés du fait que tous les arbres du monde ne peuvent se rassembler dans une communauté, elle s'en différencie. L'arbre, quoique toujours inconscient, nous étonne par le mouvement de son principe vital et par la force de sa reproduction. Le degré de sa liberté naturelle constitue cet arbre comme une unité ordonnée selon un plan et capable, grâce au principe vital, de refaire cette unité à chaque fois où cette dernière est blessée. Cette liberté montre cet arbre unique comme une totalité organique en union avec son environnement dans lequel il se déploie et sans lui il meurt. En effet, l'arbre

« sans sa parure verdoyante, sans la variété de ses couleurs d'automne ou la magnificence de ses fleurs au printemps, sans son parfum, la dureté ou l'élasticité de son écorce, sa hauteur et sa place dans le paysage environnant, ainsi que les mille autres propriétés qui le font tel que le connaissons : ce ne serait plus un arbre. Il requiert, en effet, un espace de sensibilité pour s'y épanouir; il dévoile son coloris à l'intérieur d'un œil sensible aux couleurs, il bruisse pour une oreille capable de percevoir des sons, il distille la saveur tout à fait unique dans une bouche étrangère qui les goûte. Il utilise lui-même cet espace offert, tout à fait comme il se sert du sol et de l'air pour grandir » (ThI, 65).

Le principe vital comme mouvement inhérent à sa nature se manifeste dans la croissance. Chaque donation jaillissant du noyau secret de la vie révèle cette liberté naturelle plus mystérieuse résistant à toutes les influences et pressions extérieures. La vérité de cet arbre, quoiqu'il s'offre à la connaissance par la manifestation de ses signes extérieurs exprimant la plénitude interne, recule plus profondément devant toute tentative de percer son mystère et d'épuiser le sens de son existence concrète. « On manipule avec des mains profanes le noyau sacré de la vie; on inscrit des noms et des formules sur la chose inconnue, sans voir que l'on a seulement collé des étiquettes sur un flacon dont on ignore le contenu » (ThI, 91). Le contact avec cette nature fait travailler tous les sens.

Pensons à un chien qui vit : il aboie, il se repose, il mange, il joue, il exprime sa tristesse et sa joie... Nous remarquons que le principe vital chez lui est devenu conscience, son intimité devient lumineuse et accessible. Certes, cette conscience est seulement pour lui, pas pour nous qui le regardons vivre. « Dans le règne animal, surgit une foule variée d'images subjectives, mais qui sont toutes incommunicables. Chacune est complètement achevée, ayant son contexte propre, correspondant à une sensibilité déterminée. » (ThI, 95) Ainsi nous ne sommes plus devant un objet mais devant un sujet. La liberté de l'animal, tout en étant naturelle, est individuelle. L'animal se tient « dans l'entre-deux de la liberté et du déterminisme » (ThI, 97). Possédant cette liberté, il n'a pas la parole, mais il est un langage qui parle lui-même dans ses sons et ses silences. Il n'exprime pas quelque chose, mais il se dit dans son expression. Il est actif dans l'extériorisation de sa vérité, laquelle est

plus mystérieuse que celle de la fleur, mais plus accessible. Dans cette nature, l'individu est présent et peut avec d'autres individus constituer une communauté avec ses lois propres. Même si ces lois sont issues de la nature elle-même, les individus peuvent entrer en contact entre eux-mêmes et éprouvent une certaine affection l'un à l'égard de l'autre. Le principe vital de cette nature comme mouvement de croissance manifeste une liberté de déplacement dans l'environnement; les animaux peuvent fuir un danger et se cacher, peuvent chercher une source d'eau pour se désaltérer. Cette liberté de mouvement est un cadeau de leur nature pour leur survie.

Arrivant à l'humain, la liberté spirituelle et la liberté personnelle apparaissent au grand jour. Sa nature humaine l'insère dans son environnement, dans tout le cosmos et lui permet de rencontrer aussi bien les autres natures que les autres individus de sa nature. Cette donnée première régit son existence humaine et ses rapports sociaux. Cependant son insertion dans le cosmos ne doit pas être regardée comme un dualisme : lui *et* le cosmos, lequel pourrait conduire à un manichéisme tragique, ni interprétée comme un monisme : un fragment qui se dissout dans le cosmos, lequel pourrait mener à une solitude insupportable. L'humain est

« composé d'un élément intérieur au cosmos biologique et d'un autre supérieur appartenant au cosmos spirituel, sans cesser pour autant d'être l'image du cosmos tout entier et de son ordre normatif [...] Ce qui précède fournit alors le critère pour apprécier la correspondance que l'on pose entre le *microcosme* qui est l'homme et le *macrocosme*, c'est-à-dire l'univers, selon une corrélation où l'échange se poursuit constamment » (TdII.I, 304, c'est l'auteur qui souligne).

Ainsi l'humain est influencé, limité et défini par tout ce qui l'entoure dans le cosmos, étant ce que les autres ne sont pas, en même temps que ce qui l'entoure est influencé, limité et défini par lui. C'est pourquoi, il connaît l'être « non comme une abstraction, mais comme co-existence de tout ce qui est particulier » (ThII, 35). Toutefois cet humain comme microcosme ne reflète pas seulement le macrocosme et le reproduit en miniature, mais il le pénètre grâce à son esprit. L'humain dans sa liberté naturelle ne se

laisse pas déterminer par le macrocosme « sans avoir en même temps la responsabilité morale de décider conjointement du sens de son existence » (TdII.I, 309). Cet esprit qui pénètre le macrocosme suppose le devenir cosmique comme condition préalable à sa réalisation. Non pas dans le sens qu'il « aurait d'abord à se chercher lui-même – par exemple comme 'âme du monde' – et qui parviendrait de haute lutte à la conscience de soi, pour expliquer, en tout cas de façon satisfaisante, la téléologie de l'évolution » (TdII.I, 311). Mais dans le sens que l'esprit ne parvient à la conscience de soi qu'à l'intérieur du cosmos et dans son ouverture à ce cosmos, laquelle est toujours en train de surgir et de se réaliser.

Dans cette conscience de soi de l'esprit, où l'intimité se faisant lumière pour lui-même, l'humain est lui-même substantiellement esprit. Cette conscience de soi est l'image de l'absolu. C'est pourquoi elle est toujours ordonnée à un dépassement, lequel est cette ouverture à la totalité de l'être de telle sorte qu'« à l'instant même où, par la réflexion totale sur soi, l'être coïncide avec la conscience, c'est-à-dire quand l'être devient lui-même un donné objectif. Toute séparation entre être et pensée disparaît dans cet acte de saisie de soi » (ThI, 97). Cette ouverture à l'être et cette saisie de soi font sortir l'humain des limites de ses déterminismes si bien que sans l'éclatement de ces limites, il n'accède pas à la connaissance de soi. Cette dernière rend l'humain présent à lui-même. Dans la présence à soi où « réside un noyau infrangible de liberté qui est possession inaliénable de soi » (TdII.I, 180), l'humain découvre l'incommunicabilité absolue de son moi et la communicabilité illimitée non moins totale de la merveille de l'être. Cette possession de soi, le premier pôle de la liberté finie donné à l'humain de par sa nature humaine, implique un second pôle, l'autodétermination, laquelle est la conscience de l'humain de se mouvoir *spirituellement*, d'être cause de son vouloir et de son choix au-delà de toutes les déterminations de sa nature. Cette autodétermination n'est pas une contre-nature ou une suppression de la nature, mais son ouverture à la lumière de l'être et à la lumière de son créateur dans la finitude de sa nature.

Étant esprit, l'humain se dispose de lui-même et maîtrise ses extériorisations. C'est pourquoi, il « est le premier dans la nature qui peut dire librement la vérité et, du même coup, il est aussi le premier capable de mentir » (ThI, 97). Or parler de l'humain comme esprit ne conduit à affirmer qu'il est un esprit purement et simplement. L'intimité spirituelle de l'humain ne fonctionne pas en dehors de l'intimité du sensible de la chair. Autant il est intime spirituellement dans sa chair autant il est intime charnellement dans son esprit. L'humain dans son esprit dit sa possession de soi, laquelle est inséparable d'une dépossession que sa chair exprime dans son ouverture à l'extérieur pour recevoir les objets et d'autres sujets. « C'est seulement en recevant et en s'ouvrant à l'extérieur, en se mettant humblement à son service, que l'esprit humain peut avoir la prétention d'une identité personnelle » (ThI, 102). Dans ce service, il manifeste son autonomie qui lui revient en raison de sa spiritualité. Ainsi l'humain n'est ni purement spirituel ni purement charnel. Il est cette unité mouvante entre l'ouverture de la chair et le repli sur soi de l'esprit, ce qui rend impossible de tracer la frontière entre son expression spirituelle et celle charnelle. L'esprit s'exprime dans le champ d'expression de la chair sensible comme un pour-soi et la chair s'exprime dans le champ de la communication de l'esprit comme un don d'un en-soi. Cette unité mouvante présente un double mouvement : unité immédiate comme saisie intuitive de soi par l'esprit et unité communiquée comme don de soi dans la chair. Cette unité mouvante constitue l'humain en polarité : il doit passer constamment d'un pôle à l'autre, afin que chaque pôle trouve chaque fois dans l'autre sa complémentarité. D'où la tension dramatique que l'humain vit et qui constitue le sens de sa finitude. Il n'est pas l'absolu de l'esprit qui supprime le relatif et la contingence de la chair pour parvenir à atteindre l'absolu divin. Comment l'esprit sans la chair pourrait-il réaliser son action propre qui est la réflexion, bien qu'en même temps il la transcende ? Il n'est pas non plus le relatif de la chair qui, en faisant fi de l'esprit, s'abandonne aux passions et à la sensualité de l'immédiat, lesquelles peuvent le conduire à des décisions contradictoires et, par conséquent, à l'écartèlement et l'éclatement de son unité, laquelle se montre, à ce titre, impraticable. Comment la chair seule pourrait-elle aider l'humain à faire des choix pour se

réaliser comme liberté spirituelle ? La tendance au spirituel pur présente l'humain comme un esprit désincarné, ce qui supprime son existence concrète. La tendance au charnel pur le montre comme une chair déspiritualisée, ce qui abolit sa conscience de soi. Dans les deux cas, la liberté est en danger.

« Le sujet spirituel sait *qu'*il est ce sujet, et par là *qu'*il est homme d'une manière unique et incommunicable. Mais, par là aussi, sait-il déjà *qui* il est ? C'est-à-dire : ce par quoi il se distingue non seulement quantitativement, mais aussi qualitativement de tous les autres sujets spirituels ? Il peut s'attribuer une telle quiddité qualitative, mais non la décrire positivement » (TdII.II, 163, c'est l'auteur qui souligne). Cette question qui porte sur le « qui » du sujet spirituel n'est au fond, pour Balthasar, qu'une question sur le concept de « personne ». Qui est cette « personne » qui ressemble à tous les autres individus de par sa nature humaine et qui se distingue d'eux de par sa singularité ?

Cette personne ne peut décrire positivement *qui* elle est dans sa conscience de soi, car cette conscience appartient à la nature. Elle ne saurait le faire en affirmant quelques caractères empiriques qui lui sont propres, car, en en faisant autant, elle ne dépasse pas la description comme une accumulation de caractères accidentels. Même dans la relation intersubjective où le sujet spirituel s'éveille à lui-même dans l'interpellation des autres, quel humain peut dire à un autre *qui* cet autre est réellement en lui-même dans son identité qualitative ? « Tout reste fixé dans un tissu d'appréciations et de changements d'appréciations, de reconnaissance et de refus de reconnaissances, provisoires, relatives et réciproques » (TdII.II, 164).

Le concept de personne, chez Balthasar, n'est pas un concept anthropologique, mais théologique. Nous ne pouvons pas le décrire avec des paroles humaines, car il sourd de la Parole divine qui crée l'humain dans la liberté de l'amour divin et le pose comme personne libre. Ce concept de personne ne se décrit positivement qu'à l'intérieur de la relation entre le Dieu libre qui crée par amour et l'humain libre qui accueille le don de la liberté comme don inamissible de Dieu. Même si l'humain commet le mal, le don de la liberté ne lui est

pas retiré. Ce don, dans la situation du mal commis par l'humain, se détourne de son origine et s'éloigne de la liberté absolue, en s'érigeant comme absolu par lui-même et pour lui-même. Or ce n'est que « là où Dieu dit à un sujet spirituel que ce sujet est pour lui, le Dieu éternel et véridique, où il lui dit du même coup à quelle fin il existe – donc lui confère sa mission accréditée par Dieu – là on peut dire d'un sujet spirituel qu'il est une personne. Or cela est arrivé un fois, d'une manière archétypique, en Jésus-Christ » (TdII.II, 165). Archétypique, car c'est dans la figure du Verbum Caro que la liberté infinie a habité la liberté finie et lui a permis de s'accomplir en elle, sans que l'une ou l'autre ait perdu son autonomie et sa consistance. La liberté personnelle est une parole que Dieu prononce à l'humain dans sa création, cette liberté va de pair avec une mission. L'humain qui accueille ce don de la parole divine et vit entièrement pour sa mission est une personne libre. Ainsi, la conscience de soi du sujet spirituel est une conscience de sa mission exprimée dans la chair devant Dieu et devant le monde de la création. C'est à partir de Dieu que le sujet spirituel est désigné comme une personne libre et c'est en la figure du Verbum Caro que ce sujet comprend « en même temps le 'qui' et la destination, le sens, la tâche, la mission » (TdII.II, 176).

Cet humain, chair et esprit, personne libre, « en son être lié à la matière, n'est pas seulement une personne, mais aussi un individu spécifique » (TdII.I, 179-180). Il ne vit pas seul dans le monde de la création. Il mène sa vie devant les autres qui sont comme lui, chair et esprit, des personnes libres, des individus spécifiques. Avec eux, il forme une communauté. Chaque humain est un individu à part entière de cette communauté, qui traduit sa participation à l'humanité de la manière qui lui est exclusivement personnelle. Mais, en même temps de son appartenance à cette communauté, cet humain qui, dans sa conscience de soi, dans sa liberté spirituelle et personnelle, est pour soi quelque chose d'unique, se démarque de cette appartenance, car cette liberté lui « confère le pouvoir de se distinguer de tout l'univers, et donc aussi de la communauté, afin de la rencontrer dans toute l'originalité créatrice d'un moi personnel » (TdII.II, 340). L'individu n'est pas une fonction de la communauté, car il est valable pour lui-même, en lui-même et par lui-même.

†

Membre dans la communauté, l'individu ne se fusionne pas avec elle jusqu'à perdre sa liberté, car, à ce titre, la vraie rencontre pour un vrai dialogue n'aura pas lieu. Membre de la communauté, en se distinguant, il ne s'éloigne pas pour sauvegarder sa liberté sous peine de rater la rencontre et le dialogue. Il est membre de la communauté pour un engagement libre avec les autres et pour eux. Il est membre dans cette communauté pour s'intégrer librement dans une solidarité avec les autres et pour eux. Grâce au « nous » de la communauté, se réalise le « moi » de l'individu dans sa liberté à l'intérieur de sa rencontre avec un « tu » libre et personnel. Chaque « moi » ne saurait vivre sa vérité librement qu'en entrant en dialogue avec la vérité des autres « tu » libres, sans que la vérité de l'un ou celle de l'autre soit la résultante de ce dialogue. Mais chaque vérité subjective s'enrichit dans le dialogue et la rencontre. Plus l'individu est libre dans le dialogue, plus l'enrichissement de la vérité subjective l'ouvre sur l'absolu. Ainsi, dans ce mouvement de la rencontre, l'humain comme esprit où l'être coïncide avec la pensée, sort de lui-même et de sa possession de soi pour s'affirmer dans l'amour. Le premier dépassement comme ouverture à l'être en général qui se donne et se dévoile dans l'amour se complète dans un second dépassement comme ouverture à l'être concret de tout autre dans le don de soi comme mouvement de dévoilement dans l'amour. Ces deux dépassements ont lieu dans un dépassement originaire qui est le dépassement de l'humain comme image de Dieu « dans son archétype, si bien que toute immanence se transcende toujours en s'ouvrant à Dieu » (ThII, 88).

De là, l'humain reçoit un double don : il connaît la vérité qui lui est donnée et il la dit en se donnant; le premier ne saurait exister sans le second. Ainsi, pour l'humain, « la révélation de l'être à ses propres yeux est automatiquement la possibilité, et donc l'exigence, de sa révélation pour un autre » (ThI, 98). Au moment où l'humain se donne librement à un autre, il reçoit le don de liberté de l'autre. C'est dans cet échange de dons et de dialogue avec la liberté d'un autre, dans ce mouvement de don et d'accueil, de réceptivité et de spontanéité, que la liberté finie se constitue et se révèle. Autrement le monde des humains devient « communauté de solitaires » (TdII.I, 175) où chaque humain

est un seul devant un autre seul. Dans un seul à seul, plus de liberté vivante à défaut de don et de reconnaissance réciproques. Pour échapper à ce face-à-face insupportable, l'un humain essaie ou bien de s'évader dans l'Un infini ou bien de s'absolutiser comme l'un intramondain en s'anéantissant hors de sa finitude. C'est pourquoi l'intersubjectivité humaine aide la liberté de l'humain à retrouver son plein sens. Écoutons Balthasar citant Maurice Blondel : « la personne n'est pas concevable comme une singularité unique. Par définition elle se pose, elle se développe, elle acquiert sa valeur en opposition, en collaboration, en dévouement, c'est-à-dire dans un rapport avec d'autres existences; et cette relation, cette dépendance [...] est incompatible avec toutes les affirmations qu'implique l'être en soi ». Et il conclut : « nous sommes ainsi conduits avec Maurice blondel, par la réflexion philosophique elle-même, jusqu'au seuil du mystère néotestamentaire, dans lequel Dieu est don personnel, générosité pure, réciprocité d'amour » (TdII.I, 176).

Toutefois, ce caractère intersubjectif de la liberté finie ne contraint pas l'humain à communiquer consciemment sa vérité, il est toujours libre de l'offrir comme un don libre de soi. La communication de la vérité intramondaine demeure essentiellement un acte libre dont l'humain assume la responsabilité. L'humain est libre *avant* la communication pour pouvoir se communiquer; il est libre *pendant* la communication pour que la relation entre le contenu de son expression et le mode d'expression ne soit pas une relation de nécessité déterminée par sa nature mais construite librement par sa personne dans un libre don de soi; il est libre *après* la communication afin d'assumer la responsabilité de son don. En se donnant comme liberté personnelle et en étant libre dans son don de soi, l'humain garde toujours son intimité et son pour-soi. D'une part, l'humain dans sa nature reçoit le don de la liberté, celle-ci se révèle comme possession de soi, d'autre part, en se donnant librement dans la communication, il se construit dans cette liberté donnée comme personne, cette liberté s'exhibe comme autodétermination.

Cette autodétermination, le second pôle de la liberté finie avec la possession de soi, ne se manifeste pleinement que dans une indifférence profonde « qui permet [à l'humain

libre] de laisser exister pour soi le bien, fini ou infini, en raison même de sa bonté en dehors de toute convoitise » (TdII.I, 181). Cela nous interdit de définir l'autodétermination comme un désir du bien à caractère purement égoïste de peur que la possession de soi ne se replie dans une attitude de satisfaction accaparant tous les biens possibles. Pour sauvegarder le don de liberté dans la nature humaine dans ses trois premiers degrés et le don de liberté personnelle dans le dialogue avec le Verbum Caro et avec les autres humains, nous ne devrions pas sacrifier l'un à l'autel de l'autre ni les fusionner dans une synthèse, laquelle ou bien ramène tout à l'ontologique ou bien absolutise le dialogisme. Nature et personne, ontologie et dialogue, don et reconnaissance d'une dette dans une action de grâce doivent demeurer les lieux où les deux pôles de la liberté finie sont toujours en tension pour que cette liberté finie participe à la liberté infinie dans un événement d'amour qui honore l'humain dans sa finitude et le divin créateur dans sa transcendance immanente. Ces lieux constituent l'aspect dramatique de l'ouverture de la liberté finie sur « la totalité de l'être et donc de la vérité, de la bonté en général ». Cette ouverture de la liberté finie peut s'étendre, « en toute hypothèse, jusqu'à la possibilité [...] de se décider pour ou contre la norme d'une liberté absolue, quelque soit le degré d'expressivité de cette norme et donc aussi le degré plus ou moins élevé qu'atteigne l'ordination surnaturelle de la liberté finie à la libre automanifestation de Dieu » (TdIII, 121). Qu'en est-il de la liberté du Verbum Caro ?

La figure du Verbum Caro s'identifie avec sa mission qu'il reçoit à chaque moment du Père jusqu'à devenir la mission personnifiée. En dehors de cette mission, le Verbum Caro est incompréhensible. Il « vit sa conscience humaine parfaitement comme mission » (TdII.II, 179), si bien que dans cette conscience de sa mission, qui détermine et limite l'élément divin, le Verbum Caro le trouve intuitivement inséparable d'elle. Le Verbum Caro connaissait son identité de Fils mais n'était conscient d'elle autrement que dans la mission qui lui était transmise par l'Esprit. Cette mission ne lui est pas imposée comme quelque chose d'extérieur à lui, mais elle est depuis toujours dans sa conscience comme mission. D'où le « caractère immémorial » (TdII.II, 132) de la conscience cette mission qui s'insère dans l'historicité et s'explicite dans ce qui est historique.

La liberté du Verbum Caro n'est ainsi que son obéissance à la volonté du Père dans la réalisation de sa mission. Cette liberté est immémoriale du fait que sa mission l'est. C'est pourquoi il faut se garder de

« dire que sa mission a une fois existé (dans quelque temps éternel), alors qu'il ne l'avait pas encore saisie et ratifiée; car elle est toujours la sienne. Et tellement la sienne qu'elle ne se trouve pas prête comme préfabriquée et ne devant plus qu'être assemblée par lui mécaniquement, mais de telle manière qu'il doit avec toute sa responsabilité libre la former à partir de lui-même, et même, en un sens véritable, *l'inventer* » (TdII.II, 158, c'est nous qui soulignons).

Parce qu'il reçoit sa mission du Père dans l'Esprit, il l'invente dans l'obéissance au Père, de telle sorte qu'elle demeure toujours une invention de sa liberté humaine et obéissante. Sa volonté humaine n'est pas abolie ou supprimée dans l'obéissance. Au contraire, « *l'homme Jésus prend aussi une part vraiment active à la rédemption de l'humanité dans la Passion [...] une participation vraiment active, même de l'humanité de Jésus, au plan de la kénose* » (ThII, 72-73, c'est l'auteur qui souligne). Dans l'obéissance à la volonté du Père dans l'Esprit, le Verbum Caro manifeste sa libre décision et sa liberté de ne vivre que pour sa mission. L'identité de sa liberté personnelle avec sa mission immémoriale dans l'obéissance révèle l'identité du Verbum Caro comme celui qui est un « oui » éternel à sa mission et à son Père dans l'Esprit. Il accomplit sa mission non pas comme un destin ou une contrainte imposée, mais comme la révélation propre de son être-Fils. Son obéissance est le mode de sa donation au Père dans l'Esprit, ce Père qui se donne à lui éternellement dans l'événement de l'amour divin. Ce « oui » est l'acte foncier de toute son existence comme Verbum Caro, qui a fait entrer cette disposition de la totale remise de soi venant de la vie intratrinitaire dans l'existence humaine, l'existence de tout humain.

Après cette entrée en matière et eu égard à toutes les nuances qu'il faut prendre en considération, comment comprendre le rapport de la liberté avec la vérité intramondaine et la vérité divine dans le rapport de la liberté finie avec la liberté infinie ?

3.1 Don et dette

« Pour que le principe d'illimitation qui est au cœur de la liberté finie – son indifférence à l'égard de tous les biens finis, ou comme on dit encore son aspiration absolue à l'inaccessible – ne soit dans sa tension ni réduit au supplice de Tantale, ni étouffé par les contraintes de la finitude, si son élan vers l'autoréalisation doit demeurer libre et échapper à la loi d'airain d'une dialectique contraignante, il lui faut, au-dedans et au-dessus d'elle-même, une liberté infinie, en vertu de laquelle et en laquelle elle puisse se réaliser comme liberté finie. En revanche, cette liberté doit par essence, en tant qu'infinie, être assez libre pour donner lieu à une liberté finie d'être libre en elle-même ou, puisqu'il s'agit de liberté infinie, pour la *constituer* en tant que liberté finie » (TdII.I, 171, c'est l'auteur qui souligne).

De cette citation de Balthasar, il appert que la liberté finie est un don de la liberté infinie, un don, tout en étant immanent, est transcendant. Cette liberté finie n'est pas en opposition avec la liberté infinie de telle sorte que l'autonomie de l'une ne se constitue que dans l'exclusion de l'autre ou dans sa limitation. L'autonomie de la liberté finie est constituée par la liberté infinie comme autonomie finie que les contraintes de la finitude n'étouffent jamais, mais cette autonomie finie se déploie dans l'espace ouvert par la liberté infinie pour qu'elle puisse se réaliser dans une finitude ouverte sur l'infini de la liberté infinie et avec elle. Cet espace de déploiement est rendu possible par la « latence » de Dieu dans son libre don de la liberté finie, qui permet non seulement à l'infini d'accueillir et même assumer en soi le fini, mais encore que le fini ait la capacité de recevoir l'infini. Cet espace n'est pas un vide pur et simple pour que la liberté finie se mette à l'œuvre dans son autodétermination, mais l'espace même de la liberté infinie que Dieu, en se donnant, libère en se retirant dans un certain secret, dans une présence cachée pour permettre à la liberté finie de s'accomplir. Cette « latence » de Dieu comprise comme une « idée de réserve divine, de présence dans l'incognito » (TdII.I, 236) a pour but d'accorder à la liberté finie toute latitude dans l'exercice de son autodétermination et de son invention créatrice des modes de réalisation de soi. Quoique cette présence cachée puisse être l'occasion d'errance de la liberté finie et ainsi ouvrir le théâtre du monde au drame divin, elle demeure un don

d'amour infini qui ne s'impose pas et un engagement divin vis-à-vis de la liberté finie, ce qui donne à l'humain de poser en face de lui sa liberté finie comme autonome dans ses choix libres en même temps que donnée. Car « il est impossible à Dieu de créer une liberté fixée définitivement dans le bien, qui n'aurait pas besoin de choix. Une telle liberté confirmée dans le bien serait du même coup privée de sa *dignité* suprême » (TdIII, 132), c'est l'auteur qui souligne). La latence de Dieu est le respect infini de la dignité de la liberté finie dans son choix. Dans le don du plus précieux de ce qu'elle est, la liberté infinie manifeste la bonté infinie. Dans la latence de Dieu, celui-ci manifeste que ce don de bonté est un don d'amour infini. Ce don de liberté révèle la toute-puissance de Dieu comme pouvoir de grâce.

Cependant, la liberté finie ne saurait se saisir comme don de liberté en se posant en autonomie pure, mais la réception de ce don originel comme don est une reconnaissance de la liberté finie comme donnée et donc redevable de ce qu'elle est. Dans la réception du don fait par la liberté infinie, la liberté finie reconnaît la dette et « doit se déterminer en face de l'absolu » (TdIII, 131). N'est-ce pas contradictoire de parler d'un don en même temps que d'une dette ? Sommes-nous dans une logique de prêt bancaire, du donnant-donnant ? Parler de dette ne constitue-t-il pas une lésion à la bonté du donateur qui ne demande rien en retour ? Le donataire ne se sent-il pas obligé en quelque sorte de payer sa dette, ce qui anéantit le don de la liberté et déforme la liberté comme don ? De notre compréhension du don dépend le sens de la dette.

Si Dieu faisait un don de liberté comme si cette liberté était extérieure à son être divin et détachable de sa vie d'amour, le don se transformerait en un signe ou un indice de son amour; un signe dont l'importance et la valeur ne résident pas en ce qu'il est en lui-même, inhérentes à son existence, mais dans ce que ce signe utilisé exprime et dit quelque chose de la vérité du donateur; un signe qui tisse avec l'être du donateur un rapport extrinsèque. Une fleur offerte par un amant à son aimée exprime son amour, mais elle n'est pas cet amour. L'amant dit à travers la fleur son amour et sa bonté dans le moment même

où il l'offre. Mais, il se peut, après une dispute mettant fin à leur relation, que l'aimée remette cette fleur à l'amant pour dire sa séparation d'avec lui. Cette fleur, en elle-même, ne signifie rien, pas plus d'un article vendu chez un fleuriste. Mais le contexte lui a conféré une nouvelle fonction quand elle avait été offerte par l'amant. Le don de liberté de Dieu ne relève pas de cette logique.

Toutefois, si, au moment du mariage, l'amant et l'aimée se prononcent un oui réciproque l'un à l'autre. Dans ce oui, l'un se donne totalement à l'autre. Ce oui n'est plus seulement un signe de leur amour, mais l'actualisation de leur amour dans le don total de soi. Ce oui est leur amour que l'un donne à l'autre. Ce oui ne dit pas ni n'exprime l'amour, mais c'est leur amour qui s'exprime et se dit dans ce oui réciproque. En aucun cas, ce oui n'est détachable de leur amour, il est leur libre engagement, l'un envers l'autre. Ce oui, expression de leur unité, marque en même temps leur séparation comme deux libertés qui se donnent l'une à l'autre « afin que le donateur puisse être réellement présent dans le don (qui est abandon) » (ThIII, 218, Balthasar s'inspirant de Ferdinand Ulrich). Cependant, autant ce oui est un don mutuel autant il est une dette mutuelle. Dans toute leur vie du couple qui suit, ce oui n'est qu'un surgissement de cette source originelle comme mouvement entre le don et la dette. Le don de bonté est fondé dans ce oui d'amour et la dette mutuelle devient une action de grâce, un remerciement de l'un pour l'autre. Leurs libertés sont animées par ce oui qui assigne à chaque partenaire une tâche envers l'autre vécue librement. Le don n'est plus une « œuvre » de l'un pour payer sa dette envers l'autre, mais il est le fruit d'un don premier reçu, par l'un et par l'autre comme appel, qui se déverse dans une réponse de remerciement. Le don, dans ce sens, est la transmutation de la dette de l'avoir en être. Dans ce sens Balthasar écrit : « la conscience que, dans l'appel libre, aimant, qui m'est adressé par un Toi, une réponse m'est en même temps donnée et demandée, que dans le don (*Gabe*) se trouve en même temps le cadeau d'une tâche (*Aufgabe*), que mon éveil à une libre subjectivité m'investit en même temps d'une 'mission', celle de rendre ce qui est reçu, transformé par ma propre liberté » (TdII.II, 364).

Ainsi le don de liberté de Dieu à l'humain s'origine dans son oui éternel d'amour et la dette est la réponse à ce oui dans une obéissance libre à une mission à accomplir. Ce n'est plus la logique du prêt ou de troc, mais c'est la logique de l'amour. Certes l'analogie du oui renferme une dissimilitude. Pour dire son oui, Dieu n'a pas besoin du oui de l'humain. Entre lui et l'humain, pas d'échange de oui pour que son amour se donne. Son oui précède éternellement le oui de l'humain. Dieu se donne parce qu'il est amour, et se retire pour que le don de liberté puisse se réaliser dans un choix libre de l'humain. Le oui de l'humain n'est pas la condition du oui de Dieu, mais le oui de Dieu offert à l'humain en l'accompagnant dans une réserve divine est l'espace à l'intérieur duquel le oui humain est vécu et transformé. Le oui humain n'investit pas le Dieu libre d'une mission, mais l'engagement du Dieu dans la mission du Verbum Caro comme un oui d'amour investit le oui humain d'une mission. L'obéissance à cette mission reçue comme cadeau d'amour rend l'humain libre dans ses choix et transforme son oui en une action de grâce permanente. Il ne s'exprime dans son oui d'amour que parce qu'il est aimé dans le oui libre de Dieu. « Ce qui commence sur le plan personnel `naturel` comme devoir de croire à la liberté et l'amour d'autrui s'achève sur le plan `surnaturel`, où est demandée à la liberté humaine (et par là clairvoyante) une foi suprême à la liberté et à l'amour absolus » (TdII.II, 365).

Si Balthasar insiste sur la clairvoyance de la liberté finie, c'est parce que cette liberté est douée de volonté et de raison. Sans la raison, la liberté est aveugle : ce n'est pas parce qu'on est libre et autonome, qu'on peut faire ce qu'on veut. Au contraire, c'est parce qu'on ne peut pas faire que ce que veut et exige la logique de l'amour, qu'on est libre et autonome d'inventer l'autodétermination. Sans la volonté, la liberté perd son « mouvement spontané » (TdII.I, 203) : ce n'est pas parce qu'on est libre et autonome, qu'on ne saurait agir que sous le contrôle parfait de la raison qui calcule tout. Au contraire, c'est parce qu'on ne peut agir que sous la mouvance de la logique de l'amour qui surgit toujours nouveau, qu'on est libre et autonome de rendre la possession de soi spontanée.

La reconnaissance de la dette comme remerciement montre la gratitude du donataire, la gratuité du don et la bonté du donateur. Est ingrat celui qui reçoit le don comme un droit, celui qui n'est redevable qu'à lui-même, celui qui demeure donataire permanent sans être, en aucun moment, donateur. Bref, celui qui ne reçoit pas sa liberté comme don premier, qui ne se sent pas interpellé par ce don, celui qui représente sa liberté comme volonté de puissance, laquelle sape toute vraie rencontre et tout vrai dialogue. Il est vrai que le don de la liberté infinie est en même temps la manifestation que la puissance absolue du donateur est identique au don absolu de soi. Or c'est sur ce terrain que la possibilité de séparer la bonté de la puissance est une tentation toujours présente chez l'humain qui reçoit le don. Cet humain se pose, de par son autonomie et sa possession de soi, comme norme du bien en subordonnant ce bien à sa propre puissance. Au lieu de l'obéissance libre au mouvement d'amour de la liberté infinie, l'humain tente de maîtriser le don dans ses choix pour que la puissance détermine ce qui est permis et ce qui est défendu. Pour comprendre cela, nous remarquons que « le *desiderium naturale* tend vers celui qui est source de la liberté créée, c'est-à-dire vers Dieu, ce qui le rend impossible à satisfaire au plan mondain. S'il est détourné de sa fin et subordonné à la puissance de la liberté, il engendra donc de soi une exaltation progressive de la puissance » (TdIII, 134). Que l'on pense à la volonté aveugle de Schopenhauer, au Léviathan de Hobbes, au prince de Machiavel, au surhomme de Nietzsche, à l'abus de pouvoir dont parle Montesquieu, à la dictature de quelques régimes politiques, à l'hégémonie de la rationalité technicienne (différente de la raison technologique dans le fait que l'humain, au lieu d'utiliser la technologie dans le don de sa liberté, est dominé par elle)... Rien ne fait sortir de cette situation aliénante de la liberté finie que la reconnaissance de la dette où la puissance s'allie avec la bonté pour une reconnaissance de l'autre dans son altérité et dans sa donation. Quand la puissance aveugle comme violence camouflée tente d'annexer l'autre en le réduisant à un objet utile à servir un intérêt et de le manipuler en le dévalorisant, la dette s'insurge pour le remercier de sa présence comme don et remet ainsi, en lui rendant hommage, la bonté au cœur de l'amour.

Le Ressuscité qui traverse les portes fermées pour dire sa résurrection dans la chair qui a vaincu le péché par l'amour, ce Ressuscité, dans l'Apocalypse, se tient à la porte et attend qu'on lui ouvre pour entrer. Il ne force pas la porte comme une victoire de sa toute-puissance afin d'obtenir un résultat, il est présent devant la porte pour dire le pouvoir d'amour de sa liberté infinie, même s'il n'obtient aucun résultat. En traversant les portes fermées, il pénètre l'espace clos de la liberté finie. En demeurant présent devant la porte fermée, il ouvre l'espace de sa liberté infinie. La finitude de la liberté finie n'est plus une déchirure narcissique qui se dépasse en réduisant l'autre à son image égotiste pour jouir seul de la vie, mais l'espace ouvert par la liberté infinie requis pour accueillir dans la dette l'autre comme un don afin de se partager la vie dans une réjouissance réciproque. Pour Balthasar, la correction de la philosophie de la puissance est possible « par une philosophie de la *prière* » (TdIII, 140, c'est l'auteur qui souligne). La prière est l'action de grâce de la dette qui reconnaît la liberté comme don et interdit de voir l'amour comme une simple valeur morale à prendre ou à laisser. L'amour dans le mouvement de la dette et le don est la source dont jaillit toute l'éthique du choix libre et de l'option fondamentale comme don de l'amour divin.

Le don et la dette nous montrent la liberté finie comme une donation libre de la liberté infinie ayant une consistance propre en soi et une autonomie. Cette liberté finie donnée à soi-même agit dans son autonomie comme toujours reçue et dépendante de son donateur. Cependant, elle peut, parce qu'autonome, aussi bien se réserver un espace de décision interdisant à quiconque de s'immiscer que se séparer de son origine : soit en niant son existence soit en le subissant comme une loi qui lui est extérieure. Dans les deux cas, cette liberté finie oublie que le donateur est présent dans son don et que son espace de décision lui est librement donné par le donateur. La donation de la liberté finie n'est pas un acte ponctuel qui s'arrêtera dès que le don sera donné pour que le donateur puisse, après sa donation, s'occuper d'autre chose ou s'intéresser à lui-même. La donation est un acte permanent où le donateur ne se donne pas une fois pour montrer l'origine du don, mais il est toujours présent dans son don parce qu'il est la source de son jaillissement. L'accueil du

don de la liberté infinie par la liberté finie montre la transcendance de cette dernière, car la présence en permanence du donateur lui permet de pénétrer l'espace de la liberté infinie et le considérer comme sa demeure. Dans ce don de la liberté infinie, la liberté finie comme possession de soi exhibe son autonomie et exprime sa nature finie comme donnée gratuitement à elle-même. Dans la reconnaissance de la dette envers la liberté infinie, la liberté finie comme autodétermination se réalise par et dans la liberté infinie, cette source toujours neuve qui surgit éternellement. La liberté finie qui se reçoit continuellement de cette source « déclenche en elle un mouvement infini qui est désir de se réaliser, non en se coupant de la source, mais en s'assimilant à elle » (TdII.I, 203). Dans le don, la liberté finie jaillit de la liberté infinie, sa source et dans la dette, la liberté finie aspire à sa fin en Dieu. Toutefois, l'usage des catégories qui relèvent du personnalisme ne doit pas exclure celles de l'ontologie. Car « Dieu est ce qu'il veut être et il veut ce qu'il est. C'est-à-dire que la présence du donateur dans le don [...] peut et doit s'appeler aussi bien 'amour' divin offert, que 'être' de Dieu donné, étant entendu évidemment que l'être donné n'est pas une 'chose' » (TdII.I, 273).

Ce mouvement de la liberté finie comme don et dette est coextensive au mouvement de la vérité intramondaine. La figure créée se donne à l'humain en dévoilant sa vérité. Dans ce don, elle montre sa richesse. L'humain accueille le don de la figure créée et montre ainsi sa pauvreté et sa dette envers ce don. Comme remerciement, il offre à la figure son espace spirituel comme don pour l'enrichir. La figure, en acceptant d'être hébergée par cet espace, exhibe sa pauvreté et sa dette. Comme remerciement, elle laisse déployer sa vérité dans cet espace pour l'enrichir. La vérité intramondaine surgit à chaque fois nouvelle comme don du dévoilement dans la dette de l'accueil et comme don de l'espace dans la dette de l'hébergement. Elle se manifeste comme un beau cadeau de la bonté reçue dans une action de grâce de l'amour. Autant son don enrichit l'humain dans sa dette, autant elle s'enrichit dans sa dette par le don de l'humain. La vérité intramondaine qui surgit de la rencontre de la figure créée avec l'humain et de leur reconnaissance réciproque ne se laisse pas enfermer dans un cercle clos du va-et-vient mais renvoie à un « être absolu, dans lequel ces actes et

rapports s'enracinent finalement [...] dans une réciprocité et une immanence éternelles dont le mystère ne peut être éclairé que par l'image chrétienne de Dieu » (TdII.II, 364-365), laquelle s'autorévèle dans la figure du Verbum Caro.

Quant à la vérité divine, la figure du Verbum Caro n'est un don du Père qu'en tant qu'elle est la bonté de Dieu trine dans la chair qui rayonne la gloire de l'amour. Elle est la dette divine comme réception du don de soi du Père dans l'Esprit s'autorévéant dans le monde de la création. Elle n'entre pas dans l'espace de la liberté finie ouvert par la latence de la liberté infinie. Dans sa chair, la figure du Verbum Caro devient l'espace même de la liberté infinie ouvert, non pas par la réserve divine, mais maintenant par son apparition. Dieu ne se cache plus pour ouvrir l'espace, mais il se montre pleinement pour que le Verbum Caro devienne l'espace de la rencontre entre les deux libertés dans l'union hypostatique des deux natures. La vérité divine ne se déploie pas dans un mouvement de don et dette dans une rencontre entre l'humain et Dieu, mais se manifeste pour l'humain comme mouvement de don et de réception intratrinitaire que l'humain accueille. L'humain ouvre son espace spirituel à cette vérité, non pas dans le but de l'enrichir en l'hébergeant, mais dans la pauvreté et l'humilité du Verbum Caro, il habite son espace de liberté et d'amour pour s'enrichir du pouvoir de grâce.

Dans la figure du Verbum Caro, la vérité divine s'est manifestée dans son obéissance à la volonté du Père pour l'accomplissement de la mission avec laquelle cette figure s'identifie. L'humain, dans son accueil de ce don de soi, reconnaît sa dette dans l'obéissance de la foi en cette figure et se laisse investir d'une mission. C'est parce que le Verbum Caro lui a donné le salut en obéissant à la volonté de son Père, que la mission comme dette est la réponse au salut offert comme cadeau de grâce. Comme cette mission de l'humain n'ajoute rien à la mission du Verbum Caro, car il a d'avance tout accompli, elle devient le témoignage rendu par cet humain au témoignage du Verbum Caro rendu à son Père pour le révéler au monde dans l'Esprit-Saint. Cette mission de l'humain n'est pas une exigence externe et arbitraire de Dieu en face de quoi cet humain est obligé de prendre

position. Cette mission est la réponse à l'interpellation de l'événement du Verbum Caro qui aime l'humain et le justifie. C'est une réponse à un *appel* non à une *invitation*. L'on peut répondre à une invitation à une soirée de gala et lui consacrer quelques moments par obligation, par politesse, par devoir familial ou professionnel, dans le but d'élargir ses relations publiques, pour déclencher un scoop médiatique, pour s'imposer dans la société. Quand la soirée se termine, on retourne chez soi et à ses occupations quotidiennes laissant derrière soi la soirée. Il ne reste que des souvenirs épars dans une mémoire qui pourrait défaillir à chaque moment. L'on ne saurait répondre à un appel de la même façon. L'appel habite notre espace de vie, voire on est habité par son espace. Il est présent au cœur de ses préoccupations. On ne lui consacre pas du temps mais tout son temps lui est consacré. L'appel, dans son caractère d'urgence, n'admet pas une réponse partielle mais radicale. C'est tout l'être qui répond dans sa totalité sans être obligé d'y répondre, mais il demeure libre dans l'obéissance à l'appel dans la réponse. L'appel n'a pas de fin, il est toujours présent dans la vie, il ne lui est pas extérieur, il surgit continuellement de ses entrailles. Il ne se transforme jamais en des souvenirs passés de quelques événements, il est toujours un « faire mémoire » dans la présence absente de l'événement unique de celui qui appelle. Ce ne sont pas quelques facettes ou quelques tranches de la vie qui sont impliquées dans l'appel, mais c'est la vie toute entière qui s'implique et se sent concernée par lui. Cependant, le Verbum Caro ne détermine pas la forme de la mission, c'est à l'humain de l'inventer, non pas au gré de sa fantaisie, car ce Verbum Caro, dans sa chair, a tracé le chemin à suivre pour toute mission.

L'obéissance de l'humain ne sourd pas de l'intérieur de sa liberté finie comme un extérieur à la figure du Verbum Caro. L'humain qui habite l'espace de la liberté de la figure du Verbum Caro obéit dans l'obéissance de cette figure comme dans un intérieur qui lui est intérieur. Il ne décide pas librement d'obéir pour pénétrer l'espace, mais étant dans l'espace, il obéit librement. Ainsi son obéissance n'est pas une limitation de sa liberté finie, mais une ouverture à la liberté infinie dans l'obéissance du Verbum Caro, laquelle est la source et l'origine de l'obéissance de l'humain. Son don de soi à la figure du Verbum Caro

n'est pas accueilli par elle comme une dette, mais ce don sous forme d'action de grâce pour une dette montre l'humain comme un donateur toujours donataire analogiquement au Fils donateur qui est éternellement donataire dans son don de soi éternel au Père dans l'Esprit. Ainsi l'humain n'accomplit pas des actes ni prononce des paroles pour manifester son obéissance. Mais cette dernière se déploie dans des actes et des paroles, lesquels la renouvellent constamment. Dans le mouvement du don et de la dette de la liberté finie en relation avec la vérité divine, il n'y a pas un acte libre de choix au départ auquel s'ensuit l'obéissance. Mais dans la réponse à l'appel, liberté et obéissance existent simultanément; le Verbum Caro, dans la liberté de son obéissance, appelle l'humain pour le rendre libre dans l'obéissance de sa liberté.

Dans cette obéissance libre ou liberté obéissante, la vérité divine révélée dans la figure du Verbum Caro engage l'humain dans la nouveauté. Cet humain ne saurait anticiper ni connaître d'avance son champs d'action. Il est là où il est toujours disponible, toujours présent à accueillir cette vérité dans des situations nouvelles qui se présentent à chaque moment. Dans chaque situation, il découvre l'impossible de cette vérité, lequel libère les possibilités infinies de son action dans le monde selon une fraîcheur nouvelle. Ce qui permet une remise en cause et une critique constante de soi, de l'action et de la forme de la mission à l'intérieur de l'obéissance libre à l'impossible de Dieu. L'invention de la mission n'est pas figée. Cependant, cette invention n'est pas le pur changement, sinon l'humain ne se retrouve plus dans son unité. Autant la liberté est spontanée jaillissant toujours nouvelle autant elle est un incessant retour au centre qui la fonde et la juge.

3.2 Spontanéité et invention

Nous avons énoncé le mouvement spontané de la liberté dont parle Balthasar au début de ce chapitre. Arrive le moment de la détailler.

Parler du mouvement spontané de la liberté c'est empêcher cette dernière, dans son obéissance, de jouer la comédie, de faire semblant de l'obéissance tout en dissimulant, sous

les apparences, l'illusion de l'autonomie. L'on prétend se donner mais on se cache derrière le don car on n'est pas ce qu'on donne, l'on feint le remerciement mais on se retire dans notre intérieur car on aurait voulu exprimer autre chose. Cette apparence de liberté est aux antipodes du mouvement du mystère. En effet, si on s'enveloppe dans le mystère, ce n'est pas pour dissimuler l'envers de ce qui apparaît, mais pour dire que ce qui apparaît est véritablement l'intérieur et que cet intérieur est beaucoup plus riche que ce qui apparaît. Or si l'intérieur de l'obéissance n'apparaissait pas véritablement dans l'action de la mission, cette dernière se réduirait aux travaux forcés subis par un esclave. Seule la spontanéité qui est la *trans*-parence de l'obéissance dans le visible de la mission révèle l'unité de l'humain dans son engagement et le pose responsable de son agir. Ainsi elle est ce qui empêche l'humain de mentir en coupant court à son dédoublement. L'humain, dans le mouvement spontané de la liberté est, en quelque sorte, « forcé de se plier à sa propre liberté dans la mesure où il se trouve déjà naturellement posé dans le mouvement qui la construit. Ce qui lui est demandé, l'exigence première inscrite dans sa nature la plus profonde, c'est uniquement de faire parvenir à sa forme consciente, et dans le plein acquiescement, le mouvement qui déjà l'entraîne » (ThI, 84).

La spontanéité est, à ce titre, ce qui fait de l'humain un humain *authentique*. C'est le refus de jouer un rôle imposé par quiconque ou par n'importe quelle situation et d'entrer dans la peau d'un personnage qui n'est pas le sien propre. Autrement comment dans la rencontre avec les autres, l'humain pourrait-il être entier dans son don de soi, engagé pour l'autre tel qu'il est en lui-même et ouvert à ce que l'autre est réellement ? Ce qui compte pour la spontanéité, ce n'est pas l'enchaînement historique et linéaire des événements en fonction d'un passé et d'un futur, mais c'est l'événement en lui-même qui est présent et auquel on est présent. Dans la spontanéité, toute l'extension du temps se converge vers le centre de l'intensité du présent. Cependant, le mouvement spontané de la liberté ne nous autorise pas à faire ce qui nous plaît en ce moment ni à dire ce qui traverse notre tête dans cet instant, cela n'est pas digne d'une liberté douée de raison et de volonté. Cette spontanéité n'est ni arbitraire ni irrationnelle, mais elle est seulement le signe de

l'authenticité où chaque parole et chaque acte expriment ce que nous sommes en vérité. Pas d'intention cachée, pas de manipulation, pas de tactique dans chaque rencontre. Mais une manifestation de ce que nous sommes véritablement comme l'amour veut que nous en soyons ainsi. La spontanéité de l'humain est le fruit spontané du don de la liberté à condition de « mettre en acte sa liberté dans le cadre qui lui est imposé » (ThI, 84). L'humain ne cherche pas le cadre dans lequel il exerce sa spontanéité, mais à l'intérieur du cadre imposé, il refuse qu'on lui impose la forme du jaillissement de cette spontanéité.

De prime abord, le mouvement spontané de la liberté va dans le sens inverse du mouvement de la prudence que Balthasar exige dans le choix libre (cf. ThI, 127). Il se peut que cela soit vrai en apparence, mais dans le fond les deux mouvements s'originent dans le mouvement de l'amour.

Si, par prudence, l'on vise les subtils calculs ou les demi-mesures qui permettent d'éviter les risques et les dangers d'une action pour que cette dernière arrive à son objectif, sous peine d'adopter des doubles attitudes, des méfiances et des plans machiavéliques, il est certain que la spontanéité contredit, voire anéantit cette notion de prudence. Mais, à ce titre, nous ne comprenons pas la prudence de Dieu dans le don de liberté à un humain fini capable d'user de la puissance de cette liberté pour détruire et faire régner le mal et la terreur. Or si Dieu avait procédé prudemment, dans le sens de la prudence déjà définie, la liberté n'aurait pas pu être donnée comme une vraie liberté et, par conséquent, la création serait restée dans le néant. Toute la prudence de Dieu est l'imprudence de l'amour divin qui se donne sans calcul ni mesure et qui accompagne l'humain libre pour le justifier en lui traçant le chemin à suivre afin que cet humain retrouve le vrai sens de sa liberté. A ce titre, la prudence et la spontanéité ne retrouvent le sens de leur mouvement qu'au sein de l'imprudence de l'amour dans son don de liberté. La prudence au sens de Dieu n'est telle qu'en tant qu'elle aide l'amour imprudent entre les humains à grandir et à être préservé dans sa spontanéité. La spontanéité n'est telle qu'en coupant court à tout calcul exacerbé de la prudence, lequel pourrait paralyser l'amour de jaillir continuellement sous prétexte du

risque encouru par celui ou celle qui aime. Ce mouvement de la prudence dans l'imprudence de l'amour est primordial dans la vie de la liberté comme don, sinon, en éliminant tout facteur de risque, notre agir, au lieu d'être dramatique, se transforme en un mouvement automatique d'un mécanisme aveugle auquel le donataire ne peut qu'adhérer machinalement sans aucune liberté. Ce risque et cette imprudence ne sont pas seulement inhérents à l'action libre et humaine, mais également au don de la liberté infinie dans la vie intratrinitaire. Balthasar écrit en ce sens :

« dire que la génération du Fils ne comporte aucun risque, et donc est 'non dramatique', est une objection sans portée. Le fait même qu'un monde plein de risques ne puisse être qu'au sein de la processio du Fils (et de son prolongement comme 'mission') montre précisément que tout 'risque', en ce qui concerne Dieu, est contenu dans la 'puissance impuissante' de la dépossession divine et rendu possible à partir de là [...] en Dieu se trouve le point de départ de ce qui peut devenir souffrance; et cela arrive lorsque l'imprudence avec laquelle le Père se donne (et donne *tout* ce qui lui appartient – et qui mène automatiquement à l'imprudence du Fils qui reçoit tout en acceptant de se laisser aussi entièrement prodiguer et à celle de l'Esprit qui en même temps lui est donné – se heurte à une liberté qui refuse de répondre à cette imprudence et la déforme en la prudence de celui qui veut prendre par lui-même toute l'initiative » (TdIII, 303-304, c'est l'auteur qui souligne).

La spontanéité, dans l'imprudence de la donation, n'est pas un comportement incohérent, ni une attitude d'un fou qui renonce à réfléchir et à calculer. Mais c'est le jaillissement authentique d'un être concret entier dans son amour et dans son don de soi à l'intérieur de la réflexion et du calcul, sans que ces deux étouffent le don de l'amour sous n'importe quel prétexte de risque. La réflexion et le calcul sont au service de la spontanéité de la liberté et non l'inverse de peur qu'ils n'essaient de prendre les précautions nécessaires pour éviter un prétendu dérapage de la spontanéité en la faisant couler dans les moules d'une tradition, d'une communauté ou d'une société d'une manière stéréotypée. Ils ne sauraient comprendre que la spontanéité de la liberté qui sourd de la surabondance de l'amour authentique, en s'insérant dans la tradition, dans la communauté ou dans la société,

pourrait les réveiller d'un sommeil léthargique dû à la routine et à la monotonie. La spontanéité ne se soucie pas de ce que les autres vont penser de son image ni de leurs réactions ni de l'efficacité de son acte. L'unique souci de la spontanéité est de chercher comment se dire authentiquement dans l'action pour que l'amour se manifeste et rayonne; ce rayonnement manifeste l'efficacité de la spontanéité. Le jaillissement de la spontanéité va placer les rapports humains dans l'horizon de l'amour et de la liberté, ce qui va bouleverser le cadre imposé et faire éclater des hypocrisies, des faussetés et des artificialités. Etant trans-parence, elle peut faire transparaître l'amour et entraîner les autres à une remise en question. C'est parce que l'amour dans son action toujours nouvelle est la question qui s'adresse à l'humain, à la totalité de son existence, qu'il interpelle cet humain à se remettre de la dispersion de ses fragments pour retrouver son unité en lui-même et son unité avec les autres qui possèdent la même nature que lui. A cette question qu'est l'amour, l'humain ne saurait répondre que par l'amour. Toute spontanéité dans l'amour redonne ainsi vie à l'authenticité de la réponse; une authenticité dont parfois la prudence et le calcul ont jugulé le jaillissement toujours nouveau de peur que l'action ne devienne scandale ou folie.

Une tentation de voir dans cette spontanéité un rejet de l'organisation et un refus de la planification guette toujours l'humain. La spontanéité ne signifie pas l'instabilité ni l'incohérence. Elle n'est pas un engagement dans toutes les directions. Cela n'est que le résultat négatif du caractère d'un humain qui obéit à ses impulsions en allant au hasard et en faisant n'importe quoi indifféremment. La spontanéité ne refuse pas un emploi du temps sur un carnet, mais elle récuse le fait que cet emploi du temps ne lui laisse pas le temps de surgir authentiquement dans la lumière de l'être comme l'intensité de l'éternité au milieu des rencontres prévues par cet emploi. Elle est toujours unifiée par la forme de son engagement dans l'éparpillement des rendez-vous, ce qui lui permet d'apprécier le don de chaque situation comme don de grâce de la liberté elle-même et de juger ainsi de ses actes. Parce que l'humain est libre, il invente dans sa spontanéité la forme de sa mission et le lieu de son action, car « seule peut être bonne l'action, dans laquelle est réellement fait un don,

le don venu de la liberté personnelle du donateur à l'existence personnelle de celui qui reçoit » (TdI, 16), lequel, à son tour, répond par le don comme remerciement.

Ce mouvement spontané et libre de la bonté du don est inséparable, dans la mission, du mouvement ravissant et étonnant de la beauté de la figure. Dans la contemplation de la beauté, la liberté s'ouvre en profondeur et fait surgir la décision de l'engagement. L'humain qui est ravi par la beauté et vit dans l'étonnement permanent revient de sa rencontre avec la figure belle « chargé d'une mission particulière [...] Si l'esthétique ne manifeste pas l'exigence éthique qui lui est intrinsèque, le ravissement se dégénère en alibi divertissant » (TdII.I, 26) qui fait oublier l'urgence du temps en le transformant en un passe-temps, lequel n'a pas besoin de l'invention de la mission. L'on est bien sur le Mont Thabor, enveloppé par la Transfiguration, où on compte dresser ses tentes pour se reposer et on oublie le Mont des Oliviers où la décision de la liberté attend son consentement et l'éminence de Golgotha où cette décision s'offre dans le don total de soi à l'intérieur de la tente du monde dressée par le créateur. Dans le beau, l'appel pour le bon se montre le plus urgent. C'est dans cet appel de la figure que la liberté de l'humain s'éveille et se rend attentive. L'appel de la figure « n'est ni pression, ni séduction venant de l'extérieur mais, au contraire, libération la plus intime de la liberté du cœur, laquelle consiste précisément à aimer Dieu et le prochain » (Epi, 51) et à travers eux la création toute entière. Ainsi l'analogie de l'être concret ne se contente pas de décrire la similitude dans la grande dissimilitude d'une façon théorique et subtile au niveau de l'esprit, mais elle conduit à une action responsoriale et engagée dans le monde dramatiquement libre. A la lumière de l'engagement dramatique de l'*analogia entis* concrète pour la création, l'analogie de l'être concret s'éprouve dans l'*analogia libertatis*, laquelle est le rapport de la liberté finie avec la liberté infinie dans le rapport de la liberté engagé de la figure du Verbum Caro avec la liberté de son Père qui s'engage dans l'Esprit qui est liberté. Une chose que l'être concret se contente d'annoncer que l'être est amour et don, une autre chose que cet être vit la dette comme engagement d'amour et donation de liberté dans l'authenticité de la spontanéité. A l'instar de l'*analogia entis* concrète qui a révélé la vérité divine dans son engagement historique infiniment libre

en révélant qui est le Père pour elle, l'humain, selon l'analogie de l'être concret, manifeste sa vérité comme don de liberté finie ouvert sur l'infini de la liberté infinie en s'engageant pour tout humain devant son créateur.

La mission est définie par la figure, l'humain ne la crée pas lui-même pour lui-même, elle lui est donnée et confiée. Elle n'est qu'une mission de l'amour dans un don d'amour originaire, où « le pres-crit extérieur devient l'inscrit de la liberté » (Epi, 51). A l'humain incombe la tâche d'inventer le mode d'accomplissement de cette mission dans la spontanéité de sa liberté. En quoi consiste cette invention ?

La mission de l'amour doit se concrétiser dans chaque fragment de la vie de l'humain et dans sa totalité. Dans l'action, il invente cette concrétisation de telle sorte qu'elle fait corps avec le mouvement de sa vie. L'humain ne la conçoit pas d'abord théoriquement et essaie ensuite, sa vie durant, de l'appliquer, mais, en suivant le rythme de sa croissance, il la renouvelle constamment. Il ne s'agit pas, dans l'invention renouvelée, d'aller à la recherche des choses nouvelles pour faire du nouveau à tout prix ou à la chasse des idées bizarres pour convaincre les autres de l'originalité de la mission, car « originale n'est pas synonyme de bizarre » (TdII.II, 27). L'invention doit toujours être en lien intime avec la spontanéité. L'on ne greffe pas un corps nouveau sur ce qui jaillit de l'intérieur de peur que cet extérieur apparaissant n'étouffe l'authenticité. L'invention sourd de l'intérieur de la mission. La concrétisation de cette dernière ressemble à un chemin, mais ce n'est pas un chemin qui s'étale selon une ligne droite en s'éloignant du point de départ et en laissant derrière lui le centre comme un souvenir lointain survenu dans un temps passé. Chaque moment de ce chemin n'est pas une conséquence de celui qui le précède comme si ce dernier était sa cause première. Dans l'invention, la concrétisation de la mission n'est pas une suite continue où chaque moment entraîne un autre nécessairement. L'on ne progresse dans la vie que si l'invention est un retour sans cesse à la source d'où jaillit la vie pour que ce retour conduise à un point plus avancé dans l'horizon de l'amour. On n'est pas esclave du progrès considéré comme une accumulation continue et constante des choses, mais on

est libre d'inventer, dans un retour à la source, un nouveau jaillissement en discontinuité avec celui qui est survenu chronologiquement avant. Dans l'invention, il n'y a pas un découpage arbitraire de la mission en des orientations dans tous les sens, mais une discontinuité qui retrouve sens dans le centre comme ouverture sur l'impossible de son mystère. Le retour au centre s'effectue de façon nouvelle et différente. C'est cette nouveauté de retour vers le jaillissement nouveau du centre qui fait l'originalité de l'invention renouvelée. On n'est pas libre de faire ce qu'on veut sous prétexte que l'on invente quelque chose de nouveau, mais dans l'invention comme retour à chaque fois nouveau au centre, la mission s'invente continuellement dans le mouvement de l'amour. Ainsi chaque avancée sur le chemin de la mission ne dépend plus de ce qui a été accompli auparavant, mais directement du centre dans l'intégration de ce qui a été réalisé en lui. Dans l'invention, la liberté n'est plus soumise au déterminisme et à la répétition du même, car la non-identité de chaque action par rapport à la précédente laisse la mission retrouver son identité toujours renouvelée dans l'amour du centre. La mission, dans ce mouvement de va-et-vient, brise la fermeture et la totalisation et devient de l'ordre de l'espérance, ouverture sur de nouveaux possibles inventés par l'impossible de la totalité de l'amour et contestation de toute spontanéité qui se ferme dans les situations inespérées et absurdes. Dans l'invention, la mission aura une chance de sortir de la sclérose des habitudes répétées machinalement pour s'ouvrir aux possibilités infinies de la vie et de son expression. C'est dans le don de la liberté que la mission se donne cette chance.

Nous avons dit plus haut que le don de la liberté est toujours une interpellation, une question. Le problème de la mission est de donner toujours des réponses, de se transformer en un système de réponses, voire un entrepôt de réponses toutes faites comme des boîtes de conserves préparées à l'avance et prêtes à être utilisées dans n'importe quelle situation. Et si une réponse se révèle inefficace, ce n'est pas la faute de la réponse, mais de celui qui l'a mal utilisée. On ne sent plus le besoin d'inventer dans la liberté tellement les réponses découlent d'un mécanisme rationnel, social ou religieux. Il se peut que des réponses

stéréotypées procurent une certaine satisfaction, mais cela est-ce digne de la liberté comme don et dette et de l'amour comme centre de la liberté ?

L'invention dans la liberté n'a pas pour rôle de chercher des réponses, mais de savoir poser les vraies questions qui correspondent aux situations nouvelles. La lecture de la Bible comme un moyen d'avoir des réponses, n'est-ce pas un subterfuge et une tactique pour éluder la vraie et unique question que la Bible pose pour inciter la liberté à inventer la concrétisation de la mission ? N'est-ce pas une façon de nous décharger de la responsabilité de la mission que cette Bible nous confie ? N'est-ce pas fausser nos problèmes en évitant de répondre à la question dans le fait de trouver la réponse dans une lecture utilitariste de la question comme étant uniquement une réponse ? Au lieu de faire parler la question comme réponse, mieux vaut, pour le don de liberté, se mettre à l'écoute de la question unique de l'amour, pour pouvoir inventer les vraies questions de la situation actuelle afin d'y répondre dans la concrétisation de la mission. L'invention n'est pas une extraction de la réponse des données existantes, mais une rencontre avec la question pour se donner comme réponse dans le don de la liberté. La mission devient la réponse qui se donne pour que les autres rencontrent la vraie question afin de se donner, à leur tour, comme réponse dans le don de leur liberté dans la situation qui est la leur, et ainsi de suite. La mission montre une puissance de contestation et devient une instance critique, non pas par le fait de ressasser les réponses, mais dans l'authenticité de faire jaillir les vraies questions, lesquelles ouvrent l'horizon de l'espérance sur le mouvement de l'amour.

Quel est le rapport du mouvement spontané et inventif du don de la liberté avec la vérité intramondaine et avec la vérité divine ?

Toute figure créée, dans sa spontanéité, a la capacité d'agir et de s'extérioriser et, par conséquent, de dévoiler sa vérité intramondaine comme don de son créateur. Cette vérité est une mission confiée au sujet qui se donne en prêtant son espace spirituel. L'invention du sujet n'est pas une puissance de son savoir comme « une emprise mécanique d'une connaissance étrangère » (ThI, 87), car la figure créée possède une

protection propre de son mystère. « Cette protection donne [au] dévoilement le caractère inamissible d'un acte unique et en quelque sorte solennel, où la valeur toujours renouvelée de la vérité se montre prévalente » (ThI, 87). L'invention de la mission du sujet à l'égard de la vérité intramondaine n'est pas de voir dans le dévoilement de cette vérité une réponse à ses questions, mais d'accueillir ce dévoilement comme une question toujours renouvelée de la liberté du créateur. Pour la connaissance de la vérité intramondaine, la mission du sujet ne réside pas dans la puissance de contraindre la figure créée à s'offrir pour être connue, mais elle consiste en l'invention de son mode de réception de sorte à découvrir cette vérité chaque fois sous un aspect nouveau. La spontanéité du sujet et sa mission inventive sont toujours limitées par le retour de la figure créée au centre de la donation à l'intérieur du retour du sujet au centre de son amour authentique. De même que la liberté de la figure créée ne se perd pas dans le mouvement de son expression sur l'image, car cette image belle invite le « voir » à saisir le fond en se retournant à lui, de même la liberté humaine ne se perd pas dans la dispersion de son don, car elle le fait dans un retour incessant au fond de l'être d'où jaillit spontanément l'amour. Si la vérité intramondaine comme entre-deux se dévoile dans l'expression du fond extériorisé sur la surface, car ce fond est l'impression de l'Archétype du don de l'être dans l'espace créable, la vérité de l'humain qui accueille cette vérité intramondaine se manifeste dans le don de liberté comme reconnaissance de dette envers ce don de l'être en se laissant imprimer par l'expression et en exprimant cette impression par le don de la parole comme advenue de l'être.

La liberté personnelle chez le sujet n'annule pas la liberté naturelle de la figure créée qui s'offre. Ainsi la connaissance de la vérité intramondaine n'est pas une invention de la pure imagination de la liberté du sujet, mais une invention de la dette du sujet envers le don de liberté de la figure créée. Il invente sa mission de vérité en accueillant la mesure de l'invention de l'imagination créatrice du créateur comme question. La vérité intramondaine s'actualise dans la rencontre des deux dons de liberté : celui du sujet et celui de la figure créée à l'intérieur du mouvement du don de la liberté infinie, c'est-à-dire dans l'espace créable de cette liberté. Ainsi dans sa spontanéité, le sujet reçoit la donation de la

figure créée comme dévoilement du mystère de l'*être* dans le don de l'apparition et dans son invention, il révèle la donation de cette figure comme *mystère* de l'être protégée par le don d'amour de la liberté infinie.

Quant à la vérité divine, elle se révèle dans la spontanéité de la figure du Verbum Caro. Ce dernier n'invente pas sa mission par lui-même, mais il la reçoit continuellement du Père à chaque instant de sa vie comme merveilleusement unique. Dans cette vie, il n'y a pas de déroulement « logique » des événements, lequel respecte un emploi du temps fixé d'avance par le Père selon un carnet de rendez-vous. Cela ne veut pas dire que cette vie est irrationnelle, mais que sa logique est la logique de la mission d'amour où le Verbum Caro est présent dans chaque événement considéré comme fragment de la totalité de l'événement de l'amour éternel. Raconter la vie du Verbum Caro à l'instar des « vies de Jésus » ou extraire des quatre évangiles une « histoire de Jésus » selon la méthode de la science historique est une tentative vouée à l'échec. La vie du Verbum Caro, tout en se déroulant dans l'histoire, la transcende. Pas de plan humain bien déterminé qui relie les événements entre eux en dehors du projet salvifique du Père dans l'Esprit que la mission du Verbum Caro accomplit en se déversant comme intensité éternelle du jaillissement de l'amour dans chaque instant temporel de la rencontre avec les humains. Cette spontanéité du Verbum Caro qui sourd de sa liberté infinie montre la vérité divine comme une vérité ambulante sur les sentiers du monde. Une vérité qui va se briser sur la croix pour faire propager le parfum de l'amour dans le monde de la création à l'instar du vase d'albâtre qui a dû être brisé « pour que le nard emplisse la maison » (TdII.I, 27). C'est l'esthétique de la figure qui se donne comme non-figure dans la dramatique de la bonté pour révéler la logique de l'amour de cette figure. La liberté infinie se montre dans une figure, se donne dans une absence de figure pour se dire dans une superfigure.

L'humain qui croit en cette figure n'invente sa mission que dans la mission du Verbum Caro. Le don de sa liberté finie n'est pas annulé par le don de la liberté infinie du Verbum Caro, mais il est rejoint et dépassé par ce don. « Or cela est tout le contraire d'une

réduction de la liberté à l'inertie ou à la moindre dégradation. Bien plutôt, le sens est que Dieu a d'avance pris soin de préparer à la liberté créée son champ d'expansion nécessaire » (TdIV, 368). L'invention de la mission se fait ainsi à l'intérieur de ce champ qu'est l'événement de l'amour éternel révélé par l'événement du Verbum Caro dans le monde de la création. Toute mission chrétienne digne de ce nom doit se mouvoir dans ce champ.

De par sa finitude, la liberté de l'humain ne saurait tout désirer. « Si bien des images s'introduisent dans le champ de la sensibilité sans s'y être appelées, [l'humain] garde la possibilité de faire le tri » (ThI, 114). Par sa liberté et en faisant le tri, l'humain se tourne vers ce qu'il choisit en se détournant de ce qu'il laisse.

3.3 Se-tourner-vers et se-détourner-de

Dans la rencontre de la figure créée avec le sujet spirituel, celle-ci ne forme pas le matériau brut de la connaissance de la vérité intramondaine soumise au gré et à la fantaisie de la pensée du sujet. Elle est le partenaire actif de ce sujet qui se montre passif en offrant son espace spirituel comme une maison d'accueil à la vérité de toute figure. Le sujet n'accueille pas pour s'ouvrir au monde, mais c'est parce qu'il est ouverture, l'ouvert en permanence, qu'il accueille ce monde en se laissant envahir, sans défense, par les figures qui apparaissent. Comme cet accueil débute au niveau du sensible, la liberté du sujet spirituel dans son acte de penser et de connaître, quoiqu'elle dépasse la sensibilité, est toujours relative. Le sujet « n'est pas libre de penser comme il l'entend » (ThI, 113) en faisant fi de ce qui se manifeste à lui. Il ne saurait connaître les figures créées comme il veut les connaître, mais il les connaît telles qu'elles sont dans leur apparition. Cela n'est pas une limitation de son acte de connaissance, mais c'est une condition de sa finitude humaine, laquelle, en la violant, l'humain ne se reconnaît plus comme humain et, par conséquent, il n'est plus humainement libre. En voulant être l'égal de Dieu, c'est-à-dire en connaissant les figures créées à la manière de Dieu qui connaît ces figures tel qu'il veut que ces figures soient, il se fait monstre pour lui-même et pour les autres. Il est vrai que dans l'acte de

connaître, le vouloir de l'humain est coextensif à l'acte de connaître, mais ce dernier ne s'identifie pas à sa manière de vouloir les connaître. Sa connaissance est son vouloir de connaître, qui demeure subordonné au vouloir de Dieu dans sa création de ces figures. En revanche, il peut développer sa connaissance « jusqu'à devenir un miroir de l'univers » (ThI, 114). Son vouloir de connaître est illimité dans le mouvement de sa conscience et sa connaissance est également illimitée dans le don de l'être qui s'offre librement à lui, mais la manière de son vouloir de connaître est toujours limité par le vouloir du créateur dans chaque figure.

Cependant, ce sujet, quoique passif en accueillant les figures créées, lesquelles se jettent dans son espace spirituel, il préserve son intimité tout en ayant la liberté d'action dans la connaissance de la vérité intramondaine. Cette liberté se manifeste dans sa volonté de se tourner vers telle ou telle figure et s'en détourner d'autres. De prime abord, il appert que ce double mouvement de se-tourner-vers et de se-détourner-de du sujet spirituel restreint le champ immense et le domaine infini de ce qui s'offre à son acte de connaissance, mais « c'est en même temps une preuve en faveur de la liberté constructive et ordonnatrice de l'esprit. » (ThI, 114) Ainsi deux questions se posent : pourquoi le sujet se tourne-t-il vers les figures créées et s'en détourne-t-il ? Comment ce double mouvement joue-t-il en faveur de sa liberté ?

Tout humain possède ce que Balthasar nomme « une image personnelle du monde » (ThI, 114). Cet humain se tourne vers un objet particulier parce que cet objet répond et convient à l'édification de cette image. Dans ce mouvement de se-tourner-vers la volonté n'agit pas après que le sujet s'est tourné vers l'objet pour en estimer la valeur. Au contraire, la volonté est « présente dans l'acte même de connaissance, lequel représente déjà, par lui-même, un acte de choix préférentiel ». Ce choix « dépend de la prédisposition que [le sujet] possède déjà d'instinct » (ThI, 115). Dans la liberté de choix pour la connaissance, l'activité de la volonté est concomitante à celle de l'intelligence. Le sujet laisse l'objet vers lequel il s'est tourné habiter son espace spirituel car cet objet répond exactement à son

intérêt. Ce dernier n'est pas à comprendre dans le sens péjoratif du terme comme si on parlait des intérêts particuliers au détriment de la vérité. Mais c'est l'intérêt de la vérité de cet objet qui touche le sujet dans son image personnelle du monde.

Cet intérêt n'est pas seulement le profit que peut tirer le sujet pour agrandir son « avoir » et accumuler une quantité de biens en vue de satisfaire ses besoins et assouvir un désir inassouissable. Ce profit est en lui-même légitime à condition qu'il n'empiète pas sur la liberté comme don de soi à l'autre. L'on dit que quelqu'un a perdu tout intérêt à faire telle ou telle chose. Perdre intérêt, à ce titre, est synonyme de perdre tout goût de la vie dans l'action. Ainsi trouver intérêt c'est chercher à vivre pleinement et authentiquement dans chaque action. L'intérêt dont il est question est plutôt l'intérêt de l'amour qui cherche un « plus d'être » authentique de la donation dans la rencontre. Le profit est en rapport avec la consommation des avoirs, l'intérêt est en lien direct avec le mouvement d'être de la vie.

Le sujet s'intéresse à tel objet et y tient, c'est pourquoi cet objet tient dans son espace comme objet libre. Il ne tient pas l'objet et le garde pour soi en vue de dompter sa liberté pour pouvoir l'utiliser à son gré, mais il y tient pour demeurer devant lui, dans une liberté de don, car cet objet édifie son image personnelle du monde et, par conséquent, dans la liberté de l'objet, le sujet s'éveille à sa liberté en se donnant à lui. Comme le sujet ne saurait accueillir cette irruption inchoative des objets dans son espace pour les connaître ensemble en même temps et en une seule fois du fait qu'il est fini et du fait que ces objets ne présentent pas le même intérêt pour lui, le se-tourner-vers un objet particulier implique dans ce fait même un se-détourner-de tous les autres objets. Le sujet, en ouvrant son espace pour un objet, le referme pour d'autres et n'offre pas l'hospitalité à eux. Ce refus, Balthasar le qualifie comme « une forme efficace d'oubli » (ThI, 115). En effet, le sujet oublie les objets qui ne l'intéressent pas pour se consacrer à celui qui lui présente un certain intérêt. Cet oubli va permettre au sujet d'accueillir librement l'objet désiré de son choix et de se donner à lui comme remerciement.

Le se-tourner-vers n'est pas l'occasion convenable ou le moment opportun pour l'intérêt comme une action de bourse achetée et vendue à temps, mais c'est l'intérêt de l'amour qui révèle qu'un tel « se-tourner-vers » est convenable pour tout temps afin d'avancer dans la connaissance de la vérité intramondaine. Si ce « se-tourner-vers » ne regarde pas la figure vers laquelle il s'est orienté comme le trésor le plus précieux qu'il faut à tout prix garder et préserver pour pouvoir le partager, le « se-détourner-de » n'est plus un oubli efficace, mais une frustration inconsciente et toujours présente de l'absence de ce dont on s'est détourné dans la présence à ce vers qui ou quoi on s'est tourné, ce qui faussera la rencontre.

Dans l'apparition des figures créées et leur irruption dans l'espace du sujet, la liberté de ce dernier dans son se-tourner-vers « ne consiste pas seulement à privilégier certaines données pour en écarter d'autres; elle a aussi ce caractère bien plus remarquable de pouvoir fermer les yeux sur ce qui ne s'emboîte pas dans la construction. Il est possible, en effet, à l'esprit de passer par-dessus ce que l'on est contraint passivement de voir par les sens; et même il faut dire qu'il n'y a aucune aperception particulière qui ne contienne déjà en elle-même un tri de ce genre. » (ThI, 114-115) Dans la rencontre de la figure créée, l'oubli de beaucoup de vérités n'est pas ressenti par le sujet comme une frustration, car ce sujet, peut en dépit de ces vérités, continuer à éprouver la joie de vivre. Ignorer les lois de la physique quantique ou les règles du mouvement des astres n'empêche pas le sujet de vivre authentiquement et pleinement sa liberté comme don. A ce niveau, pas de frustration dans le se-détourner-de. Car dans le mouvement de la vérité intramondaine, celle-ci ne demeure pas pour l'éternité. Dans la liberté, il y a toujours des choix et des préférences des vérités des figures créées : une alternance entre des vérités dévoilées qui se voient renvoyées dans l'ombre, et d'autres cachées qui viennent à la lumière pour se dévoiler dans l'espace spirituel du sujet. Par contre, la frustration s'infiltré au niveau du plaisir de la consommation. La figure créée n'est plus regardée dans sa mesure et sa lumière déposées en elle par son créateur, mais à la lumière des besoins du sujet qu'il l'utilise et dans la mesure où elle répond à la satisfaction de ces besoins. La vérité intramondaine n'est alors

plus la joie de l'être dans la perception de la figure créée et belle mais la satisfaction du besoin du sujet dans le plaisir de l'avoir. Elle ne réside plus dans l'accueil et dans le service du sujet rendu à la figure créée mais se mesure à la capacité de cette figure de servir les besoins du sujet. Plus le sujet sent le manque de service de la figure créée, plus la frustration est grande, ce qui obnubile le dévoilement de la vérité intramondaine. A ce titre, les figures créées ne sont vraies que dans leur utilité pour le plaisir de la consommation. Ce n'est plus la beauté et la vérité de ces figures qui étonnent le sujet, c'est-à-dire la qualité de leur inutilité, mais leur beauté et leur vérité ne sont telles que dans la quantité du plaisir qu'elles peuvent procurer. L'on se les procure, mais, avec la frustration, on sent qu'on est acheté par elles. C'est un fait indéniable que le sujet de la société où il vit ne saurait se passer de certaines figures vitales pour sa vie dans cette société, mais faire de l'acquisition de ces figures la préoccupation unique et primordiale de la vie et le souci essentiel par excellence de l'existence de telle sorte qu'à défaut de ces figures toute la vie s'écroule ne réduirait-il pas la liberté à un asservissement masqué au sein duquel la spontanéité et l'invention n'auront plus de place ? Le sujet qui veut être riche dans ses avoirs de figures créées de sorte à vivre cette richesse comme l'unique souci de sa vie, combien se montre-t-il pauvre dans sa liberté d'être ? Par contre, s'il veut être pauvre à l'égard de sa richesse en la partageant librement dans le don de telle sorte que le souci de l'autre est le sens de sa vie, combien se révèle-t-il riche dans sa liberté d'être ?

Passons maintenant à réfléchir sur le se-tourner-vers et le se-détourner-de au sein de la relation avec d'autres sujets et avec Dieu.

Le se-tourner-vers un objet accompli par le sujet spirituel est un se-tourner-vers une autre nature que la sienne. Le sujet qui cherche à connaître la vérité de l'objet demeure limité par les limites d'expression de cette nature. Un objet a son langage, mais il ne parle pas. Avec un objet, l'on ne saurait entamer un dialogue. L'objet est devant nous dans son apparition, il devient en nous dans le mouvement de la connaissance, mais il ne tient pas à nous et ne s'engage pas dans notre histoire. Il s'offre à la connaissance du sujet dans un

mouvement mutuel d'enrichissement, mais toujours dans une donation déterminée par sa nature. Ainsi l'on voit que le sujet ne sacrifie jamais sa vie pour un objet et ne saurait faire un don total de soi pour une chaise par exemple ou pour n'importe quelle figure créée. Le don d'ouverture à l'objet est limité par la nature de la relation que le sujet entreprend avec l'objet : une relation de connaissance de la vérité de l'objet dans une reconnaissance du don de l'être à l'intérieur de l'espace créé par le don de la liberté infinie. Dans ce don d'ouverture du sujet à la figure créé vers laquelle il se tourne, « une part de la volonté se meut de soi-même vers la connaissance et se trouve comblée quand elle atteint son but; une autre part de son mouvement va au-delà de la connaissance et la dépasse pour en faire un moyen en vue de ses fins » (ThI, 116). Cela ne veut pas dire que le sujet, par ce mouvement de la volonté, maîtrise l'objet, celui-ci demeure plus riche que sa manifestation. Si le sujet fait de l'objet un moyen en vue de ses fins, cela ne lui permet pas d'utiliser l'objet d'une façon étrangère au mouvement de l'amour et de la liberté et d'en abuser jusqu'à le détruire. Si l'objet se présente comme un moyen, c'est un moyen où le sujet exprime, dans sa relation avec lui, le mystère de l'amour qui les a faits créer ensemble. Le sujet ne doit pas être asservi par l'objet en centrant tout son désir et le sens de sa vie dans l'acquisition de cet objet; l'objet demeure un moyen mis à la disposition du sujet pour que ce dernier grandisse dans l'amour et ainsi élève toute la création à la sphère de la liberté. Le sujet ne doit pas non plus asservir l'objet en lui refusant « une attention particulière » (ThI, 117) et un don proportionné à la nature de ce dernier; l'objet n'est pas que moyen. Sans cette attention, le sujet ne saurait écouter le langage de la création chantant la gloire de son créateur ni vivre sa liberté comme don et dette dans un acte d'amour.

Le sujet qui se tourne vers un autre sujet de même nature que lui dans un acte d'amour libre, entre en dialogue avec lui. Chaque sujet attend de l'autre une réponse à son don. La présence à l'autre sujet le fait être si bien que le dialogue mutuel les renouvelle mutuellement de l'intérieur. La connaissance de l'autre est une reconnaissance d'un don premier. Si, dans le don de la liberté, le sujet offre son espace intime pour se laisser habiter par une autre intimité c'est parce que l'autre sujet lui offre son espace intime pour l'appeler

à habiter cet espace. Dans la présence à un sujet, deux espaces s'offrent pour l'échange et la communication. Le don libre à un autre sujet n'est plus limité par une nature étrangère, mais ouvert sur l'infini qui habite la nature humaine. Ainsi le sujet accepte librement de se sacrifier à un autre sujet qu'il aime parce qu'aimé par l'autre dans son don libre. L'autre n'est plus un moyen mis à la disposition du sujet pour atteindre ses fins, mais il est une fin, laquelle ne saurait jamais se réduire à un moyen, avec qui, dans la communication, le sujet entre en communion. L'autre se tient devant le sujet parce que l'un tient à l'autre et ensemble peuvent s'engager, l'un pour l'autre, dans une histoire commune qui n'a rien de commun. L'autre ne devient jamais objet de connaissance à la manière d'un objet quelconque mais il est toujours un sujet d'amour et de liberté. Ce n'est plus une attention particulière que l'amour de l'autre exige, mais toute l'attention jaillissant du cœur de l'existence du sujet comme consécration de son être concret à l'existence concrète de l'autre. L'autre, dans cette donation libre, est sacré sans être sacralisé, vénéré sans être adoré. Dans cette donation à un autre sujet, l'humain comprend que son accomplissement ne peut se trouver que dans un autre Toi humain comme lui, de la même nature, mais unique en lui-même comme il l'est lui-même unique. La donation exprime la ressemblance de la nature dans la différence éternellement ineffaçable entre un sujet spirituel libre et un autre. Même dans cette relation à l'autre, chaque sujet demeure dans le se-tourner-vers librement ordonné à l'ensemble du monde et ouvert au-delà du monde à la merveille de l'être. Ainsi dans le se-tourner-vers d'un sujet à l'autre où chaque sujet comprend l'autre « comme personne spirituelle éternelle, irremplaçable dans son altérité, correspondant à une idée unique du seul Dieu, [...] le dialogue entre personnes *en tant que telles* ne pourrait plus se jouer dans ce milieu qu'était la raison comprise comme un genre; ce ne pourrait être que dans le domaine supra-naturel de l'être, là où il n'y a plus 'd'abstraction' possible » (DI, 194-195, c'est l'auteur qui souligne). Si le milieu du dialogue comme donation de l'un à l'autre était la raison comme genre, le sujet et son autre deviendrait deux exemplaires d'une identique raison et l'altérité serait insignifiante et sans importance et, par conséquent, le dialogue se réduirait à un échange de connaissances mutuelles. L'autre ne se révèle plus

dans son unicité qui fait de lui cette personne et non pas une autre. A ce niveau, tout sujet, en tant qu'individu, pourrait se ranger sous l'idée générique de la raison dans un processus d'abstraction. C'est pourquoi Balthasar affirme qu'il n'y a plus d'abstraction, car ce qui est décisif est le fait que chaque sujet est unique. Il est unique parce qu'il n'est pas seulement raison mais aussi liberté. Cette unicité, le sceau de la liberté, qui est le noyau de la personne fait que le milieu du dialogue est le domaine de l'être lui-même non pas celui d'une théorie de la connaissance. Et c'est là que la notion d'intérêt joue son rôle. En effet, dans la liberté existe toujours un dérapage vers une neutralité abstraite de l'indifférence vide, c'est-à-dire, que le sujet libre peut choisir ceci ou cela indifféremment. Mais la question qui se pose : pourquoi un se-tourner-vers cet autre seulement tandis qu'il y a un nombre incalculable d'autres ? L'intérêt qui surgit dans l'amour révèle cet autre choisi et élu comme unique en dépassant l'indifférence de la liberté et l'abstraction de la raison. Ce qui rend le dialogue plus authentique et la communication plus inventive. « Ici, il s'agit du choix de l'unicité qualitative du Toi aimé, choix qui, parce qu'il unit celui qui élit avec l'élu, est lui-même qualitativement unique, et ne peut absolument pas être relativisé. » (DI, 197-198) Le se-tourner-vers n'est pas un contrat à durée limitée et dont les clauses délimitent le contour de l'amour dans son don libre où deux partenaires se partagent le même espace pour mettre en commun des idéaux auxquels ils croient en dépit de l'unicité personnelle de l'un ou de l'autre. Quelle différence y a-t-il entre ce contrat et le contrat social rousseauiste ? Le contrat social qui permet la cohésion des citoyens dans une nation et le respect des valeurs communes est conclu à partir d'une abstraction de l'idée universelle d'humanité identique à toutes les personnes, sans prendre en considération l'unicité de chaque partenaire. Alors que, pour Balthasar, l'intérêt de l'amour recherche l'autre dans la communion avec lui à partir de sa réalisation concrète de son unicité. L'autre compte en lui-même pour ce qu'il est concrètement. Il n'est absolu que dans sa concrétude. Le se-tourner-vers est une alliance qui s'accomplit dans le choix unique de cette personne et non pas une autre en tant qu'elle est unique. Cette unicité de la personne surgit du fait qu'elle est une image unique de Dieu aussi bien unique que libre. Dans l'unicité libre de Dieu, toute image unique se justifie dans

le choix définitif et insurpassable et « toutes les unicités d'amour (entre humains, mais aussi entre l'homme et Dieu) sont des images et ressemblances de l'unicité absolue de l'amour de Dieu pour l'humanité *in Christo*, et c'est même à partir de là que leur caractère d'unicité absolue s'imprime en elles » (DI, 199).

Cependant quand le sujet se tourne vers un autre sujet, le choisit dans l'amour et se donne à lui dans la liberté tout en étant choisi par lui et accueilli par son don, il se détourne de tous les autres sujets. Si l'amant ne voit pas son aimée comme la perle la plus précieuse de sa vie et réciproquement, la frustration se présente au cœur de leur vie d'amour et de leur don libre. Car l'un ou l'autre tente toujours de chercher ailleurs cette perle pour laquelle, une fois trouvée, l'un ou l'autre est prêt à vendre tout pour vivre avec. Dans l'amour, il ne fait pas de sens de vivre avec celle ou celui vers qui on se tourne en fonction de la frustration de ce qu'on a perdu dans son se-détourner-de. Mais on doit regarder les autres dont on s'est détourné par son se-tourner-vers à la lumière de ce qu'on a gagné par ce se-tourner-vers. Ce n'est pas la perte des autres vécue comme frustration qui doit se refléter dans la vie de l'amour, mais le choix de la perle vécu comme enrichissement qui se répercute spontanément dans la relation avec les autres. Autrement on passe sa vie en un dilettantisme de peur que le don total de soi dans un choix libre ne devienne une frustration et un manque. L'on croit, dans ce cas, que l'accumulation des sujets auxquels on se tourne lui évite le manque de se détourner d'elles ou d'eux. L'on revit la même situation décrite dans le paragraphe précédent. Ce qui compte c'est la quantité dans l'extension plutôt que la qualité dans l'intensité. La liberté n'est plus invention comme retour au centre, un nouveau commencement dans cet amour qui unifie la totalité d'une vie, mais un papillonnage comme éloignement du centre, un retour au même qui dissémine la totalité en des fragments dispersés jusqu'à perdre l'unité d'une vie. La liberté n'est plus authenticité dans la communion de l'union, mais un ensemble de rôles et des personnages que le sujet joue selon la situation qui se présente. Ce n'est plus une présence dans l'intensité de l'instant mais une fuite inauthentique de soi dans le présent du rôle jusqu'à perdre la spontanéité du jaillissement de l'intérieur. Au moment où la liberté est une libre décision de fidélité et la

vérité réciproque est une ouverture totale de l'un à l'autre choisi librement, l'humain « ne risque pas de s'échapper vers l'avenir, hors d'un présent non-présent parce que son *là* véritable serait devenu passé pour lui. » (DI, 244, c'est l'auteur qui souligne) L'on croit se tourner vers un autre dans la répétition en oubliant qu'on se détourne de soi dans une fuite perpétuelle. La liberté comme remise en question de soi et de l'autre ne se révèle pas dans le don, quand le sujet, « en braquant son regard sur ce qui manque » (ThI, 123), se détourne de l'autre vers qui s'est tourné dans son choix libre pour se tourner vers d'autres sujets sous prétexte qu'ils peuvent combler ce manque. Or, dans le mouvement du don et de la dette, le sujet est appelé à cacher ce qui manque chez l'autre par le voile de l'amour pour braquer son regard sur ce qui enrichit. Ce qu'il accomplit dans cet acte d'amour libre demande à l'autre d'en faire autant, car le manque est des deux côtés et de même l'enrichissement.

Il se peut que le sujet, en se tournant vers Dieu, s'abandonne à l'élan de son cœur en laissant derrière lui toute l'existence terrestre, laquelle ne lui présente que les contradictions et les changements incessants. En cherchant l'unité avec le principe divin identique, le Toi infini, il renonce à la multiplicité des différences intramondaines en refusant toute satisfaction en provenance de tout toi fini. Il vit son amour à ce Toi infini, non pas dans la distinction d'avec lui, mais dans l'identité suprême entre son moi qui aime et ce Toi infini jusqu'à la fusion totale avec lui. Dans la négation de la différence théologique, la différence ontologique n'a de valeur que symbolique. Sa liberté finie s'anéantit à dessein dans la liberté infinie. Il ne saurait accueillir le don pour rendre grâce dans la dette, il est le don en permanence. Dans la spontanéité, il n'est plus authentique ni inventif car il est dans le commencement absolu de toutes choses comme quelqu'un qui n'a pas encore commencé. En voulant sauver sa vérité dans la fusion avec l'absolu, il a renoncé à sa réalité finie, terrestre et historique. Dans son élan vers le Transcendant, il n'est plus immanent de telle sorte qu'il considère tout face à face avec les réalités du monde comme pure apparence. Il se supprime comme humain mortel dans son union apparente avec le divin immortel : il n'est plus un fragment dans le tout, il est la totalité de tous les fragments. Cette forme hybride de liberté qu'il vit le délivre, prétend-il, de toutes les barrières et, par conséquent,

cela l'empêche de souffrir. En renonçant au plaisir, il se croit être affranchi de la douleur, voire la dominer stoïquement en vue de dépasser le tragique de la purification du cœur moyennant une abstraction progressive de tout ce qui est matériel, corporel et sensible dans un chemin ascendant vers l'origine. Mais n'a-t-il pas raison Balthasar d'écrire que « le renoncement à la douleur est peut-être plus néfaste que le renoncement au plaisir » (DI, 68) ? La liberté qui se défait de la chair et désincarne la perfection demeure-t-elle une liberté digne de l'humain ?

Il se peut également que le sujet, dans son se-tourner-vers Dieu, envisage la contradiction de l'existence comme un combat tragique entre les dualismes de ce monde et parfois un combat entre les dieux eux-mêmes comme dans la mythologie. La nuit qui s'oppose à la lumière, la tristesse qui lutte avec la joie, le mal qui guerroye le bien. La douleur et la souffrance donneraient sens ainsi à l'existence si bien que, par elles, l'humain taille la pierre précieuse de sa vie pour atteindre la rédemption de son cœur. Ce serait de l'humain de s'être toujours exposé à ses abîmes essentielles de sa destinée humaine. Il serait libre tant qu'il se livrerait à ce combat contre la fatalité tragique. Il est vrai que la liberté a un caractère dramatique, mais survaloriser la souffrance, laquelle demeure un épisode de la vie, une montre-t-il pas le Créateur comme un Dieu sadique qui offre aux humains un cadeau empoisonné, la création ? Ce Dieu « qui, du haut de son propre bonheur tangible, laisserait souffrir ses créatures et ferait servir ces souffrances à sa propre glorification, ne serait pas avec sa créature dans un rapport de modèle à imitation » (DI, 83). Que l'humain se tourne vers Dieu en se détachant de sa finitude humaine et de sa contingence historique pour se sauver dans une prétendue fusion ou qu'il se tourne vers lui-même en se croyant se tourner vers Dieu pour créer un Dieu à sa propre mesure et en faire l'idole afin de se contenter « des forces du salut à l'œuvre dans l'existence, telle qu'elle est » (DI, 72) n'honorent pas sa liberté ni celle de Dieu. Dans les deux cas, le se-tourner-vers Dieu est marqué par l'effort de l'humain et la vérité divine est le fruit de la réflexion ou de l'expérience de cet humain qui essaie de déchiffrer la création pour retrouver le créateur.

Il se peut que le sujet se tourne vers Dieu et s'approche de lui parce que Dieu, dans la figure du Verbum Caro, s'est approché de lui; ce Dieu qui se tourne vers le sujet depuis toute éternité dans cette figure. Ce sujet est le proche de Dieu parce que le Verbum Caro s'est donné à lui même dans son éloignement. Ce Dieu ne jette pas le sujet comme un *objet* dans le monde pour exhiber sa toute-puissance de création ni instaure l'abîme béant avec l'humain pour dire sa transcendance au-dessus de l'histoire. Mais le Verbum Caro vient au monde en s'engageant dans l'histoire pour révéler sa transcendance comme l'immanence de l'amour divin et sa toute-puissance comme le fond abyssal d'une bonté qui se donne par amour. Ce Dieu se communique pour s'ouvrir à la communion, se fait chair pour faire de la chair un lieu de rencontre et de dialogue. L'humain n'est pas arraché au monde contingent parce que libre de sa finitude, mais libéré dans sa finitude, laquelle est plongée dans la liberté infinie de Dieu. Il « ne peut plus se considérer lui-même comme un 'hôte' et un 'étranger' descendu d'en haut et venu en ce monde » (Dha, 86-87) par son Dieu, mais il est considéré par le Père personnellement dans l'engagement du Verbum Caro pour lui. Avec ses semblables et la création toute entière, il forme dans le Verbum Caro pour Dieu une unité. Dans l'événement du Verbum Caro, les humains ont tous une histoire commune de liberté et sont unis par le don de liberté de ce Verbum Caro, un don décisif à tous égards pour chaque personne. Par l'engagement libre du Verbum Caro, toute la communauté humaine est introduite dans la communauté divine et toutes les structures terrestres sont élevées dans la sphère de ce qui est trinitaire. La donation du sujet se fait adoration dans l'obéissance du Verbum Caro, prière dans la prière du Verbum Caro et engagement pour les autres sujets dans l'engagement du Verbum Caro. Dans cette donation, le sujet, est ouvert sur l'infini de la liberté absolue et introduit dans la vie intratrinitaire. Par contre, si le Verbum Caro se tourne vers l'humain, il n'en demeure pas moins tourné vers son Père, de telle sorte que tout regard qu'il porte à l'humain est un regard qui jaillit de son regard au Père. Dans la liberté de son obéissance, il se tourne vers son Père pour montrer qu'il y tient en même temps qu'il se tourne à l'humain pour révéler que le Père tient à cet humain. Ce se-tourner-vers l'humain dans son se-tourner-vers son Père, le Verbum Caro l'accomplit

dans l'Esprit en qui le Père se tourne éternellement vers le Fils. Ce mouvement éternel de se-tourner-vers trinitaire relie « d'unicité à unicité comme des vases communicants » (DI, 200) les se-tourner-vers des humains dans leurs libertés. Ce se-tourner-vers du Verbum Caro n'est pas exclusif dans le sens qu'il se tourne vers quelques privilégiés, mais il est inclusif car, étant l'*analogia entis* concrète et l'universel concret, il inclut chaque personne, toute personne, dans son unicité concrète en union avec l'unicité du Père et celle de l'Esprit. Il ne se donne pas pour l'idée abstraite de l'humanité, mais son don total de soi est une interpellation pour chaque personne dans son unicité concrète. Dans l'union de sa nature divine avec sa nature humaine, la liberté absolue ne s'empare pas de la liberté finie et la relègue à l'ombre, mais il révèle, dans sa liberté finie, la vocation de toute liberté finie d'être une ouverture participative, à l'intérieur de ses déterminismes et de ses délimitations, à la grâce de l'impossible infini de l'amour divin. La liberté finie est regardée par la liberté absolue dans l'espace, lequel était latent dans la création et devenu concret dans le Verbum Caro. Cet espace est « préparé pour [l'humain] par l'amour divin, et dans lequel l'amour l'a déjà érigé : il [l'humain] est jugé par l'amour, orienté vers lui, libéré pour lui et rendu capable de lui » (DI, 81). Rien n'est défini d'avance mais tout est accompli par amour pour l'humain qui, dans sa liberté, invente sa mission à l'intérieur de l'horizon de l'amour divin ouvert par l'événement du Verbum Caro et annoncé comme une Bonne Nouvelle. Le sujet croyant en la figure du Verbum Caro, dans son se-tourner-vers Dieu, ordonne sa vie sur l'événement salvifique dans le mouvement de l'imitation du Verbum Caro. *Il n'imité pas le Verbum Caro dans ce que les humains lui ont fait subir, mais dans ce que le Père, de qui il a reçu sa mission, le fait agir dans l'Esprit.* Si les humains ont flagellé le Verbum Caro, se flageller n'est pas une imitation du Verbum Caro, mais une imitation de l'action des humains que ce Verbum Caro a subie. Toute la souffrance subie par le Verbum Caro est une action de l'humain. Celui qui imite n'a pas à se délecter de la souffrance et la chercher comme une imitation, mais il doit imiter l'agir du Verbum Caro dans façon de subir l'action des humains. Si le Verbum Caro a subi la mort sur la croix avec toutes les souffrances de cette mise à mort, son agir était de transformer cette mort en une offrande pure et libre dans

l'amour. Cette mort n'est pas le salut en tant qu'elle est subie, mais elle se transforme en salut en tant que l'agir du Verbum Caro a vécu cette mort comme une mort dans l'amour. Ce n'est pas le fait de subir passivement une action humaine qui est le sens de l'imitation, mais l'agir activement de l'amour dans l'action de subir qui fait de toute action une imitation. Ce n'est pas sans raison que le Verbum Caro n'a jamais demandé à ses disciples de chercher la mort pour l'imiter, mais, au contraire, il leur a recommandé de fuir les persécutions (cf. Mt 10, 23). Est-ce par lâcheté ou couardise ? Certes non. Car si les disciples ont à subir les persécutions, leur action ainsi sera de rendre témoignage à la vérité divine, sans crainte ni peur (cf. Lc 21,13). Dans ce témoignage, ils vivent l'imitation du Verbum Caro, lui qui est venu rendre témoignage au Père dans l'Esprit. C'est là que la liberté accomplit sa vocation dans tout déterminisme en ouvrant ce dernier sur la folie de l'amour qui défie toute logique humaine et la fait éclater de l'intérieur par la force de la vie. Comme l'imitation n'est pas toujours réussie, vu que l'humain est un être précaire, la liberté finie qui « 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. » (TdII.I, 375) L'humain est libre d'une liberté inamissible car il est l'image de Dieu, mais dans l'action de l'imitation, il tente avec la force de l'Esprit de devenir à la ressemblance de Dieu, un être d'amour qui se donne pour ses prochains dans sa donation pour Dieu. Le salut est toujours de l'ordre de l'espérance laissant le sujet croyant vivre dans la joie.

Cependant il faut distinguer entre la joie et le plaisir. Cette distinction est essentielle pour comprendre le drame de la liberté dans le don. Autrement l'identification entre ces deux mènera au refus du don de soi dans la liberté. Prenons un exemple. Dans un souper entre un amant et une aimée, l'un ou l'autre éprouve un plaisir de consommer le plat demandé et une joie de la rencontre de l'autre avec qui il consomme ce plat. La joie de la rencontre ne découle pas du plaisir de la consommation. Cette joie transforme le temps de la consommation en un temps de grâce. Si l'humain adhère au principe : plus tu

consommées, plus tu es heureux, cet humain va buter contre le don de liberté qui est un don dramatique et qui n'a rien à voir avec le plaisir de la consommation mais avec la joie de la rencontre, à moins qu'il ne soit masochiste. Dans la liberté comme don, la joie de la vie est l'intérêt recherché. Cette joie n'élimine pas le plaisir mais elle le remet à sa propre place, d'autant plus que l'accumulation des plaisirs n'annule pas automatiquement la tristesse. La joie de vivre transforme le drame du don, non pas en un plaisir à consommer, mais en une liberté qui se donne comme vie pour l'autre même dans l'absence de tout plaisir. Cette absence ne montre pas le plaisir comme mauvais en lui-même ou comme entrave au don, mais elle révèle que la surabondance de l'amour dans la joie du don peut aller jusqu'au sacrifice et l'abnégation sans se perdre. « Ce signe inscrit naturellement ne s'éclaire que lorsque apparaît le signe de l'amour absolu : à la lumière de la croix l'être du monde reçoit un sens, les formes et les voies initiales de l'amour qui, autrement, risquent de se perdre sans issue, peuvent être rapportées à leur vrai fondement transcendant » (ADF, 172). Ainsi cette joie n'est pas une joie inerte ou inactive qui est une pure jouissance de soi, regardant de loin ou d'en-haut la créature souffrir, mais une joie qui s'introduit dans toute la souffrance du monde, l'éprouve conjointement et se manifeste comme plus profonde que tout abandon. Une joie dont l'objectif n'est pas de dominer la souffrance pour l'éliminer stoïquement ou pour ne plus être affectée par elle. C'est une joie qui, dans la déchirure la plus tragique et la plus dramatique de la rencontre des libertés, demeure une lueur de l'espérance brillant dans les tribulations pour annoncer que le dernier mot n'appartient pas à la puissance destructrice de la haine dans la mort, mais à la force de la vie qui vit la mort dans un don libre et total de l'amour.

Quand le sujet se tourne vers Dieu, il ne se détourne que de tout ce qui l'empêche de demeurer dans ce se-tourner-vers. Ainsi dans cette rencontre avec Dieu, le sujet ou bien se tourne vers lui ou bien s'en détourne.

Dans le se-tourner-vers Dieu, le sujet croyant est appelé désormais à tout remettre entre les mains de Dieu en assumant sa responsabilité devant lui et devant le monde. Dans

son se-tourner-vers Dieu, le sujet n'est plus le centre de l'amour, il se tourne vers celui à qui il est ordonné. Il ne se tourne pas vers Dieu « pour 'se perfectionner lui-même' ou pour arriver au 'contentement parfait', c'est parce qu'il aime l'amour qui lui est apparu dans le Christ » (ADF, 161). Son se-tourner-vers et son se-détourner-de que nous avons décrits plus haut seront intégrés dans l'événement du Verbum Caro comme événement trinitaire où Dieu se révèle un Dieu se-tournant-vers la création depuis l'éternité, même pour quiconque se détourne de lui. Dans ce se-tourner-vers de Dieu vers lui, le sujet ouvre son se-tourner-vers et son se-détourner-de sur la liberté infinie de Dieu se donnant dans la figure du Verbum Caro. La frustration de ce se-tourner-vers Dieu est une frustration ontologique qui résulte d'une frustration de l'avoir. C'est l'écart entre le sentiment de manque et la réalité de la situation. Cet écart naît au cœur de l'attente de quelque chose. En effet, si nous attendons de ce se-tourner-vers Dieu, que ce dernier nous donne quelque chose, un avoir quelconque, ce n'est plus l'attente du Verbum Caro en tant que visage du Père pour lui-même, mais c'est l'attente de ce que ce Verbum Caro pourrait nous fournir dans notre se-tourner-vers comme quelque chose à consommer, à utiliser. Il se peut que cet avoir ne survienne pas, alors la frustration de l'avoir se transforme en une frustration de l'être. Nous concluons que rien ne se passe dans ce se-tourner-vers, car toute notre attention était concentrée sur la réalisation de ce que nous attendons. Or, si la non-attente d'un avoir cède la place à l'attente de l'être-amour du Verbum Caro, toute manifestation de l'inattendu sera reçue comme un événement d'une révélation qui comble l'attente profonde de notre être concret. Nous n'attendons plus quelque chose destinée à la consommation, mais nous sommes attendus comme sujet humain et libre destiné à être consumé par le feu de l'amour. Ainsi du mouvement de la non-attente d'un don comme un signe de l'amour et de l'attente d'un don comme offrande de soi dans l'amour dépend la frustration du se-tourner-vers Dieu.

Si le sujet décide par un choix libre de se détourner de Dieu, Dieu ne se détourne jamais de lui. Il reste tourné vers le sujet sans le forcer par n'importe quel moyen de changer d'avis. Il le respecte dans son choix tout en demeurant devant sa porte fermée en

attente qu'il lui ouvre. La frustration dans ce se-détourner-de est la frustration de la liberté finie elle-même. Cette liberté n'est pas accueillie comme un don d'un donateur, mais le sujet la considère comme sa propriété qu'il s'est donnée à lui-même et envers lui-même uniquement il s'acquitte de cette dette. « Néanmoins le refus par la créature de reconnaître la présence intime du créateur dresse en elle, en vertu de sa liberté finie, une barrière qui exclut la possibilité, du côté de Dieu, de se donner comme origine et comme fin » (TdII.I, 273).

De ce qui précède, nous concluons que le sujet qui se tourne vers une vérité partielle en s'en détournant d'autres, ne se détourne pas de *la* vérité intramondaine. Au contraire, ce double mouvement honore sa finitude et celle de cette vérité. Le sujet qui se détourne de la vérité divine réduit l'exercice de sa liberté aux dimensions du possible de ce monde. Dieu, de sa part, reste tourné vers lui comme proposition d'amour pour que la liberté finie s'ouvre sur l'impossible infini de l'événement du Verbum Caro. Cette ouverture s'accomplit dans la synergie de l'humain obéissant au Verbum Caro et l'Esprit agissant que répand l'événement du Verbum Caro comme le don absolu de la liberté infinie du Père.

3.4 Liberté libérante et liberté libérée

Avant de commencer, notons que cette polarité est à l'œuvre dans la vie de l'humain qui croit en la figure du Verbum Caro. D'où la spécificité de cette polarité dans son mode de fonctionnement, qui la différencie des autres polarités.

Parler de la liberté finie et libérée n'est-ce pas une contradiction de termes ? Si la liberté doit être libérée, c'est qu'elle ne l'était pas à un certain moment. Or la liberté est toujours libre, même Dieu qui l'a donnée ne saurait la reprendre sans renier son don et partant sa bonté. Il ne saurait non plus limiter son mouvement d'autodétermination sans la caricaturer en une apparence de liberté.

Toutefois, nous avons remarqué plus haut que la liberté finie dans le fait qu'elle est donnée est une possession de soi à l'image du donateur et le sujet libre qui veut se réaliser reconnaît sa dette comme dépendance par rapport à ce don de la liberté infinie en laissant, dans l'espace créée par la latence de la liberté infinie, l'espace pour d'autres libertés finies et innombrables. Ce sujet vit sa liberté finie dans un lien permanent avec la source qui jaillit éternellement et qui donne la liberté finie à elle-même. Mais la tentation est grande pour le sujet libre de transformer le don de la liberté comme possession de soi en une autarcie en se coupant de la source. Cette autarcie qui est le contraire de l'autonomie stoppe le mouvement de la liberté finie de tendre vers sa fin. De ce fait, le sujet libre vit dans une volonté d'autosuffisance soit en usurpant l'espace d'autres libertés finies soit en prétendant créer l'espace propre à sa liberté en dehors de l'espace créé par la liberté infinie. Il « s'emprisonne alors de nouveau dans un esclavage dont [il] n'est pas capable de se libérer soi-même. Car la liberté finie n'a aucune possibilité d'action sur la liberté absolue : c'est à la libre initiative de celle-ci qu'il appartient, dans la grâce, de se tourner à nouveau vers une liberté qui s'est égarée dans sa finitude en prétendant se suffire à elle-même » (TdIII, 344). Dans cette libre initiative, laquelle est une nouvelle création, la liberté infinie libérante se donne librement pour libérer la liberté enchaînée de ses chaînes : ce n'est plus la liberté finie qui s'ouvre sur la liberté infinie mais c'est cette dernière qui s'ouvre maintenant d'elle-même à la liberté infinie. Ce n'est plus la dette qui, par action de grâce, reconnaît le don d'amour, mais c'est le don originaire, qui par une grâce infinie, remet la dette au cœur de l'amour. Ce n'est plus le don qui jaillit de la source pour se garder libre dans la vie, mais c'est la source, laquelle est la Vie, qui vient à la rencontre du don pour le libérer de l'intérieur en répandant la vie dans son don total de soi. Ce n'est plus uniquement dans l'espace du champ de la création que la liberté finie exerce son autodétermination, mais c'est aussi à l'intérieur de l'espace intime et personnel du Verbum Caro qui s'ouvre dans une donation d'amour que cette liberté finie s'autodétermine. Ce n'est plus dans la latence de Dieu qui se retire en quelque sorte que la liberté finie agit, mais c'est dans l'agir de la

venue du Verbum Caro que cette liberté finie se retire pour habiter l'espace intime de la vie intratrinitaire et, par conséquent, pour se libérer.

La venue du Verbum Caro montre à l'humain que son autosuffisance était une insuffisance où il est interdit désormais à cet humain de s'apprécier à l'aune de cette fissure dans son être libre. Car « ce qui, dans l'homme aliéné de lui-même, doit être élévation vers Dieu, prière, obéissance, foi, espérance et amour, se révèle dans 'l'être chez lui' du Fils comme quelque chose de tout à fait définitif, correspondant aux profondeurs divines » (DI, 81). Dans l'union hypostatique de la nature humaine et de la nature divine du Verbum Caro, la communion de l'humain croyant avec le Dieu trinitaire est accomplie. Le possible de la finitude et de l'immanence humaines s'intègrent, grâce au pouvoir de grâce, dans l'impossible de l'amour. L'infini-Fils est uni avec le fini-humain sans l'écraser ni l'anéantir, mais il a élevé leur différence tragique jusqu'au cœur de la différence trinitaire. « L'homme n'est, ni vaincu au jeu de Dieu comme dans celle de l'unité (car il est pris au sérieux dans sa différence de Dieu jusqu'à l'incarnation de Dieu lui-même), – ni porté à l'absolu dans sa différence tragique, et transformé en 'combat des dieux', car l'Esprit de Dieu lui devient intérieur et introduit ses différences (les achevant, les conservant, les surmontant) dans la différence d'amour intradivine » (DI, 83).

Le Verbum Caro, en assumant dans sa liberté le tragique de la liberté finie avec le souffle de l'amour, a réconcilié les deux libertés : infinie et finie dans l'unicité de sa personne. Il n'a pas essayé d'échapper aux fatalités humaines et aux structures terrestres pour réaliser la libération de la liberté finie. Au contraire, il est entré dans la finitude humaine avec sa chair en solidarité avec le monde. Il l'a habitée de l'intérieur afin de lui insuffler l'Esprit d'amour. Cela a permis à la liberté finie de se libérer, non pas en lui attribuant une liberté qui lui est étrangère mais plus puissante, mais en unissant cette liberté finie à sa source, la liberté infinie. « Ce n'est qu'en Dieu que la liberté humaine pourra s'achever, mais c'est la liberté authentiquement humaine qui doit s'achever en Dieu. Et elle ne peut être authentiquement humaine que si elle suit le difficile chemin où elle est mise à

l'épreuve par la finitude de la vie terrestre; et elle n'échappera pas à cette mise à l'épreuve, même si elle peut avoir l'incroyable espoir que Dieu en Jésus Christ l'accompagnera précisément sur ce chemin apparemment sans espoir : Dieu présent dans la vide transcendance de la liberté humaine, et ainsi l'achevant » (EdD, 108-109). C'est pourquoi le Verbum Caro n'a pas été le pur qui se sépare de l'impur pour préserver sa pureté, ni le pur qui s'élance dans un élan mystique pour montrer aux impurs le chemin de purification à l'aide des œuvres rituelles, mais il est le pur qui s'est fait péché en venant au monde pour l'intégrer dans l'amour et qui se déverse dans chaque situation comme une offrande pur d'un don total de soi au Père dans l'Esprit. Ainsi tout agir de la liberté libérée doit être à la ressemblance de l'agir de la liberté libérante de l'Archétype : une « œuvre » de l'Esprit dans l'œuvre de l'humain. C'est pour cette raison toute œuvre de l'humain croyant n'est pas superflue dans le sens qu'elle ne procure pas le salut, mais urgente et éternelle dans le sens qu'elle jaillit de la source du salut où l'origine de la liberté finie et sa fin se trouvent unies dans l'accord parfait entre le Verbum Caro et le Père dans l'Esprit. Ainsi toute œuvre est un témoignage de la présence de l'Esprit libre et visible pour le monde dans le témoignage du Verbum Caro libre et visible du Père invisible pour le monde. Cet Esprit envoyé par le Verbum Caro empêche la liberté libérante de ce dernier, après sa mort, sa résurrection et son ascension, de devenir un idéal transcendant que la liberté finie de l'humain croyant ne pouvait atteindre. Il empêche également cette liberté finie de rester « définitivement à un 'comme si', à une imputation purement extérieur des mérites du Fils de Dieu au pécheur incapable de mériter, donc à un rapport qui ne surmonterait pas la différence tragique inscrite dans l'homme lui-même » (DI, 82). L'envoi de l'Esprit est, dans le se-tourner-vers de Dieu, un événement absolument nouveau. Nouveau ne signifie pas une nouvelle révélation de Dieu qui s'ajoute à celle du Verbum Caro comme si ce dernier avait oublié ou omis consciemment de le faire. Nouveau dans le sens que cet envoi est « l'intériorisation, dans la conscience étroite et finie de l'homme, de l'action qui historiquement est unique. C'est l'envoi de l'Esprit qui encourage l'homme de l'intérieur, qui le rend capable d'oser l'amour chrétien. » (DI, 82). Dans cette présence de l'Esprit au plus intime de l'humain

croyant, ce dernier, dans sa conscience de soi, ne se replie plus sur le fini exclusivement, mais l'Esprit qui l'habite le fait habiter inclusivement dans l'infini même de Dieu qui n'apparaît plus purement et simplement comme l'autre de l'humain ou un simple « toi » devant lui, mais le Non-Autre. Avec l'Esprit, la liberté libérée de l'humain est incluse dans la liberté libérante de Dieu qui devient le tout dans ce fragment, car ce fragment est dans le tout. L'événement de l'avènement de l'Esprit reconfigure la liberté de la figure de l'humain pour que sa ressemblance à Dieu devienne, dans sa totalité, un témoignage rendu à la figure du Verbum Caro, l'Archétype de toute image créée. Ainsi « la liberté (de choix) humaine [liberté captive] n'atteint sa liberté suprême [liberté libérée] que par la liberté divine qu'elle reçoit en don de l'Esprit [liberté libérante] » (ThIII, 226). Pourquoi le Verbum Caro peut-il donner l'Esprit ? Pourquoi l'Esprit libère-t-il la liberté finie ? Pourquoi cette liberté libérée peut-elle devenir témoignage ? La réponse, pour Balthasar, est simple : parce que l'Esprit est don, liberté et témoignage.

L'Esprit est don. Le Fils, dans son acte de recevoir le Père qui se donne lui-même, est le don en retour au Père dans la disponibilité absolue. Dans cette donation mutuelle et éternelle, le Père et le Fils se reçoivent comme un unique cadeau dans un renoncement réciproque et sont comblés par cette communauté d'amour divin. Ce cadeau n'est pas la somme cumulative de l'amour de chacun envers l'autre ni une identité résultante de cet amour. Il est un Fruit, l'Esprit-Saint. Il est l'excès de la bonté divine qui jaillit éternellement nouvelle. Que ce soit le Père ou le Fils, chacun se laisse surpasser et surprendre par l'autre. L'Esprit est don : « pour autant qu'il est Don d'abord pour le Père et le Fils lui-même – au double sens de l'être-donné-l'un-à-l'autre et du fait de survenir à l'un et à l'autre depuis la hauteur du 'Fruit'. Et, ainsi, comme le sans-fond de l'amour intradivin vécu en personne, il peut être le Dieu devenu don total, même au sein du monde » (ThIII, 221). Étant le don comme fruit de l'amour du Père et du Fils, l'Esprit se donne au Verbum Caro dans la réalisation de la mission reçue du Père. Le Verbum Caro vivant sous la mouvance de l'Esprit qui se donne à lui, répand cet Esprit comme don de l'amour divin. Comme la réception du Fruit par le Père et le Fils ne détruit pas leur face-à-face dialogique, la

donation de ce Fruit à l'humain ne détruit pas non plus le face-à-face dialogique entre l'humain et le divin, entre l'humain et les autres humains. Au contraire, cette donation libère la liberté finie en l'introduisant dans l'espace intratrinitaire de la liberté infinie pour que l'autodétermination de cette liberté libérée devienne le fruit dans le Fruit de l'amour intradivin. Ainsi le sujet libre d'une liberté personnelle sera élevé « de la relation de serviteur à la relation d'enfant dans le Christ qui est Fils » (ThIII, 225). Cette libération de la liberté finie par la force de l'Esprit n'est pas un repos ou arrêt du mouvement comme si la liberté finie avait atteint sa fin, mais c'est un processus toujours à l'œuvre dans la synergie permanente entre la liberté libérée et la liberté libérante. L'humain croyant est toujours « un constant être-en-route » (ThIII, 226). Ainsi la donation de l'Esprit à l'humain croyant ne lui donne pas la possibilité d'acquiescer, une fois pour toutes, la vérité divine comme un ensemble de propositions à retenir par cœur, mais de la recevoir comme un événement toujours nouveau jaillissant du cœur de son agir libre et historique. En effet, étant don, l'Esprit ne donne pas à l'humain des leçons théoriques sur la vérité divine, mais Il l'éveille à sa mission de « faire la vérité » dans l'engagement pour ses prochains. Aussi l'Esprit ramène-t-il constamment l'humain croyant au cœur de la source où se trouve toute vérité en l'interdisant de se reposer en elle ou de la contempler simplement comme une belle image, mais en l'incitant à y puiser le sens de son engagement dans l'engagement de Dieu pour le monde.

Touché par cet engagement, l'humain croyant participe intérieurement à la liberté de cet amour éternel qui s'atteste dans son effort absolu pour le monde comme don d'amour. Ce don de l'Esprit révèle que l'amour éternel est un amour trinitaire et que l'action de la dramatique divine ne saurait être dépassée en vue d'une contemplation d'une essence divine qui repose en soi éternellement bienheureuse. L'engagement de Dieu dans le don d'amour du Verbum Caro et le don de l'Esprit d'amour conduit l'humain croyant au don de soi avec amour pour ses prochains. Ainsi l'engagement de Dieu n'écarte pas l'humain croyant « de l'ici-bas et de ses tâches tragiques pour [l'] installer dans un au-delà spirituel » (EdD, 113). Au contraire, il le remet au cœur du monde et de ses déterminismes comme

une personne qui, dans l'exercice de sa liberté libérée, voit les autres humains et les figures créées avec les yeux et le cœur de la figure du Verbum Caro afin d'imbiber les structures finies de ce don de l'Esprit infini d'amour et de miséricorde. De même que nous n'avons pas choisi notre sœur ou frère de sang, mais ils nous ont été donnés comme cadeau de l'amour de nos parents, de même tout humain, tout prochain, notre sœur ou frère dans l'humanité, nous a été donné par Dieu comme cadeau de son amour divin. Si le don de l'Esprit nous habite, c'est pour nous recevoir sans cesse dans l'engagement divin de la merveille de l'amour, non pas uniquement dans un acte personnel et privé, mais aussi dans une dimension sociale et cosmique en laissant la source couler en nous afin que nous rendions témoignage à notre intégration dans cet engagement divin.

L'engagement pour les prochains dans la force de l'Esprit n'est pas seulement de l'ordre de l'action, il est aussi de l'ordre de la prière. Bien plus, il est une action dramatique en tant que prière et il est prière dramatique en tant qu'action. Quiconque s'engage dans le don de l'Esprit adore « dans l'esprit et dans la vérité » (Jn 4,24). De même qu' « aucune prière de Jésus ne peut avoir lieu si ce n'est dans l'Esprit » (ThIII, 361), de même toute prière de l'humain croyant est une prière dans l'Esprit; elle est un don de l'Esprit. Ce n'est plus une prière adressée au Père dans l'Esprit pour que ce Père écoute l'humain croyant, mais c'est une prière où cet humain s'écoute en écoutant la Parole du Dieu dans l'Esprit. Elle n'est pas une question qui attend une réponse du Père, mais « une réponse à la Parole que le Père nous adresse dans le Christ par l'Esprit, en qui il se révèle et s'offre à nous » (ThIII, 362). Ainsi l'engagement qui ne sourd pas de la prière dans l'Esprit et revient à elle se transmue en un pur activisme qui n'a rien à voir avec l'engagement divin. Et la prière dans l'Esprit qui ne se déverse pas dans l'engagement dramatique et y reconduit se transforme en un pur messalianisme étranger à la prière du Verbum Caro.

Dans l'engagement priant et la prière engagée, le don de l'Esprit s'actualise comme un don de la vérité divine que la figure du Verbum Caro a révélée. L'Esprit, en transformant de l'intérieur notre prière, nous rend capable du vrai engagement. Car cet

Esprit, en prenant à sa charge notre prière, lui donne, par la force de son don, « de devenir une demande – christologiquement – adéquate et le Père qui perçoit l'intention de l'Esprit en nous, reconnaît le contenu approprié de cette prière » (ThIII, 366). Or cela ne rend pas inutile l'effort humain de la prière dans l'Esprit, mais désormais cet effort est orienté en direction du vrai sens de la prière. Au lieu de refléter, au travers des mots humains, le possible de la liberté finie, la prière dans l'Esprit s'ouvre à l'impossible de la Parole de Dieu dans la liberté de l'Esprit pour donner une dimension d'amour divin à l'engagement. Elle n'est plus une contemplation du dehors sur la vérité divine résultant de l'effort humain, mais un agir jaillissant de l'intérieur de la vérité divine révélée par le Verbum Caro comme fruit d'une synergie de l'effort humain et de la force de l'Esprit. De la sorte, l'engagement pour les prochains demeure attaché à la source sans que cet attachement à l'origine ne devienne un simple passé, sinon la marche en avant vers la fin de la liberté s'arrête.

Cependant le don de l'Esprit n'exempt pas l'humain croyant, dans son engagement, d'étudier la complexité de toute situation. Cela ne l'autorise pas non plus à trancher cette complexité avec des arguments théologiques stéréotypés qui simplifient terriblement la situation. A la lumière du don de l'Esprit qui éclaire les choses terrestres de l'intérieur, cet humain progresse dans l'invention de son engagement pour la libération de la liberté finie.

L'Esprit est liberté. Il souffle où il veut; il ne se laisse pas contrôler, ni maîtriser, ni connaître d'avance le champ de son action ou les modalités de son agir. Il est l'imprévisible qu'aucune loi ou aucun pronostic ne sauraient rendre captif. Cependant, son mouvement n'est pas arbitraire ou fantaisiste. Il est « rationnel » dans la logique de l'amour en tant qu'excès de l'amour divin qui se surpasse éternellement dans la surprise de son jaillissement. Si la liberté du Fils « prend la forme de la disponibilité et de l'obéissance » (ThIII, 230), celle de l'Esprit, fruit de l'amour du Père et du Fils, est une liberté d'amour redevable au Père et au Fils et disponible à leur projet. Il se rend disponible comme liberté libre et libérante. A cette liberté, « est laissé le choix des modalités de réalisation des desseins de Dieu dans le cadre de l'ampleur du pouvoir d'imagination divin » (ThIII, 230-

231). En effet, l'Esprit n'agit pas comme un maquettiste à qui l'on donne la vérité d'une idée en laissant à son imagination toute latitude d'inventer la réalisation. Car, dans ce cas, l'Esprit reste enchaîné à une vérité prédonnée le liant pour qu'il réfléchisse par la suite. L'Esprit est un témoin libre de la vérité divine d'amour se surpassant éternellement « à qui est laissé le soin de son Exégèse sans fin » (ThIII, 231). Il n'invente pas une nouveauté pour rendre crédible la réalisation du projet de Dieu pour le monde dans la figure du Verbum Caro, il est cette nouveauté comme crédibilité qui accompagne l'événement du Verbum Caro de manière à ce que, dans la réalisation de ce projet, le Verbum Caro « puisse être, en son humanité, aussi bien *dans* l'Esprit qui l'anime que *par* l'Esprit qui lui communique la volonté du Père, la réponse adressée au Père » (ThIII, 232, c'est l'auteur qui souligne). L'humain croyant, dans et par l'Esprit, devient à son tour une réponse adressée à Dieu de la question, laquelle lui a été adressée par la réponse du Verbum Caro adressée au Père dans et par l'Esprit. L'Esprit qui est « liberté-libérateur » (ThIII, 229) prend en charge cette réponse de l'humain en le libérant pour sa vraie liberté finie.

L'Esprit est témoignage. Il est témoignage intratrinitaire de l'unité dans la divinité au sein de la différence et de la distance du Père et du Fils. Comme il est l'acte de l'amour réciproque du Père et du Fils et le fruit de cet acte, il est « l'attestation que cette distance au sein de l'union d'amour rend possible l'union des amants – à leur `surprise` » (ThIII, 236). Ainsi il est en même temps la connaissance absolue de l'amour du Père et du Fils, car il est l'ardeur le plus intime de cet amour et le témoignage de la surprise éternelle. Dans l'événement de la figure du Verbum Caro, comme il est le médiateur de la volonté du Père qu'il communique au Verbum Caro, il est le témoignage de l'unité divine dans le temps de Jésus, « là où la distance intradivine des personnes se manifeste dans l'histoire du salut sous la figure d'une `séparation`, allant jusqu'à la dérélition » (ThIII, 237). Étant l'amour qui unit celui qui donne la mission à celui qui obéit, cet Esprit, qui rend témoignage au Verbum Caro et au Père, est l'Esprit comme l'Esprit de l'amour mutuel du Père qui envoie et du Fils qui obéit dans leur liberté personnelle. « C'est pourquoi l'Esprit dispose de `la vérité tout entière`, qu'il gère dans une liberté souveraine, mais de manière telle qu'en

dehors de la vérité de l'amour entre le Père et le Fils, il n'y a point de vérité » (ThIII, 242). Ainsi l'Esprit de vérité, qui est témoignage de l'unité dans l'amour, constitue l'humain croyant en témoin; un témoin dont la crédibilité du témoignage ne consiste qu'en l'amour.

Dans une affaire judiciaire, le tribunal fait appel à des témoins pour qu'ils/elles, par leur parole, informent le jury sur un événement passé. Ces témoins participent activement en racontant sous serment ce qu'ils ont vu ou entendu afin que le verdict du jury puisse prendre forme d'inculpation ou de disculpation de l'accusé/e. A travers leur témoignage et leur présence corporelle, l'événement passé devient présent en vue d'un futur jugement. Ces témoins, contemporains de l'événement, par leur témoignage, rendent l'événement contemporain à l'assistance présente. Par contre, ce n'est pas l'événement passé qui fait vivre ces témoins, mais leur témoignage fait surgir l'événement devant une assistance qui était absente lors du déroulement de cet événement. Leur témoignage permet l'identification de l'auteur/e inconnu/e de l'événement et la connaissance du déroulement. La vérité de leur témoignage crédible conduit à la vérité de l'événement; cette vérité qui advient dans l'authenticité de leur parole. Le témoignage comme venue de l'événement dans la parole fait advenir la vérité dans le jugement. Notons que nous parlons d'un vrai témoignage et non d'une parjure.

Dans une cérémonie de mariage, les mariés font appel à des témoins qu'ils connaissent. Ces témoins passifs ne rendent aucun témoignage, mais, par leur présence corporelle et leur silence, participent à l'événement qui se déroule dans le présent. L'on n'a pas besoin de leur parole sur ce qu'ils ont vu ou entendu pour connaître les auteurs de l'événement, car ils voient et entendent comme témoins les auteurs prononcer le oui réciproque de leur engagement dans le présent de leur présence. Ce qui importe, ce n'est pas leur parole qui informe, mais leur silence qui voit et entend l'amour des auteurs prendre forme de don. Certes ils n'ajoutent rien au don d'amour, mais ils le portent dans leur amitié. Leur signature ou leur écriture atteste que ce oui échangé est vraiment un don authentique; ils en sont témoins. Leur écriture ne fait pas advenir le oui à la vérité mais elle les introduit

dans la vérité et la liberté de ce oui. Ils écrivent librement leur témoignage sur l'événement parce que les auteurs de l'événement se donnent l'un à l'autre librement. C'est dans le témoignage que chaque auteur/e de l'événement rend à l'autre dans sa parole comme don d'amour que le silence de l'écriture des témoins trouve son sens comme témoignage rendu à ce don.

Le témoignage de l'humain croyant est, dans l'engagement, une parole vraie et libre sur un événement survenu dans le passé. Ce témoignage est, dans la prière, un vrai silence libre devant ce même événement qui est en train d'advenir dans le présent comme don d'amour libre de soi. Ainsi le témoignage dans l'Esprit n'est pas une parole d'information qui accuse, juge et condamne, mais « la mobilisation de la vie croyante tout entière » (ThIII, 397) qui participe au salut accompli par la figure du Verbum Caro. Ce témoignage n'est crédible que s'il s'origine dans l'amour divin et n'a de force que si le témoin fait de sa vie une offrande libre pour Dieu et pour les prochains. Ce témoignage ne fait pas advenir la vérité divine dans le monde, mais il introduit le témoin dans cette vérité afin qu'il atteste dans son engagement responsable non pas seulement du passé de l'événement accompli une fois pour toutes mais aussi du présent de cet événement que le don et la liberté de l'Esprit actualisent à chaque moment de l'histoire.

Le témoignage de l'humain croyant n'a de sens que dans le témoignage rendu au Père par la figure du Verbum Caro. Comme l'existence de cette figure « se confond avec son témoignage attestant qu'il est la Vérité, l'Exégèse du Père » (ThIII, 399), le témoignage de l'humain croyant est un témoignage de vérité qui accapare la totalité de son existence. A l'instar du Verbum Caro qui témoigne de ce qu'il a vu et entendu de son Père, l'humain croyant témoigne de ce qu'il a vu et entendu dans l'expérience du don de l'Esprit libre. Cependant ce n'est pas la parole du témoin qui rend celle ou celui devant qui ce témoignage est rendu contemporain de l'événement du Verbum Caro, mais, parce que ce témoignage est dans l'Esprit et que cet Esprit actualise l'événement, le témoignage atteste la contemporanéité de l'événement du Verbum Caro à quiconque devant qui le témoin rend

son témoignage. Ainsi ce témoignage dans l'Esprit est trinitaire : le témoignage du Verbum Caro révèle l'amour divin dans l'Esprit comme engagement pour le monde et pour les humains et le témoignage dans l'Esprit de l'humain croyant se réalise dans l'engagement d'amour pour le monde et pour les prochains en se fondant dans le témoignage du Verbum Caro. Ce qui fait dire à Balthasar que « l'engagement de vie pour le prochain, en marchant consciemment ou inconsciemment à la suite du Christ, finira par mettre son sceau sur toute éthique humaine (y compris l'éthique athée) » (ThIII, 403).

Humain parmi les humains, l'humain croyant est appelé à participer avec ses semblables à l'humanisation du monde et à la libération de la liberté. Cet humain « n'a pas à offrir de recettes et de solutions définitives, mais il doit, avec tous les autres, lutter pour le déchiffrement des énigmes de la nature et de l'histoire » (EdD, 121-122). Il/elle apporte sa contribution à l'effort de toute l'humanité dans un engagement éclairé par l'engagement divin pour ce monde. Son témoignage en esprit et en vérité ne consiste pas seulement à énoncer abstraitement des confessions de foi mais à vivre concrètement ces confessions dans une responsabilité engagé en faveur des pauvres et des opprimés. Il/elle n'est libre que si sa liberté libérée combat toutes sortes d'esclavage et d'oppression. Il/elle est toujours l'humain qui prend position. Qu'il/elle collabore ou résiste, qu'il/elle lutte ou renonce, qu'il/elle prononce un oui ou un non, il/elle est toujours conscient/e que la force de l'Esprit est à l'œuvre dans son intérieur le plus intime, que toute prise de position dans son engagement sourd du oui originaire du Verbum Caro à l'amour de son Père et de tout humain dans l'Esprit et que toute rencontre des libertés est dramatique.

« L'issue ne peut être que l'ouverture à la catholicité la plus large de la révélation divine, à cette grandeur la moins limitée possible de l'engagement de Dieu dans le Christ pour le monde, grandeur qui ne tolère aucune interprétation mettant prématurément un point final, aucune prétention d'avoir réponse à tout, aucun modèle définitif de vie chrétienne, mais nous dépassera toujours. Pour cette

catholicité, le Saint-Esprit donne à celui qui reste réceptif, un instinct » (EdD, 130-131).

Nous dirions même une invention, « une notion tout autrement dynamique de la tradition que celle d'une simple transmission sans changement de ce qui existe » (EdD, 132). Ainsi le témoignage retrouve son sens trinitaire : le don du Père au Fils et le don du Fils au Père se surpassant éternellement dans le don de l'Esprit.

La figure qui se montre en dévoilant sa vérité, la figure qui se donne en libérant sa vérité, cette figure dans son dévoilement et dans sa donation dit sa vérité.

Chapitre 4 : Vérité et langage

4.1 Parole parlée et parole parlante

« Toute réalité possédant une nature (à la différence de l'esprit) est aussi douée d'un langage naturel et se trouve toujours d'avance extériorisée » (ThI, 167). Le fond s'extériorise dans l'image ou la surface. Cette extériorisation qui est l'apparition du fond dans le sensible de l'image est le langage naturel dans lequel la figure créée s'exprime et se signifie. Comme toute figure créée participe à la merveille de l'être pour devenir une réalité du monde de la création, son langage naturel devient l'advenue de l'être dans son apparition sensible. Dans « les images [qui] n'ont d'autre sens que d'être expression et signification » (ThI, 166), tout le mystère de l'être se donne comme langage, lequel exprime et signifie le mystère de l'amour du créateur, car « ce qui est significatif, c'est la totalité, l'être qui s'explicite lui-même » (ThI, 147). De nouveau, nous constatons que, dans le langage naturel, l'ontologique et le phénoménologique vont de pair. En effet, « ontologie » c'est l'être-dit et « phénoméno-logie » c'est le phénomène-dit. Le phénomène-dit parle dans l'être-dit ce que l'être dit de sa merveille dans le phénomène et l'être-dit parle dans le phénomène-dit ce que le phénomène dit de sa participation à la merveille de l'être. Le langage réside dans ce mouvement entre l'être et le phénomène. Ainsi ce langage naturel est, en quelque sorte, co-originaire avec le mouvement de l'extériorisation du fond, dans le sens qu'il naît au moment de l'apparition de la figure créée. Il ne la précède pas, mais la naissance de la figure créée laisse naître le langage naturel, dans sa participation à la merveille de l'être. Dans l'apparition de la figure créée, l'être se donne et se dévoile; dans le langage naturel, l'être se dit de telle sorte que, dans l'image du fond extériorisé, l'être se donnant comme mystère de l'amour du créateur coïncide avec l'être se disant comme gloire de cet amour. Comme « la chose créée, selon sa nature la plus intime, ne peut faire autrement que de parler de son Créateur » (ThI, 106), toute la création peut chanter, dans ce mouvement de l'être, la gloire de son créateur. L'être est le langage de l'amour et le langage naturel est l'expression de l'amour de l'être dans sa totalité.

Cependant toutes les figures créées plongent dans un milieu commun de vie et s'expriment à l'intérieur de ce milieu. Le langage des figures inorganiques et celui des

figures végétatives sont produits par la nature en un nombre incalculable, autant de genres et espèces. Ces figures sont un langage qui se donne des mots signifiés. Elles expriment quelque chose, se disent elles-mêmes. Les figures animales sont un langage qui parle lui-même. Elles participent, par leur sensibilité active, à la configuration de ce langage et donc à leurs vérités. Leur extériorisation est un langage fait de sons et de silences. Comme, elles n'ont pas la liberté de s'exprimer, le déroulement de ce langage expressif est nécessaire toujours en lien avec un langage donné de nature.

« Mais chacun des vocables grandioses de la nature parle pour soi seul, sans connaître le sens des autres mots. Et cependant surgit de là un discours d'une formidable cohésion, ce que prouve bien le fait que cette langue prend corps dans une commune profondeur de vie, qui se manifeste en milliers de formes d'expression. Au-delà de l'espace clos de chacun des mots, qui témoigne d'une intériorité sans communication, existe un témoignage de la vie qui se montre comme une totalité, par la coordination de toutes les voix et de tous les moyens d'expression » (ThI, 96).

Cette symphonie de la nature manifeste le caractère symphonique de la vérité intramondaine, qui découle de la symphonie de l'amour divin, créateur et sauveur. L'humain, pour sa part, crée par sa liberté, son langage, ses mots. Il construit librement sa parole qui n'est pas déterminée par la nature. Cela n'est pas dû à une imperfection humaine qui a besoin d'user de signes conventionnels pour se faire comprendre, mais cette création découle de « l'excellence de l'esprit personnel, dont l'intériorité ne peut être, sans sa décision libre, dévoilée à un autre » (ThI, 100). Dans la parole, l'humain entre en une communication avec les autres et avec son créateur pour participer à la symphonie de la nature en participant à la symphonie de l'amour.

Analysant le style du poète anglais Gerard Manley Hopkins, Balthasar relève deux termes que ce dernier utilise pour exprimer en chiffres sa vision du monde : *instress*, la force interne de chaque figure créée et *inscape*, son motif intrinsèque. *Instress* est employé par le poète aussi bien pour la figure créée que pour l'humain. Toute figure créée

extériorise sa force interne qui est son acte profond et unique qui la maintient dans l'unité. L'humain, pour sa part, possède « une force interne qui lui donne de communier avec la force interne des choses, de les vivre de l'intérieur, de les éprouver et aussi, par une pré-posssession sentie de leur essence, de trouver le mot correct qui les exprime » (GCS, 243). L'humain nomme les figures créées dans la rencontre de leur force interne qui est la profondeur de la force de l'être. Tout mot du langage humain se crée à l'intérieur de l'être pour exprimer le langage même de l'être.

Inscape c'est la forme de la figure créée comme unicité d'un motif intrinsèque. Ce n'est pas une forme dans le sens de *shape* comme forme détachée mais *scape* dont l'idée d'origine montre une « forme qui, tout en étant issue de son origine créatrice, reste en même temps saisie et maintenue par elle, rayonnant d'un foyer à partir duquel on peut reproduire la forme d'ensemble » (GCS, 243-244). Le langage naturel des figures créées montre leur force interne qui *se dessine* en une forme dans laquelle la nature de chaque figure est inscrite. Le mot est lié ontologiquement à l'image de la figure dans sa manifestation. Il n'émane pas de la pensée mais de la figure. Cela est évident chez Balthasar qui s'inspire de Siewerth. Il dit de lui que : « Son objectif général est de mettre en lumière la base imagée et par là sensible du mot et de le préserver du verbiage abstrait et impersonnel d'aujourd'hui » (GCI, 333-334). Dans le mouvement de l'*inscape* et de l'*instress*, le mot est partout imprimé par la merveille de l'être que le sujet prononce pour dire la vérité de la figure créée comme dévoilement de l'être, du fait que « `formé` peut vouloir dire aussi `énoncé en parole` (*worded*) » (GCS, 244). Tout mot du langage humain n'est pas neutre. Il est l'expression de cette force interne qui se donne dans une forme. Le mot de toute figure créée possède comme la figure qu'il exprime une force interne et un motif intrinsèque, lesquels le maintiennent dans le langage de l'être comme langage de l'amour créateur. Il est vrai qu'à force d'utiliser machinalement les mots, l'humain est soumis toujours à la tentation de les banaliser et de les galvauder. Retrouver l'*inscape* et l'*instress* du mot dans sa relation à la merveille de l'être peut redonner à la parole humaine ses dimensions créative et inventive. Car la parole humaine ne saurait proférée que dans les

mots sans s'y réduire. Émanant de l'image, le mot acquiert son caractère de révélation. Il n'est plus un simple signe créé uniquement par l'entendement, mais il est l'image de la figure qui vient de se manifester, de se dessiner.

Cependant ces mots qui renvoient aux idées générales ne sont pas uniquement les concepts qu'ils désignent. Pour Balthasar, le mot n'a de consistance en lui-même que dans la mesure où il découle de la figure comme lieu de la vérité et retourne à elle au moment de sa prononciation pour resurgir de nouveau. La vérité intramondaine dite est une rencontre de la vérité de la figure comme un entre-deux du fond et de la surface avec la vérité de l'humain qui l'énonce. Cette vérité dite est toujours en lien avec « l'intimité du sensible » (ThI, 101). En effet, l'intimité de l'essence de la figure créée s'extériorise dans le sensible de l'existence et l'intimité de l'humain s'exprime dans la sensibilité de sa chair; ni un ontologisme conceptualiste ni un nihilisme nominaliste, mais un réalisme onto-phénoménologique. Ainsi le langage humain n'est pas une parole du Logos divin parce qu'il est l'Archétype des essences qui s'extériorisent. Il n'est pas non plus une création artificielle de l'esprit découlant uniquement de la rationalité. Le langage humain, comme « quelque chose de qualitativement neuf » (ThI, 100) par rapport à tous les langages de la nature, naît de l'engagement historique de l'humain « apostrophé par l'être et par Dieu dans la lumière de la vérité de l'étant » (DI, 239, Balthasar citant Siewerth) envers le monde et les autres humains.

Parce que l'apparition de l'image comme extériorisation du fond est la rencontre du mouvement descendant de l'idée créé dans le ciel de l'Archétype divin et le mouvement ascendant de la fécondité de la terre sensible, le langage naturel vit toujours dans ce double mouvement du ciel et de la terre. Il « se tient près des origines, dans un mouvement descendant, impossible à fixer, du concept vers l'exemple, de l'idée générale pâlie vers l'individualité florissante, et dans l'autre mouvement, ascendant, qui va de la torpeur du cas particulier vers la vaste étendue de l'universel » (DI, 234). Ce langage est transcendant, car il fait advenir la transcendantalité de l'être dans le don de l'apparition et immanent car il

permet à l'être de se réaliser dans le concret unique de la figure créée. Ce langage naît dans le silence du don de l'être et se déploie dans le silence de la création. Et si la création tout entière chante la gloire de l'amour, elle le fait dans le silence pour dévoiler le mystère qui se voile dans son apparition. Le langage naturel demeure de l'ordre du mystère qui se dévoile dans l'extériorisation du fond et s'enveloppe dans le retour de l'image vers ce fond.

Si la vérité intramondaine est située dans l'entre-deux du fond et de la surface, le langage naturel n'est pas encore une parole prononcée sur cette vérité. Il est cette vérité qui, dans le silence, attend l'espace spirituel du sujet pour que ce dernier, avec la lumière de son esprit et sa liberté, la laisse naître comme parole vraie et libre.

Au langage naturel comme une expression muette de l'esthétique de la figure créée, l'humain ne réagit pas simplement à des images. Il répond à l'interpellation de la figure, car il comprend que cette figure est une expression d'un fond qui s'extériorise en se révélant à l'extérieur. Il lit de l'intérieur le message dont la figure est porteuse dans son apparition. Ainsi

« le fait que l'être rayonne dans ses transcendants, le beau, le vrai, le bien, est déjà radicalement parole [langage naturel]; et le fait que l'esprit fini expérimente dans la réflexivité élémentaire du *cogito/sum* cet éclairage et se l'assimile, devient simultanément naissance du langage. Cela ne se réalise jamais dans la pure intelligence, par-dessus les phénomènes sensibles, mais toujours essentiellement dans l'aptitude à lire une figure incarnée » (TdII.I, 21).

Le langage humain naît de la lecture de la figure. Dans l'apparition de la figure, le fond sort de lui-même et s'exprime dans l'image sensible et l'être vainc le néant et se dévoile dans la figure. L'humain sort de lui-même parce qu'interpelé par la figure qui se donne à la lecture. Dans le double mouvement de sortie de la figure et du sujet spirituel, au sein du rayonnement de l'être, le langage humain naît. L'humain ne naît pas avec un langage qu'il peut utiliser comme un instrument de lecture de la figure pour réaliser son ouverture. Mais parce qu'il est ouvert sur le monde dès sa naissance, qu'il peut, en sortant de soi et en

accueillant la figure, faire naître son langage dans la rencontre de son esprit avec le sensible de l'apparition. Et comme il est un être créé à l'image de Dieu et appelé à vivre sa ressemblance avec lui dans la liberté, il naît ouvert sur le monde de Dieu dans son ouverture au monde de la création. Son langage humain ne cesse, à l'instar du langage naturel des figures créées, du fait que cet humain est l'Ouvert sur ses racines : Dieu et le monde, « de puiser sa nourriture dans le ciel et dans la terre. Les yeux grands ouverts dans les deux directions, [l'humain] voit se révéler l'unique mystère de ce qui le fonde, dans la différence (inconcevable pour lui) entre l'être et l'étant, entre ce qui pénètre tout et ce qui est pénétré. C'est de l'ouverture de ce mystère que le langage tire sa profondeur, sa signification inépuisable, son éclat poétique, prophétique, normatif » (DI, 237).

Ainsi dans l'ouverture horizontale de l'humain sur le monde et son ouverture verticale sur le divin, le langage humain est ouvert sur les quatre différences. Il est ouverture sur la différence existentielle où il est reçu par la parole de l'autre comme don de soi dans l'amour. Il est ouverture sur la différence essentielle qui fait naître le langage silencieux de la figure créée comme don de l'être. Il est ouverture sur la différence ontologique où il est né pour la lecture comme réponse au don. Il est ouverture sur la différence théologique où il se tient dans le mystère comme dans son commencement inépuisable.

À ce stade de la réflexion, le langage humain est ce que Balthasar appelle la *parole spirituelle* ou le *verbe intérieur*. Le sujet spirituel, dans sa conscience de soi, saisit l'unité avec soi-même et, par conséquent, réalise une image de lui-même qui coïncide avec lui. Cette image de lui-même où il se reconnaît et s'exprime est sa première parole spirituelle. Quand il prononce à lui-même cette parole, le sujet spirituel est capable de sortir de soi et de connaître autre chose que soi sans perdre son unité et son intimité personnelle. En accueillant cette parole identique à la connaissance de soi, le sujet éprouve la capacité de prononcer une parole vraie sur le monde dans lequel il vit et auquel il est ouvert. Cependant il ne faut pas conclure que le sujet spirituel doit d'abord avoir conscience de son verbe

intérieur comme fermeture sur soi pour s'ouvrir ensuite sur les différences. Le mouvement de la fermeture sur son espace spirituel se fait en simultanéité avec le mouvement de l'ouverture de cet espace sur le monde extérieur.

« C'est seulement dans la mesure où l'espace spirituel se réfléchit sur lui-même qu'il est aussi capable de reproduire en soi une connaissance objective de quelque chose d'extérieur. [...] Ce faisant, [le verbe intérieur] met à la disposition du moi le rapport de vérité ainsi que – sans aucun préjudice de son identité personnelle – l'instrument apte à mesurer ce rapport. Par là, le moi est radicalement libre dans ses extériorisations, il n'est lié à aucune forme naturelle d'expression. Ce qu'exprime alors forcément cette liberté, c'est la différence entre le verbe intérieur et le mot prononcé » (ThI, 173).

Sans ce verbe intérieur, l'humain ne saurait prononcer *sa* parole, dans laquelle il peut exprimer qui il est et ce qu'il est comme il peut les masquer et il ne saurait s'ouvrir à toute figure de ce monde dans la mesure où celle-ci possède son unité dans l'être. Sans ce verbe intérieur, l'humain reste dans un lien naturel d'expression de l'intérieur vers l'extérieur et n'accède pas à la liberté spirituelle qui l'arrache de l'expressivité immédiate pour l'ouvrir à « l'acte volontaire du langage créateur » (ThI, 167), c'est-à-dire à la liberté de la parole vraie et libre. Comme toute figure apparaît dans le sensible, l'humain, par l'entremise du langage créateur, dans sa concordance avec le sensible qui lui donne son expression, peut lire toute figure sensible au plan de l'expression spirituelle, c'est-à-dire, dans le renoncement de l'image sensible et son retour vers le fond. Cependant ce langage créateur qui est la parole humaine dite ne sort pas de la sphère sensible : « les voyelles et les consonnes, les images sonores et les formes syntactiques conservent leur valeur expressive directe » (ThI, 168). Ces matériaux mis à la disposition de tout humain constituent le bagage officiel de chaque langue, dont l'humain, parfois et voire la majorité des fois, se sert même sans y réfléchir. Il puise dans ce fonds commun que l'humanité lui a offert comme la matière de son expression. Or sans « un contenu de pensée » (ThI, 169), tout ce fonds risque d'étouffer la parole humaine et son caractère personnel, en la transformant en une association fortuite d'images et de mots. Sans la signification, que devient l'expression ?

Elle devient une *parole parlée* seulement pour être parlée qui se dégrade en une sonorité des mots, ou en une fin en elle-même, ou en une répétition des mots qui donne l'impression chez l'auditeur que la pensée est réduite à des significations disparates, incompatibles entre elles, au lieu de devenir une *parole parlante* qui permet de déployer la liberté et la créativité du sujet qui parle en conduisant l'auditeur à une signification spirituelle se déversant dans un engagement et en découlant.

La parole parlante est une parole parlée qui se dépasse elle-même. Elle n'est pas uniquement une expression mais elle est aussi une signification. Elle n'est pas une simple image sensible mais elle est aussi un fond spirituel. La parole parlée qui n'est pas parlante est une parole qui a perdu toute référence, qui résonne et erre dans l'espace sans but, sans logique, sans articulation, sans cohérence, elle ressemble plutôt à un délire qui parle sans penser ce qu'il parle, qui s'exprime sans signifier ce qu'il exprime. Dans la parole parlante, le sujet qui parle s'engage dans sa parole, il « donne sa parole » aux autres et il « tient parole » devant les autres, tandis que dans la parole parlée, le sujet parle pour fuir l'engagement, il s'empare de la parole pour la garder pour soi, il tient la parole pour l'interdire aux autres. Dans la parole parlante, le contenu de pensée est la chair vivante qui révèle l'existence libre comme expression « d'une personnalité originale » (ThI, 169) et qui sourd de la merveille de l'être comme victoire sur le néant. Dans la parole parlée, le contenu de pensée se fond dans l'anonymat et l'impersonnel, se cache derrière le masque d'expressions ressassées et répétées et s'enveloppe dans un bavardage inconsistant « à travers le fatras des conventions » (ThI, 169). Quand il n'y a plus de spontanéité ou d'invention, la parole humaine quitte le monde de la liberté et se rend captive d'un code commun appliqué machinalement. Elle ressemble, à ce titre, à un dictionnaire où les mots défilent l'un après l'autre dans un ordre alphabétique infligé de l'extérieur sans aucun rapport avec une liberté qui les crée dans une parole.

Ainsi pour que la parole parlée demeure parole parlante, il faut qu'elle jaillisse du centre de la personne libre, de cet amour qui constitue l'unité dans la distance de toutes les

différences. Ce centre « lui-même devient dramatique et dynamique : c'est en le traversant que le concret actuel est placé sous la lumière directrice du logos spirituel, et qu'inversement, le général indifférencié est appelé à la décision du ici et maintenant » (DI, 234). Dans ce centre, la parole parlée par le moyen de l'image sensible et matériel rencontre le contenu de pensée pour se métamorphoser en une parole parlante digne de l'unicité personnelle et libre. Le temporel et l'éternel, le ciel et la terre, de la parole parlante font éclater, dans leur rencontre, tous les mots en leur permettant de surgir perpétuellement dans la nouveauté de la splendeur de l'amour. De là, tout humain peut avec sa parole parlante dans une parole parlée s'exprimer en s'inspirant par un dessein d'amour. La parole parlante devient l'auto-expression où s'est imprimée une volonté d'amour dans un dialogue de libertés. Les mots sont plus qu'un simple médium passif utilisé au gré et à la fantaisie du sujet pour la transmission d'une communication, un canal qui laisse passer une information à l'instar d'un tuyau qui permet le passage de l'eau de la source vers les champs à irriguer de sorte que si un problème arrive c'est la faute au tuyau. Mais ces mots, quoique élaborés par un nombre incalculable de sujets et parfois altérés par la superficialité des contenus de sens jusqu'à tomber dans une décadence étouffante, doivent, en se transformant en un langage créateur, devenir le lieu de surgissement de la liberté de l'amour qui invente dans sa spontanéité la parole parlante comme réponse à l'interpellation de l'être et à l'appel de l'autre, qui sont un don d'amour du créateur.

Cependant la parole parlée que le sujet spirituel énonce « n'est pas seulement l'expression d'une idée intérieure déjà construite et définitive, elle sert tout autant à constituer en partie cette idée. De plus, dans l'extériorisation, il y a toujours un enrichissement : en s'expliquant, on se comprend soi-même, on mesure ses capacités, ses avantages et ses manques. Bien souvent le mot exprimé étonne celui-là même qui le prononce » (ThI, 178). Balthasar, dans cette citation, critique l'instrumentalité du langage. En effet, l'humain, dans sa parole spirituelle, ne possède pas d'abord un contenu de pensée et décide ensuite, par sa volonté, de choisir les mots pour exprimer ce contenu. Comment, en l'absence du langage, un tel contenu de pensée existe-t-il ? Il est vrai que la pensée ne se

réduit pas au langage, mais la pensée ne prend forme que dans le langage. Ce qui nous conduit à dire que la volonté de parler n'est pas transcendante au langage, mais elle lui est immanente. L'humain ne dit pas ce qu'il veut que s'il est censé vouloir ce qu'il dit. Autrement, l'humain fini deviendrait Dieu, en qui la volonté absolue, l'acte de parler et la parole parlée ne font qu'un. L'humain fini n'est pas, en même temps, la cause de son contenu de pensée et l'effet de cette cause du fait qu'il n'est pas cause de soi. La signification ne précède pas l'expression. Dans la force de la parole parlante, la signification s'exprime. Dans l'étonnement devant la parole parlée, l'expression s'écoute. Le mensonge, quoiqu'il soit une parole, devient sa négation. L'humain qui ment ne veut pas ce qu'il dit dans le fait qu'il ne dit pas ce qu'il veut. Il manipule et instrumentalise le langage qui se montre, à ce titre, comme l'expression qui masque la signification et comme la signification qui se cache derrière l'expression.

L'humain, dans son verbe intérieur, ne se connaît pas soi-même une fois pour toutes pour qu'il distribue cette connaissance ensuite dans des paroles parlées à d'autres humains, mais il se découvre et se connaît dans le mouvement même de sa parole parlée comme parole parlante en tant qu'une réponse à un appel venant de l'extérieur. Il n'est pas d'abord libre infiniment pour que sa parole parlante se donne dans sa parole parlée. Mais dans le don de sa parole parlée, il se libère intérieurement dans sa parole parlante. Dans l'extension du temps de la parole parlée, il découvre l'intensité de sa parole parlante. Si dans un premier temps, nous avons isolé le verbe intérieur de la parole parlée pour que l'expression de l'humain se différencie de l'expression de toute figure créée qui s'exteriorise naturellement, maintenant, dans la parole parlante, ce verbe intérieur vit dans une unité spontanée avec la parole parlée qui jaillit de la liberté de l'amour. L'humain ne saurait mener un vrai dialogue sans cette unité. Car à défaut de la parole parlée, le verbe intérieur se transforme en une monade qui sombre dans un monologue avec elle-même tout en restant fermée sur elle-même. Et en l'absence du verbe intérieur, la parole parlante se réduit à la parole parlée et sombre dans un verbiage sans consistance et sans signification. Dans

cette unité, l'humain ne cesse de s'étonner et de se donner dans sa parole parlante et n'arrête pas de se découvrir et de se critiquer dans sa parole parlée.

Dans le silence de leur langage naturel, les figures créées vivent dans leur vérité intramondaine comme apparition naturellement extériorisée de leur fond intérieur. Elles ne disent pas leur vérité mais elles l'expriment dans la manifestation de l'image sensible. En ce qui concerne l'humain, il « doit, pour atteindre le même niveau de vérité, compléter le dévoilement naturel par un don libre de soi. [...] Il doit poser un témoignage libre sur lui-même » (ThI, 189). La vérité de l'humain est une vérité qui ne se dévoile pas naturellement, mais une vérité qui se dit en se donnant dans une parole parlante et libre à l'intérieur de l'intersubjectivité. Dans cette parole parlante, la vérité intramondaine de toute figure créée sort du silence du langage naturel en habitant l'espace spirituel du verbe intérieur pour s'actualiser dans la vérité de l'humain dite sans perdre son autonomie. Elle s'enrichit dans la parole parlante et enrichit cette parole de sa présence. Elle devient une vérité dite dans la vérité de l'humain dite. Cette vérité dite de la figure créée, comme nous l'avons expliqué dans le deuxième chapitre, n'est pas une traduction de ce langage en des concepts, du fait que « ce langage expressif ne s'adresse pas en premier lieu à la pensée conceptuelle, mais à celle qui perçoit l'ensemble et y lit la figure représentée » (ThI, 149). L'humain, avant de dire la vérité intramondaine de la figure créée, assimile la plénitude de l'apparition sensible du fond extériorisé en une saisie compréhensive sans oublier que cette plénitude est de l'ordre du mystère, en se laissant pénétrer par cette plénitude. Dans son langage humain, il tente d'approcher ce mystère avec des mots, avec une parole parlée. Même si sa parole parlée possède une haute teneur de signification et d'expression, elle demeure impuissante à dire « une chose unique qui se révèle en sa signification singulière et inchangeable » (ThI, 149). Dire cette réalité ne conduit pas à la non-existence de la vérité intramondaine, mais à annoncer que l'essence de cette vérité dépasse de loin toute tentative de la parole parlée de cerner définitivement sa richesse lourde de mystère. Il en va de la dignité de la parole parlée de prêter sa voix à la vérité intramondaine de toute figure créée de telle façon que cette voix honore la merveille de l'être et l'unicité incomparable de

chaque figure. Si la parole parlée prête sa voix, ce n'est pas pour constituer la vérité intramondaine dans le fait qu'elle parle à sa place, mais pour se mettre d'abord à l'écoute de son silence afin que, dans sa disponibilité à ce silence, elle lui offre la possibilité de parler comme il entend le faire. La voix de la parole parlée n'est une parole sur la vérité intramondaine que dans la mesure où elle est son porte-parole dans le monde de la liberté. Toutefois, ce prêt de la voix humaine à la figure créée n'est pas une passivité pure ni une activité pure, mais une passivité active. Il faut

« cesser de considérer l'homme (en tant qu'être du monde) comme une 'nature' parmi et à côté d'autres 'natures', et ainsi de le regarder abstraitement comme un 'sujet connaissant' à côtés d'autres, avec des 'objets de connaissance' à traiter tout aussi abstraitement. Son ouverture au monde fait de lui, à vrai dire, un être qui fait naître le sens des choses de ce monde – et pas seulement, comme le pensait principalement le moyen âge, un être qui peut déchiffrer et extraire, par son 'pouvoir' d'abstraction, des sens tout prêts, déposés dans les choses par Dieu » (Dha, 83-84).

Si chaque figure créée a un nom, la parole humaine ne se contente pas de rester dans un monde mythique de dénominations. Elle insère dans ce monde un monde de sens. Dans ce monde de sens se révèle la vérité intramondaine. Cependant, si l'humain fait naître le sens des figures créées par sa parole, il ne construit pas la réalité de chaque figure ni son essence. Celles-ci lui sont données par amour. Ainsi faire naître le sens est en même temps un acte d'obéissance à la volonté du créateur de telle sorte que ce « faire naître le sens » ne saurait faire fi de l'apparition du fond dans l'image sensible. La mesure ultime du comment et du pourquoi de ce sens « demeure toujours présignifiée dans les objets, pris dans leur ensemble et selon leur situation particulière » (ThI, 270).

Moyennant la force interne et le motif intrinsèque de sa parole parlée, la vérité intramondaine prend figure, dans la rencontre du langage humain avec le langage naturel. Si rien ne contraint l'humain libre d'inscrire son unicité et son intimité dans le langage déjà existant car il est libre de le faire ou de ne pas le faire comme il est libre de mentir ou de

cache une partie de la vérité, la liberté est la condition pour l'actualisation de la vérité intramondaine dans le langage. C'est quand l'humain assume sa responsabilité librement devant Dieu qu'il peut parler en écoutant toute autre figure de ce monde pour l'aider à dévoiler sa vérité. Ainsi il comprend la vérité intramondaine dans une parole qui écoute la vérité divine, car « c'est dans la révélation libre du Dieu libre et personnel [...] que réside la mesure de la vérité [intramondaine] vers laquelle doit tendre toute intelligence finie » (ThI, 273).

Dans la liberté de l'humain, la vérité intramondaine se libère de son silence pour devenir une parole parlée se mettant au service du don d'amour libre du créateur, son fondement. Ainsi le langage naturel de toute figure créée comme expression et signification s'actualise dans l'expression et la signification du langage humain comme parole parlante d'une parole parlée. L'humain s'étonne devant ce langage naturel en s'étonnant à chaque fois qu'il prononce sa parole parlante sur ce langage. L'étonnement métaphysique de la question philosophique par excellence : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? rencontre l'étonnement linguistique de la parole de réponse au don qui est, à son tour, la question de la liberté par excellence : pourquoi y a-t-il la parole plutôt que le silence ?

« Le sujet, en effet, 'découvre' l'être seulement dans la mesure où, de son côté, il est aussi 'découvert' par l'être. C'est-à-dire que l'expérience du *cogito-sum*, où le sujet, dans l'autopossession libre et réflexe, découvre la totalité de l'ouverture au réel, ne se produit que dans l'interpellation par une réalité qui se manifeste grâce aux apparitions sensibles. Cela signifie que la réalité de l'être, qui est la même sous les deux aspects (de prise de conscience et d'interpellation), surgit non pas comme une chose possédée en propre, mais comme donnée et offerte » (Epi, 57).

Avant de traiter de la polarité de la parole et le silence, tentons une approche du mystère de la parole de la figure du Verbum Caro et de son interprétation.

4.1.1 Parole divine et parole humaine

Le Verbum Caro est la Parole de Dieu, son Logos dans la chair humaine. Il est une parole parlante divinement dans une parole parlée humainement. Cette Parole divine parle avec les mots humains, non pas pour révéler la vérité divine, mais elle est la Vérité divine qui se dit dans les mots humains. Dans le langage de la chair, cette Parole parle de telle sorte que cette chair devienne parole humaine de la Parole divine. Le langage humain dans lequel cette Parole se dit ne la réduit pas à sa logique d'expression et de signification, mais cette Parole exprime et signifie sa logique divine dans la logique de ce langage – sans se supprimer elle-même en tant que logique – en l'ouvrant, dans un acte de création libre, à la logique de l'amour, où ce dernier n'est pas seulement comme une force lui venant de l'extérieur, mais aussi comme son essence intime. Si cette Parole exprime l'amour, c'est parce qu'elle est « l'amour intratrinitaire tout entier dans la forme de l'expressivité » (ThII, 167). Par ce fait, la logique humaine du langage ne se trouve pas abolie ni sacrifiée mais surpassée de l'intérieur de sa temporalité en s'unissant à l'éternité de la logique divine. Le langage du Verbum Caro n'est pas tourné vers le ciel et vers la terre, mais un langage où le ciel habite la terre. Dans ce langage, l'origine et la fin se rencontrent dans l'union hypostatique de la nature divine avec la nature humaine en la Parole divine qui parle le langage humain. L'éternel qui s'unit au temporel ne cesse pas d'être éternel et le temporel qui est uni à l'éternel demeure temporel. La transcendance de la Parole divine se montre dans l'immanence de la parole humaine et la transcendance de cette dernière dans l'espace historique se révèle dans l'immanence de la Parole divine.

Le Verbum Caro dit : « Je suis la vérité ». Cette parole humaine qui se prononce avec des mots humains est une parole de la Parole divine qui s'est faite chair. Ce n'est pas un « Je » humain qui s'identifie avec la vérité divine, mais c'est la vérité divine qui se révèle dans une chair humaine, une vérité qui est une personne. Il ne s'agit pas d'un humain qui parle de la vérité divine, mais c'est la vérité divine en personne comme Parole qui s'auto-révèle dans les mots d'une parole humaine d'une personne. Cette parole humaine n'est pas vraie parce que nous pouvons comprendre ce que la personne qui la profère dit ou

parce que nous sommes en mesure d'interpréter qui est cette personne d'après sa parole parlée. Mais parce que c'est l'être même de ce « Je » qui est la Parole divine que ce « Je », dans sa parole parlée, dit son identité comme la vérité divine. Sa parole parlée n'est pas séparable et distincte de sa personne et ne s'ajoute pas à ce qu'il est, mais cette parole est ce qui il est comme Parole de Dieu et vérité divine dans l'acte même où sa personne la prononce et se communique. Il est entièrement présent dans sa parole parlée parce qu'il est entièrement présent comme parole parlante de son Père. Dans la parole parlée du Verbum Caro, son Père en personne est présent à nous les auditeurs de cette parole dans le fait qu'il est la Parole divine entièrement présente à son Père dans sa chair humaine, laquelle donne concrètement corps à la vérité divine. Comme la vérité divine est identique à sa personne, seul son Père authentifie sa mission dans l'Esprit, et comme sa parole est identique à sa personne, lui et l'Esprit qui l'envoie interprètent sa parole. Étant uni à son Père et à l'Esprit, le Verbum Caro est la vérité divine qui s'authentifie elle-même et la Parole divine qui s'interprète elle-même. Cette interprétation, « même si elle a lieu dans la 'chair', renvoie évidemment à ce qui est propre à l'hypostase du Fils. Puisque, en parlant du Père, c'est Dieu que le Logos interprète, non sans être doté de l'Esprit-Saint, on voit bien que cette 'exégèse' n'est pas un acte seulement économique, mais aussi un acte propre au Logos divin, coïncidant avec son essence comme 'Parole' et 'Fils' » (ThII, 174). Si le langage humain est ouverture aux quatre différences, la transposition de la logique divine dans la logique humaine ne se fait que dans l'ouverture de la différence trinitaire à l'ouverture du langage humain à ces quatre différences pour révéler la logique de l'amour dans ce langage humain. Dieu, dans sa différence intratrinitaire, dialogue avec les humains à travers un humain précis et à leur façon humaine de dialoguer; c'est avec le langage humain qu'il vient à leur rencontre dans la chair. Ainsi

« le discours [du Verbum Caro] se trouve toujours structuré de telle manière qu'il est à la fois commun et personnel. S'il n'était que personnel, il resterait incompréhensible pour les autres. En se servant des mots de tout le monde, il les dépasse pour exprimer ce qui est le plus personnel. Le langage courant utilisé dans le dialogue de Jésus avec les juifs, c'est l'Ancien Testament. Mais ce qui, chez lui,

est personnel et transcende le commun du langage, c'est lui-même en tant que nouvelle Alliance » (ThII, 260).

Les paroles humaines du Verbum Caro comme langage commun, qui révèlent sa vérité divine ne trouvent leur sens et leur signification que dans son langage personnel comme Parole faite chair, envoyée par le Père dans l'Esprit pour accomplir la mission de donner le salut aux humains. Toute interprétation de ses paroles demeurant au niveau du langage commun serait une tentative incapable de saisir l'événement de son incarnation si elle n'essayait pas de comprendre, dans ce langage commun, son langage personnel comme interprétation de sa relation avec le Père et l'Esprit. Toute interprétation de ses paroles en dehors de son interprétation humaine de la vérité et de la Parole divines n'ont pas de sens ni de consistance. Ce langage commun et personnel du Verbum Caro, Balthasar le nomme le *langage incarné dans la chair* qui se situe aux antipodes du langage d'une théologie produite uniquement par des constructions abstraites, dépourvue de corps et d'âme, et éloignée de la beauté de la figure et du drame de l'engagement de cette figure dans l'aventure de la liberté, une théologie qui, en voulant à tout prix être scientifique, irait parfois jusqu'à sacrifier sa raison d'être, son unicité, son originalité, sa mission d'invention et de création par fidélité à celui à qui elle doit rendre témoignage. Il écrit :

« À la manière de l'homme concret qu'il représente, Jésus *parle différemment et de manière beaucoup plus riche*. Son langage ressemble à un orgue aux multiples registres, dont il use l'un après l'autre. Déjà l'ancienne Écriture utilisait toute une gamme de tons. On y trouve la sobriété de la prose ainsi que la poésie pathétique et émouvante, des concepts clairs mais aussi des métaphores et des images; on y parle sous forme de sentences ou de prières, en dialogues passionnés comme en calme méditations. On se demande comment il a pu se faire que la richesse du '*langage de la chair*' ait été réduite aux abstractions d'une théologie qui se donne pour '*scientifique*'. Ce n'est pas dans un tel genre de discours que Jésus a enveloppé ce qu'il avait à annoncer sur Dieu aux hommes, mais dans la richesse du *langage incarné dans la chair* qui se trouve à la portée de tous » (ThII, 271-272, c'est nous qui soulignons).

Le Verbum Caro parle *différemment* et de manière beaucoup *plus riche*. Ce « différemment » ne signifie pas un langage incompréhensible par l'auditeur parce que différent de son langage commun, mais parce que plus riche comme langage personnel. Pour le dire autrement : ce n'est pas la parole parlée qui définit la richesse de son langage, mais c'est la richesse et la nouveauté de sa parole parlante qui confère à la parole parlée une profondeur inépuisable. Pour illustrer ce propos, nous allons étudier le parler du Verbum Caro en paraboles et voir quel est le lien entre ce registre de l'orgue de son langage et la vérité divine.

Pour Balthasar, il y a trois motifs de l'emploi des paraboles par le Verbum Caro : 1. La reprise et l'accomplissement du langage sapientiel pour annoncer les mystères cachés depuis le commencement. 2. La venue imminente de ce qui est caché dans le présent de dire des paraboles. 3. Le thème de l'endurcissement des auditeurs qui se dérobent à l'appel et à l'engagement que les paraboles contiennent. « À partir de là seulement, on comprend bien que Jésus, image originelle du Père, cherche tellement à rendre compréhensible par des images (selon toutes les modalités des paraboles) la nature et la venue du Royaume de Dieu » (ThII, 79-80), lequel n'est que sa personne comme Parole de Dieu révélant la vérité divine. La parabole est une histoire que le Verbum Caro raconte et dont les éléments sont puisés dans la culture de son temps et sont compréhensibles par ses auditeurs. Cette histoire est une parole sous forme d'image, image qui éclaire aussi bien qu'elle voile. Elle éclaire la situation présente dont elle est la narration comme elle voile une réalité cachée qui ne s'interprète que dans la réalisation et dans le vécu. Mais cette histoire racontée renvoie à quelque chose de plus profond et de plus personnel qui remet en question la relation des auditeurs avec leur Dieu à partir de la relation qu'a le Verbum Caro avec son Père. La parabole, à ce titre, donne à penser en appelant à la décision dans le présent de l'écoute, car elle « ne raconte pas un 'cas' humain courant, neutre et typique; comme un éclair jailli du ciel, elle atteint directement l'unique, le 'maintenant' individuel. C'est ce qui donne à cette parole sa force qui ne reste pas en arrière de ce qui est poétique, mais le dépasse dans ses dimensions intérieures » (DI, 236).

La transposition de la logique divine en logique humaine dans le parler en paraboles montre que cette logique humaine n'est pas dépourvue de tout préalable. Le Verbum Caro se sert des situations existentielles et éthiques familières à ses auditeurs comme entrée en matière pour montrer le sens profond de l'engagement de son Père dans l'Esprit pour le monde, car ces situations renferment une certaine conception humaine et religieuse de cet engagement. C'est pourquoi elles peuvent constituer une parole parlée de base dans lequel peut s'inscrire la parole parlante de Dieu en vue d'un dialogue vrai entre ce dernier et l'humain. Mais si le Verbum Caro se sert de ces situations humaines dans le langage des paraboles, c'est pour exiger de l'humain, dans la situation qui est la sienne, de s'ordonner selon le comportement de Dieu et non l'inverse. L'extension du temps dans la narration de la parabole n'importe que dans la mesure où il met l'auditeur devant l'intensité de l'éternité que vise cette parabole. La parabole ne décrit une situation que pour orienter le regard des auditeurs vers l'action souveraine de Dieu afin de pousser ces auditeurs à agir autrement. Cela devient possible si on accepte librement de « renoncer à déterminer de manière autonome sa propre attitude, pour accueillir dans la foi le modèle divin comme norme de comportement. Cela ne limite aucunement la détermination libre dans le choix de la manière dont on répondra à la norme proposée » (ThII, 84). À l'humain incombe toujours la tâche de l'invention dans la liberté. Le processus du parler en paraboles ne consiste pas à inculquer à l'humain une vérité divine de l'extérieur comme quelque chose d'étranger à sa vérité de l'humain, mais de développer la vérité de l'humain qui est en l'humain pour l'ouvrir de l'intérieur, dans un choix libre, à la vérité divine que le Verbum Caro interprète dans son acte de parler et d'agir. C'est dans la structure même du langage créé que le Verbum Caro traduit adéquatement la vérité divine dans un langage structuré.

« Peut-être n'y a-t-il pas de meilleur exemple que celui des paraboles de Jésus, toutes orientées vers la praxis, avec les exigences et les conséquences qu'elles comportent, pour montrer comment la logique divine peut et veut s'exprimer dans la logique humaine, et comment cette logique fondée sur une analogia linguae et, en fin de compte – en dépit de toutes les objections – sur une analogia entis, culmine dans le Christ, Dieu et homme en une seule Personne » (ThII, 86).

Balthasar parle de deux langages : le langage de la chair, celui de tout humain et le langage incarné dans la chair, celui du Verbum Caro. Pour le premier langage, toute expression de la chair devient un langage, une parole. Cette expression est si riche qu'elle est aussi puissante dans le jeu gestuel de la chair que le mot, la parole parlée qu'une chair prononce en puisant dans les matériaux du fonds commun. Cependant ce langage de la chair ne saurait exprimer à la perfection la parole spirituelle de l'humain. Bien plus, cet humain pourrait, dans le mensonge, laisser sa chair parler contrairement à ce qu'il est réellement et concrètement ou à ce qu'il vise dans ses gestes. Il peut pleurer en présentant ses condoléances en même temps que son cœur bat de joie pour le départ d'un adversaire gênant.

Quant au second langage, c'est « une parole spirituelle qui s'exprime en figure corporelle avec une précision parfaite » (ThII, 275). Ce n'est pas la chair qui devient parole, mais c'est la Parole qui devient chair. Ce n'est pas une parole créée qui naît avec la naissance d'une chair donnée par la fécondité de l'amour d'une mère et d'un père, mais c'est la Parole engendrée par le Père dans l'Esprit-Saint, le fruit d'amour du Père et du Fils; une Parole qui s'incarne dans la chair créée pour révéler la vérité divine de cet amour. Le langage incarné dans la chair est la correspondance parfaite entre le langage de cette chair humaine de la Parole et l'être divin de cette Parole. Il est l'expression sur-adéquate de ce qu'est cette Parole dans ce que dit et fait cette chair. Les paroles parlées de cette chair et les gestes accomplis par elle ne constituent pas en partie cette Parole à l'instar de ce qui se passe dans toute parole et geste humains. Mais ils sont constitués par l'être-Parole, sa parole parlante, qui s'incarne dans cette chair de telle sorte que quiconque accueille, dans la foi, l'événement de ce langage incarné dans la chair est reconstitué par son amour. Toute tentative de surmonter la chair du Verbum Caro afin d'atteindre le signifié de son langage comme révélation de la vérité divine est vouée à l'échec. Car cette chair éclairée et imprégnée par l'Esprit « fait partie de manière irrécusable de la 'Vérité' » (ThIII, 23).

L'humain ouvert à toutes les différences de l'être intramondain, qui veut réaliser une vraie interprétation de cet événement, « doit être en même temps ouvert en vue de recevoir la différence intradivine (concrètement, le don de soi du Fils selon la volonté du Père par l'Esprit-Saint). Mais cette ouverture n'est jamais quelque chose de plus qu'une 'puissance obédientielle' » (ThII, 251). C'est en recevant le Verbum Caro comme don d'amour libre du Père dans l'Esprit que l'humain, par ses paroles humaines, accède à la vraie interprétation de Dieu par Dieu. L'humain n'a pas à chercher la vérité divine dans les paroles humaines du Verbum Caro comme si ces paroles étaient un traité systématique de cette vérité, mais il est appelé à accueillir, dans la foi, ce Verbum Caro comme la vérité divine incarnée et ses paroles comme la Parole de Dieu faite chair. Les paroles du Verbum Caro « ne forment pas entre elles un système de la vérité, car la vérité éternelle ne peut être réduite en parcelles : toutes rayonnent à partir du même cœur divin » (DI, 250).

Dans l'accueil de ce langage incarné dans la chair, l'humain, en ordonnant les battements de son cœur au rythme du cœur divin, devient participant de la plénitude de l'Esprit qui y fait sa demeure et lui ouvre le sens des profondeurs de Dieu, qu'il sonde et connaît. Cela ne veut pas dire que l'humain doit sacrifier tout l'effort de son intelligence et de sa réflexion dans son acte herméneutique. Car « se laisser former par l'Esprit [...], ce n'est pas faire montre d'une passivité vide, parce que toute semence de parole et d'esprit, lorsqu'elle est disposée, invite déjà, et donne l'aptitude, à une coopération dans l'acte formateur et à une participation dans la responsabilité » (DI, 242). Tout cela est dit pour affirmer que l'acte herméneutique ne se pratique qu'en référence à l'interprétation du Verbum Caro et à l'intérieur de la relation personnelle de foi en cette parole divino-humaine que l'Esprit actualise en la dévoilant à nouveau. Autrement, les mots humains du Verbum Caro ne sont plus la médiation dans laquelle la vérité divine se communique, mais simplement des mots qui reflètent une lueur de cette vérité. Ils ne sont plus des mots humains d'une chair qui est expression du Père dans l'Esprit, image humaine de l'être-image du divin, et parole incarnée de la Parole de Dieu, mais des simples mots prononcés par la chair d'un certain sage de l'humanité.

Toute interprétation du langage incarné dans la chair est un « événement de langage » (ThIII, 351) qui s'accomplit dans le dialogue à l'intérieur de deux espaces : la communauté d'un horizon de compréhension de sens qui englobe les deux partenaires du dialogue et la liberté de chaque partenaire dans sa parole. Et comme l'horizon de sens coïncide avec l'existence du Verbum Caro dans l'unicité de sa personne, l'interprétation du langage incarné dans la chair renvoie au-delà d'un jeu de langage selon la conception wittgensteinienne et d'un jeu d'échange de mots religieux. Comme le langage incarné dans la chair est l'interprétation du Père dans l'Esprit à travers la totalité d'une existence humaine, l'interprétation de ce langage engage toute la corporéité de l'humain donc son existence totale et libre dramatiquement comme vie qui sourd de la vie même de Dieu. Ainsi « dans le processus du langage [incarné dans la chair], c'est finalement la vie elle-même qui veut se faire parole. Aussi bien la notion même de 'vérifications' des affirmations manque de base empirico-sensible comme de raison logique : on doit toujours la mettre en relation avec la question de la vérité, telle qu'elle se pose dans la vie et par la vie » (ThII, 306). Le témoignage d'une vie signe les paroles de celui ou celle qui parle. Sans cette signature, la parole demeure impersonnelle et, par conséquent, elle perd sa force interne et son motif intrinsèque pour se réduire à un bruit de sons ou à un brouhaha sans identité propre. Sans cette signature, pas de vrai dialogue : ce qui importe, dans ce soi-disant dialogue, ce n'est pas la parole donnée comme réponse, mais la réponse livrée dans la parole. Lorsque nous sommes interceptés au milieu de la rue par une personne égarée nous demandant l'orientation, cette personne attend une réponse dans un fragment d'une parole claire basée sur une connaissance parfaite de l'espace, peu importe le tout que nous sommes. Le pire advient si nous répondons, de la même manière, à l'autre qui nous annonce son amour et son engagement pour nous. Est-ce une parole pour répondre ou une réponse pour parler ? Dans le premier cas, la réponse signe la fin de la communication, nous tournons le dos à l'autre et chaque personne continue son chemin tandis que dans le second, en la parole, signe du commencement, nous tournons le visage vers l'autre et nous faisons chemin ensemble. Dans le premier cas, une distance s'installe entre notre parole et

qui nous sommes, nous et notre parole sommes deux. La connaissance nous pousse à donner la réponse. Dans le second cas, une relation ubiquitaire est à la source de notre réponse : nous sommes dans la réponse tout en étant en nous-mêmes. La confiance et la foi nous incitent à livrer cette réponse. En dialoguant, nous apprenons à nous connaître.

Le langage de l'interprétation se vérifie dans la vie de l'amour et l'amour de la vie analogiquement au langage incarné dans la chair qui s'est vérifié dans l'amour se donnant comme offrande pure pour la vie des humains. Si l'humain parle de Dieu, c'est parce que Dieu se révèle dans sa Parole faite chair comme source de vie et s'il est doué de parole, c'est parce qu'il est lui-même parole parlée et parlante de Dieu comme invention unique de sa vie intratrinitaire. Ainsi toute interprétation du langage incarné dans la chair effectuée par l'humain croyant tient grâce à la parole tenue de Dieu dans l'obéissance du Verbum Caro qui va jusqu'à la mort. Tout humain croyant en ce langage ne saurait interpréter que s'il tient à cette Parole de Dieu dans une liberté obéissante comme parole de vie qui offre le salut dans la mort.

« La totalité, toujours et nécessairement recherchée par la parole humaine dans l'émiettement produit par le temps et la mort, ne peut se réaliser que lorsqu'une force, venue des hauteurs de Dieu, est déversée en elle, insufflée dans le temps et la mort, force qui est capable de capter les forces contraires pour les faire entrer dans la figure de la parole. Il faut que la mort elle-même soit contrainte de faire jaillir de ses profondeurs horribles de perdition, la Parole de l'Amour éternel » (DI, 247).

Si la transposition de la logique divine dans la logique humaine est parfaite, l'interprétation, dont nous ne verrons jamais la fin, ne saurait l'être. La profondeur abyssale de l'amour de Dieu, si elle était réductible à une parole finie d'interprétation, ne révélerait pas le Dieu du Verbum Caro, mais une idole forgée par l'effort de l'intelligence humaine. Par ailleurs, cette profondeur de l'amour qui montre un Dieu refusant de se donner jusqu'à la dernière limite et, par conséquent, privant l'humain d'une part de lui-même est aussi une idole forgée par une Parole qui a peur de la mort, laquelle pourrait la réduire au mutisme complet.

Le Verbum Caro est le langage incarné dans la chair de la vérité divine, qui, par sa parole parlée humainement comme parole parlante divinement, interprète le Père. Cette interprétation originelle va mettre en branle, chez l'humain, une herméneutique sans fin. Tout acte herméneutique qui interprète cette parole parlée sans aucune référence à sa parole parlante ne s'accorde pas à la logique de l'interprétation du Verbum Caro, laquelle est une logique d'incarnation. L'humain croyant qui, dans sa parole parlée humainement comme parole parlante humainement, vivifiée par l'Esprit et obéissante à la parole parlante divinement, interprète la parole parlée du Verbum Caro comme parole parlante, cet humain est appelé à une vérification de son interprétation par la vérité de sa vie comme vie d'amour. Ainsi se dessine le cercle herméneutique de la vérité divine : il commence par l'amour divin incarné pour les humains. Cet humain, accueilli par l'amour, lui rend témoignage dans un amour incarné pour le prochain. Tout prochain qui est touché par ce témoignage d'amour va, à son tour, accueillir l'amour divin incarné comme témoignage d'amour au Père dans l'Esprit pour lui rendre témoignage dans l'amour.

La parole du Verbum Caro comme langage incarné dans la chair est simultanément humaine et divine. Il s'agit d'une parole « qui n'est pas seulement divine et puissante et en même temps humaine et impuissante, mais qui contribue à dévoiler le paradoxe de la liberté humaine – que le Christ possède dans sa nature humaine – dans sa simultanéité de don de soi et de domination » (DI, 232). Répétons-le cette domination n'est que le pouvoir de grâce. Dans ce pouvoir de grâce, le Verbum Caro « parle comme un homme qui a autorité » (Mc 1 :22). Comment comprendre ce rapport entre la parole et l'autorité ?

Selon une première acception du terme, un humain qui a autorité est un humain qui possède le pouvoir de se faire obéir. Son autorité confère à sa parole une puissance qui s'impose ou par contrainte ou par habileté. Celui qui obéit à la parole prononcée par une autorité obéit, non pas à la force de la parole, mais au pouvoir de celui qui parle. Si l'humain usant de son autorité parle d'une parole qui ne laisse aucune place à la parole de celui sur qui l'autorité est exercée, la parole de cet humain qui a autorité n'est plus une

parole se mouvant dans l'espace du dialogue, mais un moment pour étendre le champ de l'exercice de son autorité en étouffant l'espace du dialogue. Dans l'exercice de son autorité, cet humain ne fait pas un don de soi par sa parole, mais il donne sa parole parlée comme un ordre à exécuter en la dissociant de sa parole parlante. Du coup, cette parole qui sourd de l'autorité n'est plus libre parce qu'elle asservit l'autre en lui interdisant la parole. Cette action n'est plus un don de soi mais une négation de soi parce qu'on est vaincu par l'autorité.

Selon une seconde acception du terme, l'autorité est *auctoritas* en latin dérivée du verbe *augesco* qui signifie, faire grandir. À ce titre, l'espace de dialogue qui laisse être l'autre à qui la parole est adressée confère à l'autorité sa raison d'être. Autant l'autorité se montre humble dans le renoncement à l'exercice de toute puissance destructrice, autant la parole parlée est parfaitement identique à la parole parlante pour faire grandir la liberté de celui qui reçoit cette parole et la met en pratique. L'autorité se donne dans sa parole parlée comme parole parlante pour donner la parole à celui qui obéit dans la liberté. L'action de ce dernier devient un don de soi parce qu'il est convaincu par l'amour du don de soi de celui qui parle dans une autorité kénotique. Con-vaincre c'est vaincre ensemble. L'autorité a vaincu sa transcendance regardée comme éloignement, par la donation d'une parole parlée de sa parole parlante en devenant intérieure à celui qui accueille, et ce dernier a vaincu son immanence vue comme écrasement en obéissant de l'intérieur à celui qui lui est intérieur dans l'écoute libre d'un amour le laissant grandir. L'espace de dialogue qui s'ouvre à la parole vraie jaillit ainsi du cœur du silence qui habite l'autorité dans l'espace de sa donation de parole et celui qui accueille dans l'espace de sa donation d'obéissance libre.

Le Verbum Caro parle comme un humain qui a autorité. La parole de son autorité selon le premier sens devient l'autorité de sa parole selon le second sens. « Et cela justement parce que son existence est, comme nulle autre, une existence pour la mort, et sa parole, comme nulle autre, une parole pour la mort, une parole qui regarde en face la ruine, une parole dont on exige d'emblée à la fois la dernière goutte de sang et la dernière goutte

d'esprit » (DI, 232-233) pour que tout humain qui croit à cette existence et à cette parole ait la vie en surabondance.

4.2 Parole et silence

4.2.1 Silence et dialogue

Toute figure créée, dans son langage naturel, parle, dans le silence de son apparition, de la merveille de l'être. Son silence sourd de l'imagination créatrice du mystère de l'amour qui l'a fait exister. Cette figure est une expression d'une parole qui se donne sous forme de silence.

Toute parole humaine exprime le silence d'une parole spirituelle dans sa rencontre avec le silence de la figure créée ou dans sa rencontre avec d'autres paroles qui expriment le silence de leurs paroles spirituelles. C'est le silence qui se donne sous forme de parole. La parole humaine n'est pas seulement encadrée de deux cris silencieux : celui de la naissance et celui de la mort, mais elle est traversée, à chaque moment de son jaillissement du silence de la naissance comme son origine : commencement et retour, *et* du silence de la mort comme sa fin : arrêt et destinée. Cela paraît évident dans le dialogue. C'est dans le silence qui survient après une parole, un silence qui signe sa naissance et sa mort, que la parole de l'autre surgit de son silence et s'y évanouit. Ce qui permet au dialogue entre deux partenaires d'être vraie. Toute parole humaine qui ne naît pas du silence, est une parole creuse et vide de tout contenu de pensée. Toute parole qui n'est pas prête à mourir dans le silence est une logorrhée stérile et un bavardage insignifiant. Le silence est partie intégrante de la vie de la parole.

Par contre, tout silence qui ne se déverse pas dans la parole est un mutisme qui veut garder pour soi jalousement le mystère de sa parole spirituelle. Le mutisme est le refus volontaire du partage de la vérité avec un autre. Ainsi c'est le refus de la liberté d'être un don dans le renoncement à montrer sa dette et d'être une spontanéité dans l'abandon d'échanger son invention. Le mutisme de « je ne dirai plus rien » est la caricature du silence

de « je t'écoute dire ta vérité ». Le mutisme est la fermeture de l'humain sur soi pour ne plus se donner à l'autre dans la parole tandis que le silence est l'ouverture à l'autre pour l'accueillir dans sa venue dans sa parole. Le mutisme est une négation de soi dans le recroquevillement, le silence est une donation de soi dans l'ouverture. Dans le mutisme, l'humain ferme la porte de son cœur pour ne plus sortir de chez soi et pour interdire à l'autre et à l'être d'y entrer. Dans le silence, la porte du cœur est toujours entrouverte pour que l'autre et l'être en sa totalité, en y entrant, nous appellent à nous en sortir.

Cependant, le silence pourrait être le lieu et la durée où nous préparons longuement la feinte, où nous montons subtilement le mensonge. Ce silence devient la source qui féconde les ténèbres du mal et l'obscurité du péché. Le même silence pourrait être le milieu où nous apprenons la pudeur verbale du respect, où nous mûrissons le don de la parole. Ce silence devient la lumière qui aide notre parole à se montrer plus transparente à ce que nous sommes, plus fidèle à ce que nous voulons être. Ce silence empêche l'humain de se transformer en une « machine à fabriquer des paroles », lesquelles incitent à la consommation où tout produit consommé est une parole réduite au mutisme. L'humain apprend dans le silence, vécu comme une activité de participation au mystère de l'être-amour et de l'être-don et non comme une absence de parole, à mener un dialogue où l'autre n'est pas consommé comme un objet de connaissance, mais libéré comme un sujet de relation d'amour et de don. À l'intérieur de ce dialogue, l'humain se découvre et se cherche dans l'alternance de la parole et du silence.

Le silence donne à la parole l'extension du temps pour qu'elle se purifie en la mettant à son épreuve. Il lui donne également l'intensité de l'éternité pour qu'elle devienne parole parlante et agissante dans l'amour. La parole permet au silence son incarnation dans l'histoire humaine et son immersion dans la temporalité. Dans la parole, le silence prend la forme de l'action, une action « seule qui est à même d'exprimer l'intériorité la plus profonde » (ThII, 306). Dans l'action, le silence devient témoignage d'un engagement où

l'humain s'exprime, en silence et au-delà de toute parole, dans le plus vrai de lui-même, sans exclure la tentation de parjure.

Le silence du témoignage est le silence de la merveille de l'être qui tend à être parole. Non pas une parole émanant de la raison perçue uniquement comme puissance d'abstraction sans aucun rapport avec les sens d'un être concret. Mais une raison qui

« perçoit l'être, ou mieux : c'est la puissance de l'être souverain, du fond duquel sont sortis tous les êtres et toutes les choses, qui comble le pouvoir vide et réceptif de l'esprit qui perçoit et l'amène, lui et les choses, à la lumière de la vérité [...] De même que les sens voient, entendent et sentent dans l'espace ouvert du monde et des choses qu'il contient, ainsi la raison voit, entend et sent dans le fond tout-puissant, actif et vivifiant de l'être » (GCI, 336, Balthasar citant Gustav Siewerth).

Ainsi la parole s'ouvre de toute l'existence humaine, corps et esprit, sens et raison, et engage le tout de l'humain. La parole devient un « laisser-parler » du silence de la parole spirituelle dans le « laisser-parler » du silence de l'être. Cela préserve la parole humaine du tout verbiage abstrait et impersonnel comme il permet au dialogue, alors que les sens de l'humain sont toujours actifs, d'être vrai sans faire appel parfois à des paroles parlées. Dans le silence, deux partenaires peuvent « s'entendre intimement sans faire entendre des paroles » (Epi, 56), à condition que ce silence soit le « plus » incommunicable d'une parole non encore formulée manifestant le mystère d'une donation de soi dans l'amour réciproque.

4.2.2 Parole et mystère

À ce « plus » du mystère, la parole est toujours appelée à retourner au moment même où elle est proférée pour resurgir à nouveau « comme la toute première qui n'a encore jamais rien exprimé : c'est pourquoi elle est en mesure de parler du mystère » (ThII, 123). Ainsi la parole humaine ne vide pas le mystère de son « plus » en le révélant, mais elle se vide pour être remplie du silence de ce « plus » afin qu'elle puisse révéler la richesse de ce « plus » comme mystère. Le silence ne vide pas la parole de sa force de révélation, mais il manifeste sa pauvreté de contrôler le mystère par des mots pour lui enseigner

l'écoute libre de ce « plus ». Le rapport de la parole au silence est le rapport « de l'inexprimable à l'exprimé » (DI, 239). La présence de l'inexprimable dans l'exprimé n'ôte pas à ce dernier sa force d'expression et de communication en le rendant vain, comme il n'enlève pas non plus au premier sa lumière en le rendant obscur. L'inexprimable se donne dans l'exprimé par amour de révélation, l'exprimé se laisse habiter par l'inexprimable par pudeur d'obéissance.

Cependant, dans ce rapport du silence à la parole, une tentation est toujours présente : la saturation. L'on est tellement saturé par la parole que le silence est banni ou tellement saturé par le silence que la parole n'a plus droit de cité. La saturation ne laisse plus d'espace pour que le langage vive, « car le langage requiert une certaine distance, un espace demeuré libre, et la dignité d'une libre décision de fidélité » (DI, 244). Ce n'est que dans la reconnaissance de sa pauvreté que la parole laisse de l'espace au silence et réciproquement. Tout espace réclame un vide pour une invitation à la communion. Qu'est-ce que le vide, sinon un trou dans le réel ? Le trou peut être regardé comme un espace où il n'y a rien, une absence de l'être dont la nature a horreur. Il peut être perçu également comme un espace vierge, pauvre où la possibilité d'accueil du don est grande. Si le silence ne trouve la parole, celle-ci s'enferme dans un espace clos, se recroqueville sur elle-même, se suffit à elle-même et, par conséquent, elle sombre dans ce qu'elle croit être le possible d'elle-même empêchant ainsi le don d'advenir et la nouveauté de surgir. Si la parole ne trouve pas le silence, celui-ci ressemble au silence des cimetières où l'absence de communication et de dialogue engloutit les humains dans la grande tombe de l'univers; plus de chair vivante mais des ossements. Que ce soit la parole enflée par la saturation ou le silence mise à mort par la saturation, les deux font sombrer l'humain dans l'isolement. Isolement n'est pas solitude.

4.2.3 Parole et solitude

Parfois nous sentons le besoin d'être seul. Cette solitude n'est pas l'absence totale de toute relation et de toute parole. Au contraire, elle est une sensibilité à l'absence dans la

distance au cœur de la présence de l'humain à lui-même. C'est la remise en question de toute parole et de toute relation à la lumière de l'amour pour plus d'authenticité et d'invention. C'est plus un dialogue avec l'amour qu'un monologue qu'entreprend l'humain avec lui-même. La relation à l'autre est présente dans l'absence de l'autre. Tandis que l'isolement est le refus de toute parole et de toute relation, car l'humain, tellement saturé de lui-même, ne sent plus le besoin de se remettre en question. Cet humain isolé se croit toujours avoir l'unique et définitive réponse qu'il prodigue en oubliant d'être la question qu'il se pose. Il se prend pour quelqu'un qui a la parole interpellant seulement tout autre au lieu de prendre la parole de l'autre pour être aussi quelqu'un d'interpelé. S'il lui arrive d'entrer en dialogue, il affirme ses propos et ses convictions. Il parle sans écouter et, en se taisant, il s'écoute parler. Son monologue est le commencement de la folie.

Ce mouvement de la parole et du silence se trouve hautement réalisé dans la solitude de la prière. Comme dialogue entre l'humain et son Dieu, la prière permet l'échange de l'intime, du secret et de l'ineffable. Dans cet échange, la parole se donne sous forme de silence. Ce dernier n'enveloppe pas seulement la parole, mais le tout de l'humain dans son acte de parler. La parole perd sa force de révélation pour devenir un acte d'enfouissement dans le « plus » du mystère. La parole ne sort de la bouche que dans la mesure où toute la chair qui suinte le silence se transforme en un cœur consumé par l'amour divin. Autrement, la solitude de la prière se transforme en un monologue d'isolement.

4.2.4 Parole et apophatisme

Dans le langage incarné dans la chair du Verbum Caro, « parole et silence sont un » (ThII, 124). C'est pourquoi le Verbum Caro révèle son Père aussi bien dans sa parole que dans son silence. Car Dieu est « celui qui peut librement se manifester ou se taire, comme le Dieu d'une révélation éventuelle par la parole, puisqu'il est nécessairement le Dieu d'une révélation ou par la parole ou par le silence » (ThII, 125, Balthasar citant Karl Rahner). Quand le Verbum Caro parle, le silence du mystère du Père est toujours présent, quand il

est silencieux, que ce soit dans son enfance ou dans ses années d'existence avant son baptême, dans sa vie publique ou dans sa mort, dans son retour silencieux chez son Père ou dans l'histoire jusqu'à l'eschatologie, la parole est toujours présente. « Ce qui, chez lui, est saisissable comme parole dans le langage humain n'est qu'une petite partie de la *parole supérieure*, par laquelle Dieu s'exprime en lui. Ainsi le silence humain est tout à fait un aspect partiel de cette parole intégrale, de même que celle-ci renferme en elle le mystère de la parole divine silencieuse » (ThII, 127-128, c'est nous qui soulignons). Cette parole supérieure que présuppose le silence montre la bonté de l'amour divin qui demeure au-delà de toute parole formulée et formulable. Dans chaque parole parlée humainement par le Verbum Caro se trouve dévoilé en même temps que caché le silence éternel de Dieu. Ce caractère caché ne rend pas inintelligible le langage incarné dans la chair du Verbum Caro, mais il montre l'insondable richesse du mystère de l'amour que ce langage révèle. Ainsi ce silence de Dieu n'est pas une « non-parole » mais une parole transcendante.

Devant cette parole transcendante qui échappe à toute saisie conceptuelle, que peut affirmer l'immanence de la parole humaine ? Faudrait-il adopter la voie apophasique en se contentant de dire ce que Dieu n'est pas car nous ne saurions dire ce que Dieu est ? Mais, dire ce que Dieu n'est pas est une manière de dire que Dieu *est* ce qu'il n'est pas. Toute négation est une affirmation de la négation pour que cette négation en soit ainsi. Ce qui fait que la négation exige d'avance l'être. En plus, un Dieu qui entre dans le langage sous forme de négation de concepts pourrait-il être saisi plus adéquatement que s'il entre sous forme d'affirmation de concepts ? Dieu est-il accessible dans la négation comme parole là où l'affirmation devient silence, sous prétexte de préserver la distance infinie entre Dieu et la création ? Cette théologie négative que Balthasar qualifie de « philosophie négative » (ThII, 95) est totalement renversée dans la figure du Verbum Caro. C'est dans le rapport de la parole humaine du Verbum Caro comme interprétation de son être-Dieu avec le silence qui « habite comme super-parole » (DI, 239) cette parole du Verbum Caro que le rapport de l'affirmation sur Dieu de toute parole humaine avec la finitude des mots et des concepts trouve son sens. C'est pourquoi Balthasar se pose la question :

« les *theologoumena* issus d'une recherche païenne concernant un Dieu muet et donc indicible ne devraient-ils pas prendre d'autres formes, lorsqu'ils sont amenés à dire comment le croyant est subjugué à chaque fois par le Dieu plus grand révélé dans le Christ ? Est-ce que le correspondant de la théologie négative dans le domaine chrétien ne devrait pas être reformulé de manière plus appropriée à partir du Nouveau Testament et de la rencontre avec le Verbe fait chair ? » (ThII, 111)

Dans la théologie négative comme philosophie négative, l'ascension de l'humain vers l'Un le détourne de tout ce qui est corporel et conceptuel afin d'être saturé de cet Un. Ce dernier se montre comme une *non-parole*. Dans la théologie chrétienne, le Fils se vide kénotiquement de sa divinité et se tourne vers l'humain pour lui révéler son Père dans son action et dans ses paroles humaines en usant des mots compris par ses auditeurs. Dans son langage incarné dans la chair, il affirme qui est Dieu et qu'il est la Parole de Dieu. Toute parole sur Dieu est une parole dans sa parole et tout silence l'est dans le sien.

Si dans la parole du Verbum Caro, ce dernier révèle son Père dans un dialogue avec l'humain et si, dans son silence, il dialogue avec son Père en accomplissant sa mission comme don de ce Père, la théologie chrétienne, dans sa parole, interprète la parole de la Parole de Dieu, et dans son silence, accueille l'excès du don reçu. Son manque de trouver le mot ou le concept appropriés pour l'interprétation ne la fait pas sombrer dans le silence de la négation où « les paroles s'écroulent avant d'atteindre le but » (ThII, 114). Mais dans la force de l'Esprit qui interprète la parole du Verbum Caro, l'interprétation est toujours à la recherche de sa parole confessante dans le silence de l'adoration.

C'est dans « l'archétype de l'amour se vidant de lui-même » (ThII, 303, note 110, Balthasar citant Siewerth) et le silence de la croix et de la mort, que cette théologie se donne comme théologie trouée. En effet, sur la croix, le Verbum Caro se révèle une Parole dans une chair trouée : un cœur, transpercé, vidé et troué pour ouvrir l'espace du don et d'accueil, des mains clouées donc trouées pour ne rien retenir du don de son Père et rester vides, un visage couronné quoique troué pour s'ouvrir par en haut afin de faire éclater les déterminations et les définitions qui enferment la parole dans une logique rationnelle, des

pieds troués pour continuer à faire route avec ceux à qui la parole est refusée, les pauvres et les victimes de toute injustice. Ainsi le comment de la mort du Verbum Caro dans le silence et l'abandon et le comment de sa vie dans la pauvreté et l'humilité vont creuser dans la chair de l'histoire un trou pour que la vérité divine pénètre comme parole créatrice et parole rédemptrice. Toute herméneutique de la parole qui se montre comme une affirmation de Dieu dans une négation de l'amour de cette chair trouée est une négation de tout ce que le Verbum Caro a affirmé de Dieu. Purifier la parole ne consiste pas dans l'utilisation de la négation des concepts, laquelle prétend respecter la transcendance *in-finie* de Dieu, mais dans la négation de l'utilisation de tout concept qui n'est pas trouée, dans son abstraction, par l'immanence de l'amour *in-fini* de cette chair qui se donne pour l'humain en étant avec lui afin de demeurer en lui.

« Quand Dieu apparaît par lui-même (si profondément voilé qu'il reste malgré tout), une telle apparition inclut finalement cadeau, amour et par là don de soi; toute *via negativa* – même si elle se situe philosophiquement au-dessus de la *via positiva* – est au service d'un élément positif; bien plus l'inconcevabilité négative du don indique seulement que l'homme est encore plus subjugué (*via eminentiae*) par cet 'inconcevable' que Dieu veut être avec moi, pour moi, en moi » (GCD, 9).

L'herméneutique théologique est le fruit d'un mouvement perpétuel dans le temps entre une parole trouée d'amour et un silence d'adoration, analogique au fruit d'amour de la « mobilité éternelle » entre le don réciproque du Père et du Fils qu'est l'Esprit dans la vie intratrinitaire. Cette herméneutique ne tient pas une parole définitive sur la vérité divine, mais elle est tenue par cette vérité qui s'engage dans l'histoire. Elle n'est pas une parole qui réduit au silence toutes les autres paroles humaines, mais elle surgit du silence de l'amour divin pour que ces autres paroles ne réduisent pas le mystère à une simple logique rationnelle et abstraite. Cette herméneutique ne rend pas service à la parole de l'humain comme détentrice de la vérité divine, mais elle est au service de l'humain à qui cette vérité s'est adressée, dans l'imitation de la Parole de Dieu qui a pris la condition du « Serviteur ». L'herméneutique, dans ce sens, « devient ici finalement le lieu de la rencontre parfaite, non

dans un dialogue de plain-pied, mais dans la transformation de toute la créature dans un 'ecce ancilla' répondant au mystère qui la comble, celui de l'amour incompréhensible de Dieu qui se donne » (ThII, 132). Dire la vérité et faire la vérité sont un dans une vie d'amour. L'herméneutique de la parole dans le silence de l'adoration, qui ne fait preuve par l'herméneutique de l'action rate sa mission au sein de la communauté humaine.

Dans le silence du dialogue, l'humain donne la parole à l'autre partenaire. Cet autre vient, dans son silence d'écoute, à la parole et la prend.

4.3 Parole donnée et parole prise

Nous avons affirmé plus haut que l'humain n'abstrait pas le sens des figures créées mais il le fait naître par son acte de comprendre et que le vouloir-dire ne précède pas le dire, mais il lui est simultanément et concomitant. La parole n'est pas un entre-deux neutre qui permet le passage d'un sens inarticulé dans un vouloir dire en empruntant et articulant le son des mots. Dans la force interne et le motif intrinsèque des mots, l'acte de la parole et l'avènement du sens sont un. Car le langage, comme nous l'avons énoncé, n'est pas un simple instrument que l'humain utilise pour fabriquer la compréhension. C'est en se mettant à l'épreuve de la parole que cette compréhension se livre comme parole. Prenons l'exemple de l'enfant, cette expérience où chaque humain est passé.

Dans la différence existentielle, nous avons démontré que l'enfant naît et grandit dans une communauté d'amour où il est reconnu et admis (cf. ThII, 191). Dans cette communauté d'amour, la parole lui est donnée et il/elle apprend à la prendre. Avant d'avoir des compétences linguistiques et des connaissances poussées en grammaire, avant de disposer d'un fonds riche de vocabulaire, l'enfant prend la parole et vient à la parole. Il/Elle est vrai que son babillage est un psittacisme où il répète les mots entendus pour nommer son environnement. Les mots, pour lui/elle, sont des mots magiques qu'il/elle découvre en même temps qu'il prend la parole. Le sens, le mot, le vouloir-dire ne font qu'un dans son acte de parler. Il/Elle prend la parole qui lui a été donné, et il/elle vient à la parole dans le

don de cette parole. Pour parler, il/elle n'a pas besoin d'appliquer les règles de la grammaire. Ce n'est que dans un second temps qu'il/elle les intègre et les apprend. Son expression et la signification de son contenu de pensée, même à ses débuts, sont un avec sa prise de parole.

Dans l'accueil de la parole donnée, l'enfant vient à la parole, non pas pour se situer par rapport à tout ce qui lui est extérieur, mais pour dire son unité avec ce monde qui lui est intérieur et qui surgit dans son acte de parler comme une parole d'étonnement et de ravissement. Toute cette expérience de la parole, laquelle est un acte de confiance et de foi, l'enfant la vit parce qu'il/elle est aimé/e et reconnu/e. Nous pouvons qualifier cet événement de prendre la parole comme un « événement esthétique transcendantal d'une parole qui est originellement poétique ». Esthétique : parce que l'enfant prend la parole toujours étonné. Transcendantal : non pas dans le sens que cette prise de parole précède toute expérience, mais dans le sens que cet événement est en lui-même expérience première et inaugurale de tout ce qui s'ensuivra. Parole originellement poétique : parce que l'enfant n'utilise pas trivialement le langage comme un instrument, sa parole est enveloppée par la source d'où coule toute signification dans le langage : l'amour et le don d'amour. L'enfant n'a pas pour but de choisir les mots les plus appropriés pour parler avec une logique linguistique, il se laisse parler pour répondre au don et à l'amour. Il/Elle ne vise pas à construire un lexique afin d'étendre ses connaissances, il/elle parle parce qu'il/elle est visé/e par l'amour et reconnu/e dans le don.

Dans le silence et l'écoute des parents qui lui ont donné la parole, l'enfant apprend que le silence et l'écoute sont la condition de faire jaillir une parole neuve et inouïe. De la naissance de la parole dans une communauté d'amour, l'enfant découvre que sa prise de la parole donnée librement est sa naissance à la parole libre comme un retour constant au commencement de sa vie. Comme ses parents l'ont laissé/e être dans leur amour, il/elle est appelé/e à laisser la parole advenir à chaque nouvelle dans un acte d'amour. Dans la donation de la parole, il/elle se donne à elle et en elle pour pouvoir la donner aux autres et

l'accueillir des autres comme un acte de leur naissance. Dans ce sens, nous ne naissons pas *et* nous parlons, mais nous naissons *en* parlant. La parole est plus qu'une communication qui l'utilise comme médium, plus qu'une expression que précède un vouloir-dire. Elle est l'événement de l'être qui surgit dans l'amour en se donnant figure dans la bonté et s'énonçant dans la vérité.

Si, à l'âge adulte, il/elle oublie cette source de la parole, là, il/elle sera en mesure de faire dévier cet événement esthétique en se laissant conduire mécaniquement par le langage comme instrument à utiliser en vue d'une fin et il sera en mesure également d'étouffer la parole poétique dans une simple répétition des formules apprises, sans nouveauté ni commencement. Au lieu de prendre la parole dans l'amour et la reconnaissance, il/elle la confisquera aux autres avec la violence d'un langage manipulateur. Au lieu de la donner librement, il/elle la prêtera dans un langage de domination ou d'autorité pour se faire obéir. La parole n'est plus le lieu où se révèle sa vérité personnelle dans le témoignage, mais l'espace usurpé pour imposer cette vérité aux autres dans la puissance. Cet oubli de « prendre la parole dans le don libre de la parole » dans la première différence va se répercuter sur les autres différences.

Le langage de l'être ne sera plus un langage d'amour et de bonté qui libère l'être concret dans son existence en le gardant dans l'étonnement perpétuel. Mais la parole se transformera, dans la raison technicienne, en un moyen d'asservir tout étant jusqu'à détruire la merveille de l'être. Tout sera justifiable dans une société de consommation : l'étant devient uniquement un produit à vendre ou à acheter. Que l'on pense à la parole publicitaire qui veut soumettre l'étant à une logique commerciale. Que l'on songe à la parole de certains médias qui simplifie les complexités en les basculant dans la banalité et l'insignifiance jusqu'à la vulgarisation à outrance ou amplifie des sottises et des discussions en les présentant comme le sens ultime de la vie. Le langage de l'essence comme fond extériorisé dans l'image se transmue en un langage de l'image sans aucun rapport avec le fond. D'une société qui consomme la parole, nous passons à une société consommée par

l'image. C'est l'image qui parle par son effet qui pourrait être, dans la plupart des cas, dévastateur, non libérateur. La parole de Dieu qui crée le monde et lui donne la liberté dans une réserve divine devient une parole qui se met au service du monde. Ou bien le monde asservit Dieu pour justifier, au nom de quelque vérité divine, ses injustices humaines ou bien Dieu, le maître, utilise, par sa parole, le monde pour le rendre esclave de sa volonté divine afin de se glorifier lui-même. Il en résulte un Dieu qui ne se reconnaît plus dans la parole du monde ou un monde qui ne reconnaît point la parole de Dieu comme parole de libération.

Par contre, si l'humain naît en parlant, tout acquis linguistique contribue à ce que sa parole devienne son « style de vie ». Le style de vie n'est pas un certain mode de vie que l'humain choisit selon sa position dans la société, qui fait montre de son avoir de telle sorte que les humains qui ont le même mode se ressemblent et s'assemblent. Mais le style, selon la définition de Balthasar, est « l'éclat qui jaillit de la profondeur » (GCD, 23) de la figure comme naissance libre d'une unicité interchangeable. Le style est l'humain lui-même dans la plénitude de son authenticité. Ce style, l'humain l'invente dans son « prendre et donner la parole » comme expression de son être unique et personnel et comme signification créatrice de son apparition. Cette invention est en mouvement perpétuel entre deux horizons : l'horizon ouvert par la parole humaine donnée et prise et intégré dans l'horizon ouvert par la Parole de Dieu donnée et prise. Elle est l'ouverture dans l'ouverture des deux horizons, elle est de l'ordre du mystère. « Dans cette ouverture à Dieu, où la créature n'a plus rien de secret pour son Créateur, elle participe à la vérité de Dieu et devient, par le fait même, capable à son tour de porter en soi le mystère » (ThI, 281).

Ainsi ce style de vie du croyant est une parole de mystère intérieur comme acte herméneutique de la parole du Verbum Caro révélant le mystère de Dieu. C'est un aveu et confession de soi dans l'aveu et confession de foi. La parole de Dieu, dans son style de vie comme Verbum Caro, prend la parole pour partager la vérité divine avec l'humain en lui révélant le mystère de la profondeur de l'amour divin. L'humain, dans son style de vie,

prend la parole pour partager sa vérité et la vérité intramondaine avec le Père révélé par le Verbum Caro dans l'Esprit en accueillant ce mystère dans la foi et en en faisant offrande à sa gloire dans l'amour. « Le fait qu'il existe de la vérité [intramondaine], généralement parlant, et de la vérité éternelle, cela n'a d'autre fondement que l'amour » (ThI, 285).

Chapitre 5 : Vérité et amour

Pour Balthasar, l'amour est inséparable de la vérité intramondaine et de la vérité divine. « Dans la mesure où il est lui-même générateur de vérité, il détient aussi la clé de son utilisation : il est la mesure véritable de toute communication et de tout accueil » (ThI, 129). En effet, si la vérité intramondaine est le dévoilement de l'être comme amour et mystère d'un don plus grand, si le sujet croyant est appelé à accueillir la figure du Verbum Caro, l'Interprète qui interprète la vérité divine comme auto-révélation de l'amour divin et si de l'être et de l'amour vit l'acte philosophique (cf. GC1, 398), cet amour constitue le fondement des deux vérités intramondaine et divine.

Pour la philosophie, le mot premier est le premier mot : *philo*, aimer, avant que la *sophie*, sagesse, en tant que travail de l'intelligence, ne s'accapare du *thaumazein*, lequel ne constitue pas uniquement le premier moment de la philosophie comme une étincelle qui allume le feu et s'évanouit, mais plutôt comme l'acte toujours présent afin de rendre à chaque fois nouvelle la démarche philosophique. Cette sagesse n'étant qu'un acte d'émerveillement pour *voir* ce que l'amour manifeste. De même pour la théologie. De peur que le *logos* ne dicte ses lois à la perception du *theos* pour transformer la Révélation en une logocisation de l'esprit capable de subsumer l'amour sous des concepts universels afin de les posséder et les faire ainsi perdre leur mystère toujours plus grand, le *theos*, par sa beauté et sa donation, laisse agir le *logos* dans une disponibilité d'accueil totale et indifférente à la figure, pour que ce *logos* n'oublie jamais que le mystère est la consistance même de son acte. Au lieu d'admettre la présence de deux mondes, celui de la philosophie dont s'occupe la raison et celui de la théologie qui a affaire à la foi, quitte parfois à laisser dans l'histoire de chaque discipline des points de rencontre au sein des rapports de force, mieux vaut percevoir leur unité dans l'amour comme « vérité de l'être » (ThII, 192). Ainsi ni la philosophie ne se comporte comme servante de la théologie parce qu'elle lui est inférieure, ni la théologie ne se sert de quelques notions et de méthodes philosophiques pour affirmer la rationalité de son discours. A-t-on besoin de parler d'un « Dieu sans l'être », selon le titre d'un livre de Jean-Luc Marion, pour éviter l'ontothéologie ou de refuser l'entrée de Dieu en philosophie pour fuir un tournant théologique de la philosophie ? N'a-t-il pas raison

Balthasar de dire que « sans philosophie, il n'existe pas de théologie » (ThI, 5) et que « le surnaturel s'enracine dans les structures les plus intimes de l'être, pour les pénétrer comme un levain et les animer d'un souffle partout répandu » (ThI, 9) ? La figure du Christ révélant l'amour divin du Père dans l'Esprit manifeste-t-elle un Père *s'imposant* pour être connu car il a engendré son Fils en se connaissant lui-même comme Dieu ou bien un Père *se proposant* comme amour, car « l'absence de fondement antérieur au fait que le Père, dans le pur don de soi, est Père ne peut être attribué à la connaissance, mais seulement à l'amour gratuit, et c'est bien cela qui fait de cet amour le 'Transcendental pur et simple' » (ThII,192) ?

« L'amour seul est digne de foi », Balthasar ainsi titre son livre, pour que cette foi puisse percevoir la figure et l'amour seul est digne de raison pour que cette raison ne s'absolutise pas dans ce qu'elle croit être la possession de la vérité absolue. Ce qui laisse dire à Balthasar que « l'acte métaphysique foncier est l'amour au sein de la différence d'être (donc de la troisième différence, contenant les deux premières) ; l'acte chrétien foncier est l'amour au sein de la différence entre Dieu et le monde (donc de la quatrième différence, contenant les trois premières) : l'amour signifie ici chaque fois *l'acte humain total*, qui contient la totalité spirituelle et corporelle, et surtout la raison percevante » (GC1, 391 c'est nous qui soulignons).

Ce rôle que joue l'amour dans la manifestation de la vérité intramondaine peut être perçu analogiquement avec la vie même de la Trinité. Faisons un pas. Dans la vie intratrinitaire, le Père se donne au Fils qui à son tour se donne au Père dans une donation laissant le donateur distinct de son don pour qu'il demeure présent en celui-ci. Dans ce don, il y a une désappropriation de soi, une pauvreté, au sein d'une différence entre le donateur et le don total de soi, lequel se montre comme une richesse. Dans cette unité archétypique du donateur et du don, de la richesse et de la pauvreté, la différence reste nette et signe une communion d'amour conçue non comme une somme de deux donations ni comme leur résultat mais comme une surprise de l'amour reçue comme cadeau : « le *bonum* de la

communauté de l'amour est pour les aimants *donum* » (ThIII, 220). Ce cadeau n'est que le « Plus insaisissable », un « excès, parce qu'y vient au jour le pur sans-fond de la bonté comme telle, comme l'ultime visage de la divinité » (ThIII, 220). Ce don, quoiqu'il se présente comme renoncement, n'est pas négatif. Au contraire il est le fruit, non pas d'une exinanition, mais de la pure positivité du don, car ce dernier ne s'effectue que dans la bonté, laquelle est sa source et sa consistance.

Cependant, ce don ne constitue pas une dyade : Père et Fils dans laquelle le premier se donne au second en attendant que le second se donne en échange de cette donation et, par conséquent, la vie intra-trinitaire se transforme en une relation-miroir et un rapport binaire meurtrier et égoïste où chacun, en se donnant, se voit dans l'autre en contemplant son don identique à lui-même. Mais plutôt dans la vie intratrinitaire la binarité se manifeste comme une ternarité. Le fruit du don total du Père au Fils et du Fils au Père n'est que l'Esprit Saint : « la fluidité illimitée de l'amour divin comme Don » (ThIII, 222). L'Esprit se manifeste comme lieu de possibilité d'une communion infinie entre le Père et le Fils dans leur amour mutuel.

De là, la symétrie de la relation Père/Fils est éternellement renouvelée par l'asymétrie de la présence de l'Esprit qui interrompt la circularité de deux. Par ce fait, le Fils reçoit le don du Père toujours nouveau dans la spiration de l'Esprit et le Père reçoit du Fils son don dans l'Esprit. Cette asymétrie qui sourd de l'amour divin et qui en est le fruit marque la vie intratrinitaire de fécondité. Ce qui vaut pour la vérité divine vaut aussi analogiquement pour la vérité intramondaine, car « l'aspect créateur de la connaissance humaine est une participation analogique de la créature à l'acte de mesure créateur de la vérité par la connaissance divine originaire et fondatrice » (ThI, 79).

L'amour représente le troisième terme de cette polarité-dans-la-ternarité assurant ainsi la circulation et la communication de la vérité intramondaine et de la vérité divine. Il interrompt leur solipsisme logique en les greffant sur la bonté pour les présenter comme un cadeau toujours renouvelé, comme un fruit d'une donation première, comme un excès et un

« plus insaisissable » à rechercher. Il joue son rôle, car il appelle toujours, par le renoncement positif à soi, un espace vide non saturé afin de débloquent la symétrie de la relation pour qu'elle ne se noie pas dans le miroitement et l'échange du même.

Ainsi l'amour constitue le mouvement même de la connaissance de la vérité intramondaine et de la vérité divine. L'humain qui aime connaît davantage la figure créée, celle de l'humain ou celle du Verbum Caro, qu'il aime. Non pas pour la mettre à nu comme dépourvue de toute profondeur et de tout mystère. Mais la connaissance dans l'amour est une participation « d'une manière toute spéciale à la puissance de l'Intelligence divine qui pose le vrai, et, où les Idées exemplaires donnent la mesure des choses posées dans l'existence ainsi de leur vérité » (ThI, 42).

5.1 Amour et connaissance

Balthasar analyse le processus de la connaissance au travers de la relation du sujet humain avec l'objet et du sujet humain avec un autre sujet humain. Ce processus ressemble à une ellipse à deux foyers : sujet humain et objet ou bien sujet humain et sujet humain plutôt qu'à un cercle au centre unique : sujet ou objet, de telle sorte que la vérité de la connaissance ne se trouve pas uniquement dans l'objet connu seul ni dans le sujet humain connaissant seul, mais dans le mouvement de leur rencontre. Car l'objet s'offre dans l'apparition pour être connu par un sujet humain et ce dernier n'acquiert une conscience de soi et ne fait l'expérience de son intimité que dans sa rencontre avec le monde des objets en se mettant à son service et dans le dialogue avec d'autres sujets humains en se mettant à leur écoute. C'est pourquoi la connaissance dans l'amour est objective dans la mesure où l'espace intérieur de la subjectivité offre à l'objet un accueil, une demeure et l'héberge et à l'autre sujet un espace vide pour permettre à la parole de circuler dans le dialogue. Elle est également subjective dans la mesure où l'objet se laisse mesurer par le sujet participant « à une grandeur mesurante objective qui est, en définitive, illimitée et absolue » (ThI, 51) et où l'autre sujet se laisse reconnaître comme un partenaire actif dans la découverte de sa vérité et aide l'autre à découvrir la sienne. Certes il ne faut pas oublier que l'objet est

toujours un objet connu et ne devient jamais connaissant à l'encontre du sujet humain qui est connu parce que connaissant et connaissant parce que connu.

5.1.1 Sujet connaissant et objet connu

Dans la rencontre, le sujet capte l'objet et s'initie à ses mystères dans une « polarité indissociable entre [les deux], lesquels s'enveloppent réciproquement » (ThI,43).

L'objet, mesuré par la mesure de l'être dont dispose le sujet, se présente comme une possibilité de l'être saisi en sa totalité. De plus, ce sujet, en mesurant l'objet, « se trouve en même temps mesuré par une vérité qui l'enveloppe lui-même, celle de l'être pur et simple » (ThI, 51-52). La rencontre avec l'objet permet au sujet de découvrir que la contingence du monde est l'unique médiation pour connaître la vérité intramondaine et l'unique voie directe pour le conduire à elle. Cette vérité, par conséquent, comme ouverture de l'être se dévoilant, devient « l'expression de l'analogie irréductible entre Dieu et la créature » (ThI, 53) et invite le sujet, non pas à posséder la vérité divine qui pose la vérité intramondaine dans l'amour, mais à la recevoir toujours de nouveau. Autant le sujet adopte une « attitude d'écoute obéissante (puissance obédientielle) par rapport à la vérité divine » (ThI, 54), autant le caractère infiniment ouvert de la vérité intramondaine lui devient évident.

De là, la vérité intramondaine comme dévoilement reçoit un nouveau visage : une « participation à la sphère divine, où l'on reçoit de Dieu, à tout moment une règle nouvelle de [sa] mesure » (ThI, 60). Ainsi le sujet apprend que la connaissance dans l'amour de l'objet est aussi bien un cadeau lui offrant sa propre vérité qu'une parole de foi en sa différence et que l'unité entre lui et l'objet connu dans sa conscience de soi est une unité reçue et participante. Cette dernière n'élimine pas la différence mais elle s'en approprie en tant que différence créant par ce fait dans le sujet l'élément de surprise et d'étonnement. Le sujet peut alors mesurer les objets tout en les voyant dans la perspective de la vérité divine. Il peut leur intimer leurs vérités, ce qu'ils sont et ce qu'ils doivent être, toujours à condition de les regarder dans leur lien intime avec Dieu. C'est pourquoi Balthasar critique ce qu'il

appelle le *réalisme naïf* qui « laisse tomber le mystère merveilleux de la croissance mutuelle du sujet et de l'objet, de leur assistance réciproque dans l'élaboration et la découverte de la vérité » (ThI, 67) comme il se débat contre ce qu'il nomme *la théorie critique de la connaissance* qui « conduit à un appauvrissement tragique du contenu de vérité du monde » et « prive les choses de la plénitude de leur apparition » (ThI, 68).

La rencontre du sujet avec les objets, lesquels se jettent pêle-mêle, chaotiquement, sans aucune logique dans son intériorité, fait passer à l'acte les possibilités de connaissance du sujet qui accueille, classifie, divise, analyse, et fait la synthèse. Cette connaissance, laquelle est une activité d'unification : unité de l'aperception (image), unité du concept (contenu) et unité de l'existence concrète (unité de l'être), doit être pratiquée dans la *justice* que Balthasar définit comme « l'exigence phénoménologique d'une disponibilité d'accueil totale et indifférente, ne souhaitant rien de plus au départ que de recueillir et reproduire le phénomène dans sa pureté la plus authentique » (ThI, 77). Avec cette justice, le sujet accomplit un acte d'*amour* qui permet à l'objet de découvrir dans l'espace supérieur de l'esprit son sens final et trouve « l'image de ce qu'il est, de ce qu'il peut et doit être » (ThI, 78). Cet acte d'amour, analogue au regard de la miséricorde, confère à l'objet « la possibilité de se déployer à partir de l'énergie et de la lumière du sujet » (ThI, 79).

Aussi Balthasar se refuse-t-il à considérer la connaissance dans l'amour comme « une volonté de dominer » moyennant une constitution de l'objet à partir des concepts relevant de l'entendement humain ou comme « un appétit de connaître », lequel s'enracine dans l'insatisfaction du sujet où l'objet est envisagé sous l'angle de la satisfaction d'une exigence. Au contraire, il la considère comme une « attitude qui est disponibilité au service de la vérité » (ThI, 72), car le mouvement premier s'effectue par l'objet qui offre la possibilité au sujet de poser un acte de connaissance en faisant irruption dans l'espace de ce dernier. C'est pourquoi « la mesure ultime du comment et du pourquoi de la connaissance demeure toujours présignée dans les objets, pris dans leur ensemble et selon leur situation particulière » (ThI, 270). Ainsi l'acte d'amour brise la chaîne de l'éternel retour au même,

ce retour formé au travers de l'explication causale des événements ne laisse aucune place pour la surprise et l'inattendu et, par conséquent, il oblige l'étonnement à céder la place aux préjugés véhiculés par la répétitivité des clichés; l'on croit se passer quelque chose, mais réellement il ne se passe rien, pas grand-chose, car l'on connaît d'avance ce qui va se passer du fait que l'on domine, contrôle et maîtrise les données.

Pour que la connaissance dans l'amour puisse éviter la maîtrise, le contrôle et la domination, Balthasar, de nouveau, a recours à l'*oubli* (ThI, 130). Dans le 3.3., nous avons évoqué l'oubli comme attitude du sujet libre orientée à l'endroit des figures, lesquelles sont ou bien à laisser ou bien à prendre selon l'intérêt du sujet pour la construction de sa vision du monde. Présentement l'oubli se montre comme partie constitutive de l'acte de la connaissance lui-même, un oubli assurant la nouveauté dans la rencontre. En effet, c'est par cet oubli que le sujet s'initie à recevoir l'apparition de l'objet toujours comme nouvelle. Or cet oubli n'est pas l'oubli de l'objet sinon pourquoi donc le connaître si l'on veut l'oublier ensuite ? L'on pourrait répondre en faisant appel à la curiosité ou à un certain appétit de connaître. Mais Balthasar ne se contredirait-il pas ? Parfois les objets restent gravés dans notre mémoire de telle sorte qu'ils influencent nos décisions sans pouvoir, bon gré mal gré, nous en défaire. Avant de tenter une réponse, notons l'existence de deux sortes d'oubli : un oubli involontaire dû à une défaillance de la mémoire, à la maladie, ou bien à n'importe quel facteur non-maîtrisable par le sujet et un oubli volontaire adopté par le sujet suite à une décision consciente. Certes c'est de ce dernier qu'il est question ici.

Dans l'Épilogue, Balthasar parle de la différence des images en la comparant « aux divers angles de vue lorsqu'on fait le tour d'une statue » (Epi, 44). A chaque tour, la figure de la statue est nouvelle bien qu'il s'agisse de la même statue. Ce n'est pas la statue qui change quand nous changeons l'angle de vue, mais c'est nous qui découvrons à chaque fois une nouveauté que manifeste la richesse de la statue. Et c'est là que l'oubli intervient. Nous oublions ce que nous avons découvert, d'abord pour ne pas nous arrêter au premier angle de vue afin de ne pas croire que la découverte est achevée et que la connaissance est déjà

close. Ensuite pour ne pas conclure que le sens du mystère est épuisé lors de cette première approche. Cet oubli momentané nous incite à reprendre la découverte et la réception, non pas comme si rien ne s'était passé mais comme si quelque chose de nouveau allait se passer. Nous ne biffons pas la mémoire mais nous la mettons en suspens pour pouvoir accueillir comme nouveau ce qui va enrichir davantage la connaissance. En plus, cet oubli va nous rappeler constamment que toute vérité intramondaine perçue selon un angle de vue précis est une vérité partielle sans être relative. C'est pourquoi une absolutisation de toute vérité intramondaine viole le sens même de cette vérité du fait qu'elle ne pourrait pas se suffire à elle-même vu son « caractère situationnel » (ThI, 209). Et « c'est précisément dans la mesure où tous les angles de vue particuliers participent à une vérité unique qu'il devient possible de les comparer, de les coordonner et de les ramener à une unité qui, malgré tout, ne sera quand même jamais pleinement réalisée » (ThI, 195). De ce fait, la connaissance dans l'amour est un « voir » que nous nommons « panoramique » non « microscopique ».

Le « voir microscopique » pratiqué par la science isole l'objet de son monde pour le disséquer dans un laboratoire en vue de décomposer ses éléments et atteindre ainsi la formule magique permettant de le maîtriser ou le manipuler à chaque moment. Ce « voir » ne prend pas en considération l'espace et l'histoire comme parties intégrantes de l'apparition de l'objet. Tandis que le « voir panoramique » perçoit l'objet dans l'espace et l'histoire à partir de la sensibilité comme une totalité où les composantes visibles s'intègrent dans leur environnement pour voir en elles ce par quoi s'exprime la figure et découvrir le principe supérieur qui saisit le tout. Certes Balthasar ne nie pas les bienfaits de la science mais il n'oublie pas non plus les conséquences néfastes de ses pratiques sur la nature. Ce qu'il prône c'est le respect dû à l'objet. Respecter l'objet consiste à le connaître comme mystère d'amour dans la splendeur de sa beauté, dans la donation de sa bonté et dans le dévoilement de sa vérité. Le refus de ce respect n'est que le refus du don de l'être dans la figure de l'être concret analogue au don intratrinitaire dans la figure du Verbum Caro.

Ajoutons que le processus de la connaissance n'est pas unidirectionnel. En effet, bien qu'il parte de la présence de l'objet qui fait irruption dans le sujet, celui-ci ne laisse pas sa raison constituer seule la vérité de l'objet, comme si elle était la seule et unique source de l'intelligibilité du réel, mais il se retourne vers cet objet pour faire naître le sens. Dans ce mouvement de va-et-vient permanent entre l'objet et le sujet, la connaissance de la vérité intramondaine se développe pour scruter les profondeurs de la vérité divine inscrite comme mystère en elle. Au « je pense donc je suis » de Descartes, Balthasar substitue « l'objet dévoile son entre-deux, je le reçois dans un esprit d'accueil, je m'extériorise en me mettant à son écoute donc je découvre le sens de mon être en m'initiant à son mystère, lequel manifeste l'être total ». C'est, dans ce sens, que l'on peut parler de la raison extatique chez Balthasar. Ainsi la connaissance de la vérité intramondaine ne ressemble pas à une photocopieuse qui reproduit le décalque des objets mais elle est un effort d'interprétation donc une herméneutique du langage des objets, « c'est-à-dire [de] leur expression, [de] leur déploiement dans les formes de l'apparition sensible » (ThI, 70). Tant que la donation de l'objet dévoilé n'est pas une donation pure dépourvue de tout sens et de toute expression au sujet, toute réceptivité est plus qu'une passivité et toute connaissance dépasse le simple enregistrement des données en tant que data ni plus ni moins. La connaissance implique le sujet mesuré par l'objet dans un acte premier en l'invitant à passer, dans un acte second, à l'action en appliquant sa propre mesure dans un mouvement de retour à l'objet pour qu'il ne reste pas au stade de l'affectation par la présence de cet objet comme spectateur neutre. Comme l'objet se montre comme mystère, le va-et-vient n'aura pas de fin.

Ainsi la connaissance dans l'amour de la vérité intramondaine s'intègre dans la gratuité de la beauté. C'est pourquoi l'on pourrait dire que Balthasar jette les bases, non pas d'une esthétisation de la vérité intramondaine comme s'il essayait de la présenter uniquement comme une chose à contempler en vue d'une jouissance qui comble la curiosité du regard. Mais plutôt d'une « esthétique aléthique » qui pense la vérité intramondaine du point de vue de l'être concret dans son apparition pour percevoir la donation de la figure

dans l'amour tout en maintenant : la mesure de l'objet et la mesure créative du sujet dans un mouvement permanent, la raison extatique et la sensibilité dans une tension féconde, le mystère qui se révèle en se réservant dans un jeu de lumière et de nuit. Cette esthétique aléthique s'intègre dans son esthétique théologique comme mouvement de participation de la vérité intramondaine à la vérité divine.

5.1.2 Sujet et sujet

Le sujet qui sait qu'il est sujet sait avec la même radicalité qu'il est sujet parmi les autres sujets et avec eux. En s'éveillant à soi, le sujet « s'éveille du même coup au `toi`, non seulement au plan psychologique, mais aussi réellement au plan gnoséologique, puisqu'aussi bien il s'agit d'une ontologie » (ThI, 177). C'est pourquoi sa connaissance de soi ne s'effectue que dans le mouvement qui l'entraîne vers le monde des objets et vers d'autres sujets. Si l'objet révèle son intimité à un sujet dans le mouvement même de son apparition, le sujet, outre son dévoilement naturel, doit poser un témoignage libre sur lui-même par un libre don de soi à un autre sujet pour découvrir ce que l'autre est pour lui et ce qu'il est pour l'autre. La connaissance de la vérité intramondaine se déploie dans l'intersubjectivité. Et comme le don de soi n'est pas une perte de l'autonomie personnelle parce qu'il relève de la positivité de la bonté, « selon la mesure où grandit l'autonomie du sujet, augmente aussi sa communion avec les autres » (ThI, 180). Plus il réalise sa personnalité, plus il perçoit la réalité des autres sujets comme des personnes. Sa vérité personnelle s'actualise dans son travail sur la vérité des autres et réciproquement de telle sorte que le premier critère de la vérité intersubjective « réside en partie dans le `moi` et en partie dans le `toi` et, dans sa totalité il ne se trouve que dans le mouvement du dialogue » (ThI, 181) englobant les deux interlocuteurs qui s'expriment librement sur leurs intimités propres. Ce caractère dialogal de la vérité intersubjective s'ancre d'abord dans l'intimité libre de chaque sujet, lieu du verbe intérieur, et s'annonce ensuite par la parole extérieure dans l'échange : ce mouvement entre l'intérieur, à savoir la coïncidence vécue entre l'être et la conscience, et son extériorisation, à savoir la sortie de l'esprit hors de soi,

constitue une unité et « devient le second critère » (ThI, 182) de la vérité intersubjective. Grâce à cela, cette vérité se montre comme l'unité de l'interpellation et de la réponse : en même temps que le sujet interpelle l'autre et il lui répond, il est interpellé par cet autre et il lui répond dans l'unité de chaque sujet entre le mouvement de son intérieur vers l'extériorisation.

Que faire pour que ce dialogue ne se réduise-t-il pas à un monologue à deux où la parole cesse de circuler ? Y a-t-il quelque chose de constitutif dans la parole elle-même qui permet sa circulation ? Le principe de sa circulation lui est-il toujours extérieur ? N'existe-t-il pas un lien profond entre la parole et le sujet qui la profère, lequel assure la ternarité ? Écoutons Balthasar : « Dès que la visée du dévoilement de l'être dépasse le 'moi' pour s'accomplir dans le 'toi', que la logique de l'être devient dialogue dans le sens d'une communication jamais achevée, l'amour apparaît immédiatement comme le sens dernier de tout le processus » (ThI, 183). Nous irions jusqu'à dire que l'amour n'est pas uniquement le sens dernier mais aussi le fondement sans-fond, parce que gratuit, de ce processus. C'est pourquoi les mêmes paroles prononcées par des sujets différents n'ont pas le même effet. Même si la parole porte en elle une possibilité de transformation dans la chair de l'autre, mais cette possibilité devient réelle grâce à l'amour du sujet parlant et au comment la parole est annoncée. Faire fi de l'énonciateur et de sa figure pourrait amener à une hypostasiation de la parole comme si cette dernière sitôt proférée produisait toujours le même effet uniquement en dépit du sujet parlant et de l'amour qu'il porte à l'autre partenaire du dialogue.

Or la parole d'un sujet qui s'engage dans le dialogue est écoutée par l'autre partenaire comme la parole de ce sujet et non pas celle d'un autre. Elle n'est pas que des mots qui s'agencent dans des phrases, lesquelles à leur tour s'enchaînent dans un discours, mais parce que dans cet acte d'énonciation, c'est ce sujet et non pas quelqu'un d'autre, c'est sa chair dans l'histoire et non pas n'importe quelle chair, c'est sa figure dans toutes ses dimensions et non pas n'importe quelle figure, qui donnent à la parole son pouvoir de

révélation dans son éclat poétique. Ne saurait énoncer une parole vraie qu'un sujet dont l'amour libre anime la chair. C'est pourquoi, on ne saurait aimer sans le dire en toute liberté, on ne saurait parler qu'à partir d'un amour libre et qui rend libre et on ne saurait vivre sa liberté sans parler avec amour, cet amour qui empêche le mensonge de s'installer dans le dialogue. Adresser la parole à l'autre dans un vrai dialogue est par le fait même lui donner la parole, non pas uniquement pour la réponse mais aussi pour manifester par cette parole un don de l'amour libre. La circulation de la parole au sein du dialogue ne se réalise que dans le mouvement d'un amour se donnant librement à un sujet se recevant dans l'amour.

Toute parole porte un message, dit-on. Mais si le message se révèle détachable noétiquement et cristallisé en dehors de l'amour libre, il fait long feu, car, par ce fait, il escamote le centre de la parole, à savoir la personne qui aime. La parole dans le dialogue n'est message qu'en tant qu'une annonce d'un mystère qui la fait vivre et circuler, le mystère de l'amour. Ce message pour être accueilli exige la foi de l'autre sujet. Car le sujet qui prononce sa parole et se porte garant de la vérité de son dire attend qu'on le croie. Ainsi un élément de foi et de confiance affecte toujours l'échange des sujets libres. A ce moment l'*a-letheia* grecque rencontre l'*émet* hébraïque. C'est pourquoi « partout où la liberté est en jeu, là aussi règne la responsabilité : la foi dans l'accueil de la vérité [intersubjective] est l'autre pôle de la prise de responsabilité dans l'affirmation » (ThI, 185), le premier pôle étant la parole de chaque partenaire. Aussi la parole dite avec amour ne s'actualise-t-elle que dans l'engagement, dans l'action. Elle se confirme dans l'histoire de la vie. Plus la parole d'un sujet est le fruit de son engagement pour l'autre sujet plus elle l'engage davantage dans leur histoire commune et confirme sa vérité par sa vie. Car une parole proférée par la bouche d'un sujet sans qu'elle fasse entrer dans la chair le mystère de l'amour est une manipulation de la parole, laquelle n'engage personne. En effet, si le sujet qui aime n'extériorise pas son amour dans le concret de l'engagement, sa parole ne sera pas crédible du fait qu'elle est inénarrable dans une histoire à laquelle l'autre sujet a participé ou par laquelle il se sent concerné. De ce fait, le dialogue ne consiste pas uniquement dans

un échange d'*in-formations*, une entrée dans une forme, mais aussi dans une *métamorphose*, une forme au-delà de la forme actuelle, laquelle est possible grâce à l'impossible de l'amour.

Dans chaque dialogue, il y a communication, échange de la parole. Communiquer quelque chose à quelqu'un pourrait se réduire à le « mettre au courant » d'un fait passé, présent ou futur. « Je suis allé voir un ami » ou « J'ai mangé tel plat », « Je suis en réunion » ou « Je planifie mes vacances », faire des communications dans ce contexte de dialogue se ressemble à un simple reportage des faits qui se répètent au fil des jours. Or s'arrêter à ce stade dans le dialogue réduit la connaissance au simple travail de la mémoire enregistreuse des faits et, par conséquent, le « se connaître » se transforme en un « se rappeler ». Pour couper court à cette réduction, il ne faut pas oublier que l'échange est un *événement* qui prend place dans l'amour. Si le fait est répétable, l'événement quant à lui, est un *hapax*; il advient une fois donc il est irrépétable, car il est signe du jaillissement toujours nouveau de la surprise de l'amour. C'est pourquoi l'on parle d'un « avant l'événement » et d'un « après l'événement », car en introduisant chaque sujet dans l'expérience et le sens de l'engagement, l'événement crée une espérance nouvelle et ouvre ainsi une myriade de possibilités qui *trans-forme* chaque sujet en l'aidant à passer par la forme de l'amour informe afin de révéler sa figure. Par ce fait, la connaissance devient le travail de tout l'humain, chair et esprit. Elle devient un renoncement à toute maîtrise ou mainmise de ce que chaque sujet pourrait *faire* en vue d'accueillir, dans le don, l'existence de l'autre comme un « pur cadeau » (ThI, 200), lequel *ad-vient* dans la sortie de soi pour que la rencontre de la singularité devienne un événement où les deux partenaires du dialogue s'engagent dans leur histoire commune. La connaissance ne s'actualise que comme une reconnaissance, une connaissance toujours renouvelable. Cependant à cette sortie de soi comme mouvement de « déploiement » dans un premier temps pour confirmer le dialogue, répond un mouvement inverse de « repliement » comme « retour au centre » afin que le sujet ne se perde pas dans son don. Tout en rencontrant l'autre dans sa différence, chaque partenaire garde son identité, son ipséité. Ainsi l'unité ne sacrifie pas la bonté, mais au

contraire elle y puise la source de la vérité, car « la lumière de la vérité pourrait se montrer froide, incapable de donner aucune joie si, en outre, ne lui était ajoutée la chaleur du bien » (ThI, 231).

De même que la vérité intersubjective est un engagement qui s'enracine dans le passé, car chaque sujet est son histoire, et qui s'actualise dans le présent, du fait que chaque sujet vient à la rencontre dans l'ici et le maintenant, de même elle est ouverte sur le futur. En se positionnant dans l'être, elle habite le devenir. Car si elle était simplement un acte d'être, elle ne sentirait pas le besoin de se renouveler et si elle était un simple acte de devenir dans un flux permanent, elle s'anéantirait dans le moment même où elle apparaît. C'est pourquoi « de soi, elle [la vérité intersubjective] est en même temps devenir et être : elle est à tout moment consolidation de son existence en vue d'un nouveau devenir, et effort constant pour raviver l'étincelle de l'être et lui donner l'énergie de poursuivre un devenir sans fin » (ThI, 183). Il ne s'agit ni d'un relativisme qui ébranle l'existence de la vérité sous prétexte que les « constellations de vérités » (ThI, 202) partielles finissent par se nier l'une l'autre et que chaque constellation se présente, à cause du changement permanent, comme une antithèse d'une thèse précédente; ni d'un absolutisme qui bloque la poursuite de la vérité partielle en la considérant comme un absolu dans l'histoire, donc comme étant l'unique vérité, laquelle renferme et englobe tout ce que sera découvert par la suite, de telle sorte que la situation s'éternise dans un moment ponctuel de l'histoire humaine. Mais il est question de ce que Balthasar nomme le *perspectivisme*.

Le *perspectivisme* balthasérien s'ancre dans l'histoire et pense la vérité intramondaine comme histoire. Car toute vérité intersubjective demeure dépendante de la perspective propre de chaque partenaire du dialogue. Ce n'est que dans la perspective que le sujet peut prendre au sérieux et le côté personnel de la situation et la poursuite du dialogue avec tous les autres points de vue voisins. Au lieu d'être un regard d'en haut pour une vue d'ensemble, ce qui supprime la particularité de chaque angle de vue, ce *perspectivisme* est une vue circulaire sur la réalité qui fonctionne sur le mode du comparatif

non sur celui du superlatif. Le sujet, tout en considérant les choses avec plus de personnalité et de responsabilité, les compare avec d'autres perspectives sans s'arroger le droit d'affirmer que sa perspective est la meilleure, car il sait qu'« aucun point de vue personnel ne reflète la vérité entière : celle-ci est incarnée dans le monde surtout et uniquement par l'amour » (ThI, 135). Dans le superlatif, le sujet est tellement saturé par sa perspective qu'il identifie l'autre à lui et le fait perdre ainsi son altérité et sa richesse, donc sa vérité, tandis que le comparatif admet humblement les limites de sa perspective sans s'y résigner et essaie de les élargir dans le dialogue avec les perspectives de l'autre. Le perspectivisme ne sacrifie pas la vérité partielle et son aspect d'intimité et de personnalisation sur l'autel d'une disponibilité ouverte à toute autre vérité partielle. Au contraire, il fonctionne selon le mode comparatif, sinon qu'y a-t-il à comparer si le sujet n'est pas conscient que la source de sa vérité est sa personne ?

De ce fait, la vérité intramondaine n'est pas trouvée progressivement. Dans chaque fragment de la vérité partielle s'explicite la totalité. C'est pourquoi le caractère symphonique de la vérité intramondaine interdit l'absolutisation d'une perspective particulière comme étant la vérité ultime de tous les angles de vue situés. Chaque fois que l'on s'avance, toute lumière nouvelle ne rejette pas le déjà-saisi dans la nuit du néant mais elle le voit à travers un autre angle de vue lui donnant une nouvelle naissance sous un nombre infini de nuances et de profils dans l'amour. Le sujet, à propos de l'amour, « est loin de se douter toujours combien le produit de sa connaissance est aussi conditionné par lui » (ThI, 140). Ainsi chaque sujet ne devrait pas inculquer ou imposer, à l'aide de n'importe quel moyen, sa vérité à l'autre sujet comme s'il possédait la meilleure, ce qui serait une *pression extérieure*, laquelle viole l'intimité et bafoue la liberté au nom de l'amour sur l'autre sujet pour l'obliger à adopter telle ou telle perspective. Mais, il devrait proposer la vérité qui est la sienne comme *expression intime* d'une perspective particulière, et aider l'autre sujet, grâce à cela, à découvrir sa vérité personnelle lui permettant par la suite de faire la comparaison. Dans cet échange, où l'autre sujet, en passant de l'ignorance de ce qui est, par le chemin de l'amour, vers ce qu'il devrait-être, devient figure. Combien

de fois, au nom d'une unité analogue à « l'unité en Dieu de la parole et du silence » (ThII, 125), préférerait-on le silence comme renoncement à une vérité partielle à une communication sans amour qui voudrait à tout prix imposer une vérité totale ?

D'où la question : comment, dans la vérité intersubjective, l'amour travaille-t-il l'élargissement et l'enrichissement des perspectives ? Doit-on dire la vérité au sens de dévoiler les choses et de se dévoiler à tout moment en oubliant son caractère parfois impitoyable et effroyable ? Pour Balthasar, « la règle générale sera qu'à l'intérieur du lien d'amour soit dévoilé tout ce qui le fait grandir, tandis qu'au contraire on laissera le voile sur tout ce qui peut le blesser, l'affaiblir et le mettre en péril » (ThI, 222). Cette parure de voile met en évidence une autre propriété de l'amour sans laquelle il est impensable : la *pudeur* que Balthasar définit comme « la merveilleuse disproportion qui se montre entre l'amour qui s'offre et la manière de le recevoir » (ThI, 223). De là, chaque sujet ne possède ni la mesure ni les règles du dévoilement réciproque de l'un à l'autre : c'est à l'autre sujet qu'elles appartiennent. Cet aspect kénotique axé sur la pudeur dans le dialogue protège le dévoilement pour qu'il ne jaillisse pas d'une « volonté de puissance » ou d'une imposition, mais d'une attitude de pauvreté et de proposition. D'abord en ne le laissant pas se glisser dans un « se-montrer » ostentatoire et un exhibitionnisme frimeur prêts à violer l'espace de l'autre sujet pour le contraindre à en faire autant. Ensuite en ne le laissant pas s'emmurer dans un mutisme lugubre pour « se donner des airs mystérieux » (ThI, 218) comme si le sujet était une énigme close à résoudre plutôt qu'un être concret ouvert à découvrir dans l'amour.

Or l'amour s'offre comme mystère et se reçoit comme mystère. Ainsi l'on pourrait parler d'une « dramatique aléthique » où la vérité intersubjective se meut à l'intérieur d'une tension du dialogue entre des libertés finies, au cœur d'un échange, tantôt accueilli tantôt refusé, au sein du jugement des manques de l'autre et de l'oubli de ces manques comme pardon, dans la tendresse d'un amour qui se cache parce que dépouillé et démuné et se voile parce que pauvre et vidé. Cette « dramatique aléthique » s'intègre dans la « dramatique

divine » parce qu'elle porte le sceau de l'engagement dans l'histoire et le témoignage rendu dans une vie animée par l'Esprit de l'amour.

5.2 Amour et mystère

L'être concret qui se dévoile se retire en se voilant. Son dévoilement ne s'accomplit que sur le mode du voilement. Non pas qu'il cache quelque chose jalousement pour ne pas se montrer mais parce que sa richesse ne saurait se déployer toute entière dans son apparaître. Autant il est pauvre, c'est-à-dire qu'il a besoin de l'apparition pour se montrer, autant il est riche car son intimité et sa profondeur ne se réduisent pas à son mode d'apparition. Ainsi dans la non-coïncidence de l'intimité avec son apparition se trouve le non-apparaissant. Si l'être concret se donne dans les images et les formes sans s'y perdre, il renvoie le regard à son fond. Comme cet être se dévoile dans l'amour, ce dernier constitue son mystère, lequel ne se présente pas comme un obstacle à la connaissance de sa vérité mais en forme le mouvement qui ne s'arrête jamais. Le mystère, dès lors, n'est pas irrationnel mais il est la raison qui donne raison au dévoilement de l'être concret. Il n'est pas le fond caché que l'on ne saurait pas connaître, mais le don qui, dans chaque apparition nous étonne pour que nous ne finissions pas de le connaître. Aussi tout être concret est-il révélé et voilé, non pas dans le sens qu'il existe comme deux zones en lui : une zone où il se dévoile, objet de la connaissance et une autre où il se cache, objet du silence. Au contraire, il se dévoile parce que voilé et il se voile parce que dévoilé car cette ouverture du dévoilement sur le mystère sauvegarde la figure contre toute construction abstraite et conceptuelle en vue de sa possession, ce qui gomme son caractère d'événement historique, voire dramatique.

De ce fait, l'être concret ne se cache pas « derrière le dévoilement de l'apparition » mais il manifeste « dans le voile de l'apparition » son intimité secrète et sa singularité. Ce voile n'est pas le seuil de la maison de cet être où cesse la connaissance et sur lequel bute la vérité. Mais il est la maison même où l'être concret s'enveloppe et se retrouve chez soi.

L'on ne ferme pas la porte pour barrer l'entrée de peur que l'on y découvre quelque chose dont on a honte, mais pour qu'on l'ouvre à celui qui frappe par amour et respect en vue d'un dialogue intime loin de la curiosité, de l'appétit du connaître et « de tout regard indiscret » (ThI, 220). Ainsi la présence du mystère ne résulte pas d'une déficience de l'intellect fini, mais au contraire elle manifeste sa force et sa puissance de rechercher le « toujours plus » de chaque être concret dans son apparition. Cette recherche n'est pas semblable aux poupées russes où on est amené chaque fois qu'on voit une poupée à ouvrir de nouveau pour retrouver une autre mais plus réduite. Car dans ce jeu, l'on sait d'avance que ce qui se cache est identique à celui découvert; le même modèle se répète sans qu'un événement nouveau n'ait lieu, donc pas de mystère en l'absence de la surprise et de l'étonnement. Mais cette recherche ressemble à un accueil toujours nouveau car l'être concret surprend et étonne dans chaque apparition, étant une action de l'amour qui transcende son apparaître où le beau, le bon et le vrai s'interpénètrent mutuellement. L'apparition quitte la simple apparence pour devenir une lumineuse épiphanie.

Balthasar explique cette réalité en disant qu'« une apparition est peut-être belle, même séparée de cette profondeur, en faisant croire qu'elle est cette profondeur même : elle n'est plus alors qu'une apparence. Il lui faut, pour être apparition, la puissance qui en elle renvoie au-delà : alors elle est épiphanie » (Epi, 42). Ce renvoi de l'apparition lumineuse au mystère du « toujours plus », lequel est présent en elle, manifeste la polarité de toute beauté dans le fait qu'elle se dépasse dans la lumière de son évidence objective pour permettre à l'évidence subjective de l'accueillir dans la nuit de l'amour. C'est ainsi que Balthasar pose la question : « Ce mystère, qu'il y ait de l'être et conséquemment de la vérité en général, que la réalité soit réelle et que la vérité soit vraie, qui pourrait dire qu'il l'a jamais pénétré à fond ? » (ThI, 218). Ce « toujours plus » préserve l'être concret dans son intériorité et son intimité pour lui éviter le risque de tomber dans une extériorité sans fond et une objectivation absolue.

Du côté de la bonté, le mystère joue le même rôle. Si le donateur se donne dans la pure positivité du don, il n'en demeure pas moins que la différence entre le donateur et le don interdit à celui qui reçoit le don la simple identification entre les deux. Le don, en tant qu'acte d'amour, renvoie au donateur, non pas comme une chose dont la signification et la valeur ne résident que dans sa capacité d'orienter vers le donateur, mais comme une forme dans laquelle le donateur s'exprime pleinement tout en se dépassant et sans elle la figure du donateur s'estompe. Le mystère sauve le don pour qu'il ne soit pas réduit à un simple « signe », à l'instar du feu rouge de la signalisation qui n'a de sens que dans l'arrêt des voitures, en révélant l'unité du don et du donateur dans leur différence. Il sauve également le donateur pour qu'il ne soit pas perçu comme un distributeur qui se vide dans sa donation et attend d'être rempli de l'extérieur, en révélant que l'unicité de la forme que prend le don est le pur jaillissement de l'intérieur toujours nouveau et imprévisible de l'amour du donateur. Il sauve aussi le donataire en l'incitant à ne pas se transformer en un pur réceptacle neutre où les dons s'entassent sans forme jusqu'à lui faire perdre sa figure.

Si les objets se montrent aux sujets dans leur mesure et si les sujets, en offrant leurs espaces intérieurs, découvrent la vérité des objets en faisant travailler leurs mesures inventives et créatrices, le mystère dans l'amour apparaît comme l'éclatement de toute mesure. Certes non pas pour se mouvoir dans un chaos irrationnel, mais pour manifester que le voilement possède une expression sur laquelle toute mesure n'a aucune emprise ni contrôle. Le mystère est là pour interdire toute clôture de la connaissance de la mesure, non pas comme une nuit qui éclipse la lumière, mais comme une tension entre les deux qui permet à la connaissance de jaillir toujours nouvelle.

5.2.1 Lumière et nuit

Même si « l'être [concret] obtient une profondeur précisément dans le fait qu'il devient intrinsèquement lumineux » (ThI, 228) et se fait lumière à lui-même et pour les autres dans l'apparition de chaque figure, il n'en demeure pas moins évident que la présence de la lumière dans le sujet qui voit avec ses yeux montre la figure dans laquelle

cet être s'actue. Autrement comment un aveugle pourrait-il distinguer, sans cette lumière, les traits d'un visage, remarquer le mélange des couleurs d'un tableau et être ravi par l'harmonie des formes d'un paysage ? Dans cette première acception de la nuit, laquelle est un dysfonctionnement du « voir » suite à une privation charnelle de la lumière dans le sujet, le monde continue à exister même s'il n'est pas vu. Les figures, par ce fait, n'accèdent pas à leur vérité, car l'« offrir » de l'espace que le sujet est censé d'accomplir est entravé par l'absence du rôle des yeux de la chair. Néanmoins, le mouvement de la vérité pourrait se réaliser, quoique limité, par les autres sens : le toucher, l'écoute, le sentir, le goût et le mystère n'est pas anéanti.

Par contre, un sujet qui possède la faculté du « voir » vit la même expérience dans la deuxième acception de la nuit comme absence naturelle de la lumière du jour. Dans cette nuit, l'indistinction et l'indifférenciation des figures, jusqu'au point de leur ressemblance, n'enlèvent pas à ces figures leur mystère qui gardent leur lumière intérieure intacte sans pouvoir se manifester au sujet pleinement parce qu'un manque dans leur environnement naturel est survenu. Ainsi si une carence dans le sujet ou dans l'environnement surgissait, cela n'handicaperait pas le mystère des figures mais limite l'accès à leur vérité plénière. Cette vérité a beau être limitée, elle laisse « l'amour grandir sans limite » (ThI, 223), cet amour dont le mystère lui est tellement substantiel « qu'il reste pour lui-même une merveille » (ThI, 223). Notons que la nuit, dans ces deux acceptions du terme, n'est pas forcément négative ; elle pourrait s'avérer positive. En effet, la nuit du sujet le pousse parfois à développer un autre sens, ce qui lui permet d'acquérir une acuité plus profonde dans la connaissance des objets, et la nuit de l'environnement accentue parfois la qualité de l'étonnement quand la lumière revient, ce qui permet au sujet d'accueillir différemment les objets. Dans les deux cas, une nouvelle perspective se présente dans l'approche personnelle du mystère de la vérité partielle, lequel veut de lui-même demeurer mystère.

Mais que se passe-t-il quand la lumière de l'environnement et la possibilité de voir sont disponibles ? Pour esquisser une réponse, reprenons la définition donnée par Balthasar de la pudeur comme disproportion entre l'amour qui s'offre et la manière de le recevoir.

La disproportion dont il est question n'est pas une différence de qualité ou de quantité entre l'amour et sa réception, du fait que l'amour est donné pour être reçu. Elle n'est pas non plus une indignité du sujet qui se sent dépassé par la grandeur du mystère ou une indignité de l'amour qui n'est pas à la hauteur de celui à qui il se donne. Mais elle est la distance respectueuse et convenable qui permet la perception de la figure dans sa profondeur. Prenons un exemple. Si je me regarde dans un miroir en m'y collant ou m'en éloignant trop je ne vois rien. Il me faut une distance qui interdit et la fusion et la perte du champ de vue. Or qui dit distance dit espace dans l'éloignement. Ainsi la disproportion exige un espace vide pour que le mouvement du regard puisse circuler.

De là, la pudeur « n'est pas la volonté d'esquiver le mystère, d'échapper à son emprise et de renoncer à le connaître » (ThI, 224), mais c'est l'attitude de distance dans laquelle se tient le sujet devant le mystère de la figure dans son apparition et le mode de dévoilement de l'être qui se protège sous le couvert de l'invisibilité en se sentant démuné dans son dépouillement excessif. Cette attitude se manifeste dans un double recul : recul du sujet devant la figure comme renoncement à une emprise conceptuelle et à une projection sous peine de la constituer comme un simple reflet de soi, et recul de la vérité devant l'excès de sa propre splendeur de peur qu'elle n'aveugle celui qui la perçoit. Ce double recul est un refus de la fusion de peur que l'absence de la distance ne résorbe les différences dans la mêmeté. Il est également une aspiration à l'unité où le respect de la distance fait rayonner l'altérité dans les différences.

De cette conception de la pudeur découle une troisième acception de la nuit. Celle-ci ne se lit pas comme une privation de la lumière indépendamment de la volonté du sujet mais comme une décision de l'amour de se faire nuit « afin de supporter l'excès de sa propre clarté » (ThI, 225). Ce caractère décisionnel montre la nuit comme un

obscurcissement libre et volontaire de la lumière intérieure de l'amour. De la sorte, lumière et nuit ne se contredisent pas comme si elles « sont deux mots qui indiquent une faille entre deux choses inconciliables et qui s'opposent radicalement » (ThII, 353). Mais dans l'amour, elles trouvent leur espace de vie et leur jeu mutuel pour donner au mystère toute sa signification : autant l'*in-visible* se montre dans le visible comme lumière autant le visible est invité à entrer dans la nuit de l'*in-visible* pour devenir lumière. Garder la tension de cette polarité est l'authentique chemin qu'emprunte l'amour pour se donner librement et pour dire son mystère. En effet, en se dévoilant dans la lumière, l'amour se protège dans sa nuit de peur que sa révélation trop majestueuse ne devienne insupportable et ne cache ainsi une « violence secrète » (ThI, 222) contrariante et en se faisant nuit, il crée la distance pour donner naissance à un face à face « comme s'il fermait lui-même les yeux avant de consommer l'union ; comme s'il jetait sur lui-même un manteau, afin d'ignorer ce qui lui advient » (ThI, 225).

Par contre, au moment où l'on élimine cette polarité, la vérité intramondaine s'expose à deux grands dangers. Le premier danger se présente si la nuit absorbe la lumière. Pour Balthasar, ce danger se manifeste dans ce qu'il appelle la *voie du réalisme* et la *mystique idéaliste*. Pour ces deux courants, l'apparition de la figure et sa perception dans les sens ne présentent aucun intérêt pour la connaissance. Il faut aller au-delà de l'apparition où commence le domaine du réel, c'est-à-dire au-delà des sens, pour se concentrer sur le donné spirituel, les idées. Se couper du sensible pour pouvoir écouter la raison et contempler la lumière spirituelle est l'unique chemin qui aide à fuir l'illusion des images sensibles. En revanche, ces courants ne répondent pas à la question de savoir *pourquoi* l'existence de ces images.

Or si la figure se trouve dans l'impuissance de dire dans sa manifestation même ce qui ne se manifeste pas, il perd sa beauté et sa bonté. Une esthétique qui passe à côté du monde des images devient un royaume sans image et s'abîme dans une herméneutique subjectiviste selon laquelle « l'intériorité et la réflexion sur soi du sujet se saisit directement

en même temps que l'intériorité de l'objet » (ThI, 145). Du coup, la dramatique s'enlise en dehors de l'agir et de l'engagement, car ce qui compte réellement c'est la contemplation et l'introspection. Par là, que signifie une vérité intramondaine qui se départit de la sensibilité et sort de l'histoire ?

Le second danger se fait jour si la lumière absorbe la nuit. Pour Balthasar, ce danger est à l'œuvre dans la *voie de l'empirisme* et de *l'expérience immédiate*. Pour ces deux voies, la figure, en se dévoilant, se réduit aux simples apparences, lesquelles deviennent son unique réalité. Or si la figure perdait son fond et sa profondeur, son apparition ne surgirait plus d'un foyer intérieur. Dans l'absence du mouvement entre l'existence et l'essence, l'étonnement du « voir » s'estompe. Le caractère mystérieux de la figure s'évanouit dans une platitude où la surface plane dissout la profondeur et cristallise le « toujours plus » sur le claveau de l'apparaissant. Ainsi la connaissance se cherche dans le contact direct avec la multitude des apparitions et l'amour ne sentant plus le besoin d'avancer se transmue, dans l'absence du don, en une simple recherche des intérêts personnels. L'être devient synonyme du devenir; il est en changement permanent de telle sorte que l'irréalité constitue l'essence de son existence. L'esthétique ne percevant plus le mystère de la figure se transforme en un esthétisme qui croit que « les images en tant que telles [sont], dans la mesure où elles signifient quelque chose, elles-mêmes donneuses de sens » (ThI, 147). La dramatique, laquelle traite le sujet dans son agir et dans son engagement plus qu'un simple acteur interchangeable ou un spectateur, devient une dédramatisation de l'histoire où les souffrances des humains constituent une étape nécessaire donc naturelle dans sa marche vers l'eschatologie. La vérité intramondaine ne fonctionne plus sur le mode analogique avec la vérité divine, du coup elle perd sa consistance et son universalité.

Mais l'amour qui est pur don de soi peut se convertir en un pur égoïsme. Le sujet ou l'objet se cache ainsi dans sa nuit pour jouir seul de son mystère intérieur en refusant le dialogue, le partage et la communication. La nuit revêt une quatrième acception. Elle devient obscurité et ténèbres. L'éloignement dans la distance se transforme en un isolement

donc une fermeture sur soi. Le recul devant l'autre se manifeste comme un rejet. Balthasar, dans ce contexte, parle du péché. Quoique ce terme ait une connotation théologique, il reçoit, dans la vérité intramondaine, une dimension ontologique. En effet, l'être s'anéantit car étant ouverture, il ne saurait se dévoiler et étant amour, il ne saurait se donner. Par là, la vérité intramondaine atteint sa négation et toute l'existence s'écroule. C'est le néant pur et simple.

Cette polarité de la lumière et de la nuit est à l'œuvre dans la mission de Jésus où les quatre significations de la nuit sont présentes en une dramatique tension. Dans deux scènes de l'Évangile selon Luc, l'on peut voir que cette polarité de la vérité intramondaine se montre analogiquement à travers le drame de la vérité divine dans l'histoire au moment de la mort et de la résurrection de Jésus. Dans la péricope qui relate la mort de Jésus, Luc écrit : « C'était déjà presque midi et il y eut des ténèbres sur toute la terre jusqu'à trois heures, le soleil ayant disparu. Alors le voile du sanctuaire se déchira par le milieu ; Jésus poussa un grand cri ; il dit : 'Père, entre tes mains je remets mon esprit.' Et, sur ces mots, il expira » (Lc 23, 44-46). Dans celle qui raconte l'arrivée des femmes à la tombe de Jésus, il écrit : « Étant entrées, elles ne trouvèrent pas le corps du Seigneur Jésus. Or comme elles en étaient déconcertées, voici que deux hommes se présentèrent à elles en vêtements éblouissants » (Lc 24, 3-4).

La scène de la mort de Jésus revêt d'une double importance. D'abord parce que la théologie de Balthasar est christocentrique et sa christologie est staurocentrique, ce qui nous permet de mieux saisir ses intuitions profondes. Ensuite parce que cette scène de la mort nous fait avancer d'un pas dans la compréhension de la polarité de la lumière et de la nuit.

Dans cette scène, la nuit sur toute la terre enveloppe Jésus, non pas pour le faire disparaître mais pour le montrer comme son centre. Il est l'amour kénotique et dépouillé dans le don total de soi, qui se protège dans la nuit de la création. Ainsi il est dans sa figure d'une chair crucifiée le point de rencontre unique de toutes les acceptions du terme « nuit ».

En effet, Luc parle du soleil disparu, de la privation naturelle de la lumière extérieure. Cette disparition ne nous interdit pas le « voir » de la figure en privant nos yeux de leur moyen d'agir, mais elle nous introduit, dans l'élimination de tout facteur mondain, dans le « percevoir » de la figure avec les « yeux de la foi », expression essentielle de l'évidence subjective que Balthasar développe dans le premier tome de « La Gloire et la croix ». Cette mort dans une dérélition totale n'étant que la manifestation sublime de l'amour de Dieu dans l'obéissance totale du Fils qui s'*aban-donne*.

Luc parle aussi des ténèbres, de la nuit de l'égoïsme en tant que rejet et refus de l'autre et isolement de soi. Cette nuit qui enveloppe Jésus n'est que l'actualisation du drame que l'humain a développé dans son refus de s'ouvrir et dans son rejet de celui qui a ouvert les cieux pour sortir de son Père et venir à la rencontre de cet humain. Et le déchirement du voile du sanctuaire n'est que le signe que l'accès au mystère de l'amour intratrinitaire n'est plus réservé à quelques privilégiés, mais, dans la mort du Fils, cet accès est donné à tout le monde. Et si le refus et le rejet ont eu lieu car les mains des humains ont livré l'Unique, Jésus assume cette nuit en remettant son esprit entre les mains du Père afin de transformer cette nuit des ténèbres en une nuit du mystère comme excès de l'éclat de l'amour. Ainsi dans la figure du Verbum Caro, les mains du Créateur qui ont pétri la création dans la bonté rencontrent les mains des créatures qui ont cloué les mains du Fils avec iniquité. Cette mort n'étant que la consommation dans l'unité de l'amour des ténèbres du péché.

De cette nuit de la mort jaillit la lumière de la résurrection, laquelle est présente dans le texte quand Luc évoque l'éblouissement des vêtements des deux hommes. Notons que, dans la scène de la mort, le « percevoir » de la figure passe par le « voir » de la chair tandis que dans la scène du tombeau vide, en l'absence du « voir », le « percevoir » fonctionne sur le mode de l'écoute du témoignage et l'envoi en mission. C'est à l'intérieur de la polarité de la nuit et de la lumière que la polarité du voir et de l'écoute trouve son sens. On voit dans la nuit pour que la beauté rayonne son mystère et on écoute dans la lumière pour que le témoignage soit transparent. Ce voir et cette écoute constituent le cœur

de la mission en tant que contemplation de la figure et engagement dans le drame de l'histoire. Devant cet événement de la mort et de la résurrection où la nuit et la lumière s'appellent, nous assistons à une inversion du sens habituel de la présence et de l'absence. En effet, dans la nuit de la mort, la présence ne s'éclipse pas et dans la lumière de la résurrection l'absence se manifeste. D'où l'on pourrait déduire que toute présence est nuit car elle insère la proximité dans le mystère pour que la connaissance et l'amour ne s'arrêtent jamais et que toute absence est lumière car elle intègre la séparation dans le silence de la vénération pour que la fécondité et la vie ne cessent jamais.

5.2.2 Fécondité et vie

Nous avons vu que l'être est amour et que l'amour est un don de soi dans un mouvement kénotique. Mais cela ne nous autorise pas à identifier purement et simplement l'être à l'amour de sorte que ce dernier, en se montrant « comme la « vérité » de l'être » (ThII, 192), nous amène éliminer l'être de toute conception de la vérité de la figure. L'amour et l'être coexistent dans chaque figure, donc dans sa vérité, non pas comme une simple juxtaposition de deux réalités dans une unique apparition mais comme la condition *sine qua non* de la phénoménalité de la figure. En effet, si Balthasar se refuse d'exalter l'amour « au-dessus de la vérité et de l'être » (ThII, 192), ce n'est que pour insérer le moment dramatique de la bonté dans le moment logique de la vérité et le moment phénoménologique de la beauté, de sorte que l'amour est en même temps dramatiquement bon dans l'histoire, logiquement vrai dans la raison et phénoménologiquement beau dans la figure. Cette circumincession des transcendants dans le mystère de l'amour nous interdit de penser la fécondité comme le fruit d'un simple « processus de nature » (ThII, 62), c'est-à-dire une production du même, mais comme le surgissement d'une singularité nouvelle, laquelle est « un troisième terme » (ThII, 63) objectif.

Cette conception de la fécondité nous ramène à la ternarité, non pas comme dépassement de la polarité mais comme le moment de vérité de sa tension. Autant elle est « engendrement dans le beau » (ThII, 63), expression que Balthasar emprunte à Platon,

autant elle est le fruit d'une dramatique de l'existence, non pas dans le sens qu'elle liée à la mort selon la conception hégélienne de la reproduction que Balthasar critique à bon droit (cf. ThII, 60), mais dans le sens que cette logique de l'amour fécond est la logique de la vie et le mouvement du mystère de l'être. Ce n'est pas *parce que* tout être-là est un être-pour-la-mort que la fécondité donne naissance à un nouvel être comme pour se venger de sa mort ou pour remplacer le vide qu'il a laissé. Mais parce que la vie qui sourd de l'amour fécond ne saurait cesser de surgir comme don *malgré* la mort dans chaque nouvelle naissance. La fécondité de l'amour et sa logique ternaire nous empêche de parler d'un être-*pour*-la-mort comme si la mort était sa fin et sa destinée finale mais d'un être-*malgré*-la-mort qui se jette dans la vie pour suivre son mouvement tout en sachant que cette mort l'attend à chaque moment sans qu'elle ait le dernier mot de son existence. Ainsi le mystère de l'être est le mystère de sa fécondité, car

« de son Créateur éternel il a reçu, pour sa route, la grâce de participer à la fécondité inépuisable de sa source. Il possède en soi une richesse qui ne se dépense pas à la manière d'une somme d'argent. On n'en a jamais fini avec un étant, que ce soit le plus petit des insectes ou le caillou le plus minuscule. Toute chose a une ouverture secrète, par où entrent à partir de l'éternel des provisions de sens constamment renouvelées » (ThI, 111-112).

Cette réalité confère à la vérité intramondaine, quoique partielle et située, ce caractère sacré et inaliénable sitôt découvert sitôt recherché à travers le nombre incalculable de décisions temporelles. Grâce à cela, nous sommes ramenés au cœur de la dramatique aléthique, donc au cœur du rapport de la vérité intramondaine avec la vie.

A ce niveau, Balthasar se refuse de voir dans ce rapport deux plans hétérogènes : celui de la pensée théorique et rationnelle et celui de la pensée pratique qui traite de la vérité irrationnelle de la vie (cf. ThI, 265). Toute dissociation entre la vérité intramondaine et la vie ruine l'analogie de cette vérité avec la vérité divine et la coupe ainsi de sa source en la condamnant à la stérilité. C'est pourquoi la dramatique aléthique, même si elle ne se

contente pas de la « forme limitée et close de la raison » (ThI, 264), présuppose une rationalité de la vie. Toutefois elle ne mesure pas les deux vérités à l'aune de leur utilité pratique. La recherche de la vérité intramondaine et l'accueil dans la foi de la vérité divine ne sont pas orientés vers les avantages que le sujet pourrait tirer en adoptant telle perspective au détriment de la liberté et de l'amour. Une vie fondée sur cette notion de vérité range le sujet « parmi les animaux qui végètent dans leur instinct, sans connaissance, et par conséquent aussi sans responsabilité » (ThI, 265). De même que la dramatique divine relate le drame de l'engagement de l'amour divin dans l'histoire des humains, de même la dramatique aléthique exhibe la vérité intramondaine comme fondée dans la logique de l'amour, transcendée par son mystère voilé dans son dévoilement, connue par le mouvement incessant entre une raison extatique et une sensibilité phénoménalisée et vécue dans un véritable engagement dans l'histoire. En conséquence, l'on ne saurait vivre le drame de l'existence sans vérité ni comprendre la vérité intramondaine en dehors de ce drame. Ce drame qui se vit dans le quotidien où on est invité, dans chaque situation, à s'étonner de la surprise de l'être et de l'amour.

5.2.3 Surprise et quotidienneté

Dans la vie tellement de figures nous surprennent dans leurs apparitions. La surprise naît du fait qu'elles se présentent à nous en dehors de nos attentes, voire au-dessus de nos attentes. Le préfixe *sur* signifie déjà au-dessus de, en dessus, et la *sur-prise* se montre comme une prise au-dessus de ce qui est déjà, c'est pourquoi la *sur-prise* sur-vient dans son apparition. De plus, Balthasar utilise le substantif *Wahrnehmung* pour parler de la perception de la figure. Ce vocable est forgé à partir d'un préfixe *Wahr* qui veut dire vrai et d'un suffixe *Nehmung* qui signifie le fait de prendre, de saisir. De là, toute perception est une saisie dans le vrai. Celui qui perçoit saisit la vérité de la figure tout en étant pris par le mouvement de sa vérité où l'apparition se transcende elle-même dans sa phénoménalité. Et la *sur-prise*, étant une perception de chaque événement d'apparition, nous saisit par son avènement en nous introduisant dans le mystère de son *au-dessus*, de son *toujours plus*.

Ce *toujours plus* n'est pas à comprendre du point de vue de la quantité comme s'il restait encore quelque chose à donner, ni du point de vue de la chronologie comme si une donation future allait suivre la donation prodiguée dans le présent, ni du point de vue de la qualité comme si la donation actuelle était moins meilleure que la prochaine. Dans ces trois cas, l'amour comme don de soi total sera altéré et le mouvement de la vérité intramondaine comme dévoilement de l'être sera désorienté. Le *toujours plus* est le jaillissement toujours nouveau de la surabondance de l'amour que chaque apparition de la figure exprime dans la quotidienneté de l'existence. Ce *toujours plus* ne se place pas dans le sujet qui reçoit, mais dans la figure qui nous étonne par la nouveauté de sa donation. En conséquence, il est imprévisible, non-déductible comme étant l'effet d'une cause que nous connaissons déjà. C'est lui qui suscite et éveille la *sur-prise*, laquelle nous conduit à recevoir la figure dans sa fécondité comme unique et nouvelle.

Du côté de la figure créée, cette *sur-prise* découle de la différence essentielle de la phénoménalité. En effet, toute essence, en s'actuant dans l'existence, n'épuise pas l'ensemble de ses possibilités infinies. Elle ne montre qu'une facette quelconque de sa vie et « n'en donne, peut-on dire, qu'un fragment » (ThI, 203), lequel renferme la totalité de son mystère et de son « projet unifié [...] se déployant continuellement dans cette existence » (ThI, 203). Une fleur qui apparaît à chaque saison est toujours une fleur mais elle n'est pas la même fleur. Elle n'est pas non plus totalement identique à n'importe quelle fleur de son espèce, car dans chaque existence se déploie une possibilité de son essence. C'est pourquoi elle nous surprend par sa nouveauté et sa présence devient supportable. A la place de l'ennui de retrouver toujours les mêmes choses quotidiennement, la joie de la *sur-prise* nous replace au cœur du caractère mystérieux de la vérité intramondaine. Ainsi la quotidienneté, tout en étant l'espace dans lequel se baignent les figures, n'est plus une source de banalité. Au contraire, grâce à la profondeur insondable de la merveille de l'être, toute figure, « en soulevant un peu le voile de son essence, est un miracle chaque jour nouveau » (ThI, 151) lors de son apparition. Plus la *sur-prise* s'infiltré dans le quotidien, plus ce dernier apparaît dans une nouvelle possibilité qui le tire de sa banalité. Ce n'est pas

parce que l'existence est quotidienne et tissée des mêmes apparitions que l'ennui s'empare de nous, mais c'est plutôt à cause de notre façon de la connaître, cette façon qui ne considère pas les figures « avec respect et vénération » (ThI, 151) comme porteuses d'une richesse intérieure « apte à rayonner en infini de vérité » (ThI, 151). Ainsi nous sommes renvoyés de nouveau à la circularité de la fécondité. En effet, celle-là, en donnant lieu à une nouvelle naissance, crée la *sur-prise*, laquelle à son tour devient féconde en révélant le mystère de l'être concret. C'est dans la *sur-prise* féconde que l'esthétique aléthique trouve sa raison d'être. Car « la beauté est ce qui, dans le vrai, ne peut se couler dans aucune définition formelle, qui ne peut être saisi que dans le contact immédiat, et qui fait que toute nouvelle rencontre est un événement chaque fois neuf... Elle est finalement ce qui donne à la vérité le caractère permanent d'une grâce » (ThI, 150).

Du côté de la figure de l'humain, la *sur-prise* est le fruit de l'amour mutuel en tant qu'il est don de soi renouvelé dans chaque situation. En effet, dans le dialogue, l'échange et la communication qui se déroulent dans la vie quotidienne, l'on est invité à découvrir l'autre, non pas comme un humain qui est tel que notre expérience antérieure l'a connu, mais comme un humain à connaître davantage dans une expérience à caractère d'événement unique. En conséquence, la *sur-prise* nous interdit de parler d'une connaissance déjà faite, mais d'une connaissance qui est incessamment en train d'arriver. C'est pourquoi, de peur que la quotidienneté ne retombe dans la banalité, tout humain, dans le dialogue, ne devrait pas succomber à la tentation de paresse dans l'échange. Pour le dire autrement, il devrait à tout moment exercer un grand effort dans le choix de ses mots pour préserver « la liberté et le caractère personnel d'un discours » (ThI, 169). Ce choix n'a pas pour but d'impressionner l'autre humain par une grande variété d'expressions ni d'exhiber devant lui une compétence linguistique érudite afin de s'imposer comme le plus cultivé. Mais pour que l'humain, en délaissant des formules courantes toujours à portée de la main, lesquelles s'adaptent à toutes les circonstances, puisse retrouver ses propres paroles comme *son* expression personnelle en vue d'une révélation libre de lui-même. De ce fait, autant l'humain est ancré dans son intimité, autant le langage de sa vérité communiquée émane de

sa propre personne, sinon le dialogue se transmue en un bavardage sans que la liberté et la personnalité y soient impliquées. Le fait de ruminer des mots impersonnels et de répéter des formules générales lesquels n'engagent chaque partenaire du dialogue que de l'extérieur et le présente comme quelqu'un qui est déjà connu ôte à la communication la *sur-prise* de l'amour.

De plus, l'amour refuse de se contenter de fixer son regard uniquement sur les imperfections de l'autre, lesquelles font partie de la finitude de sa vérité, comme étant des données statiques qui révèlent la vérité de l'autre en oubliant que le devenir est aussi un pôle de la vérité intramondaine avec l'être. C'est pourquoi Balthasar appelle à un « enveloppement de la vérité dans l'amour » (ThI, 225). Cet enveloppement consiste dans l'oubli créateur de cet aspect de la vérité de l'autre, non pas comme un camouflage en faisant semblant que ces imperfections n'existent pas, ni comme une résignation devant un fait accompli que l'on ne saurait changer sous prétexte que l'autre est ce qu'il est, mais comme un dépassement de la réalité animé par l'espérance en un devenir plus lumineux, comme un refus de laisser le passé bloquer la marche vers « quelque chose ouvert à la vie » (ThI, 207) et à la *sur-prise*. On enveloppe la vérité de l'autre dans l'oubli de l'amour pour que la vie poursuive son chemin. Ce n'est plus le regard du juge qui prononce sa décision dans un tribunal sur ce qui s'est passé mais c'est le cœur de la miséricorde offrant le pardon pour que le don demeure une *sur-prise* qui advient.

Toutefois, cet enveloppement de la vérité dans l'oubli nous épargne-t-il d'outrepasser le moment de dire la vérité particulière de l'autre dans le présent ? Pour Balthasar, c'est à la vertu de la prudence de diriger le choix correct à faire, laquelle « met devant les yeux la rectitude ou la non-conformité d'une action » (ThI, 127) et définit dans quelle mesure et de quelle manière cette vérité doit être dite et énoncée en liberté. Or, ce moment du dire qu'elle est cette vérité va de pair avec le moment d'expliquer pourquoi cette vérité a été dite. C'est pourquoi la prudence ne prend son vrai sens qu'à l'intérieur de l'amour. Car il se peut parfois que l'on dise la vérité prudemment par égoïsme pour en tirer

profit ou pour ne pas gêner son confort. Ce comportement enlève à la vérité son caractère de *sur-prise* et cause, à la longue, sa mort tandis que toute vérité émanant de l'amour surprend dans l'oubli et l'énonciation pour donner la vie.

Néanmoins, si la vérité s'arrête à ce stade, elle ne permet pas à chaque partenaire d'avancer. En effet, l'autre, même s'il reçoit la vérité dite et accueille l'oubli offert dans une attitude de confiance et de foi, se découvre et se connaît lui-même dans le moment présent. Le quotidien a beau d'apparaître sous un autre angle de vue, il lui manque la *sur-prise* d'une perspective d'avenir. C'est pourquoi Balthasar parle de « l'image idéale » (ThI, 225), de ce qu'il devrait-être sans oublier que la vérité intersubjective, « en proposant ce qui doit être, garde en même temps la vraie mesure de ce qui est » (ThI, 226). Chaque humain propose à l'autre, dans l'amour, une image idéale comme s'il anticipait « avec la force créatrice de l'amour, le résultat escompté » (ThI, 225). Cette image n'est pas une projection de l'un dans l'autre pour que l'un mène une vie tranquille avec l'autre. Elle n'est pas non plus une « invention subjective et arbitraire » (ThI, 226) construite à partir des désirs et des ambitions de l'un ou de l'autre. Au contraire l'humain, dans l'oubli de soi et la recherche du bonheur de l'autre, puise cette image dans l'autre qui la possède comme son intimité la plus intime, « mais en ordre dispersé » (ThI, 225). Ce service d'assistance de l'un à l'autre permet à chaque partenaire de retrouver son unité intérieure et, par conséquent, de la vivre comme une *sur-prise* d'un don l'invitant à se dépasser constamment.

Du côté de la figure du Verbum Caro, le croyant ou la croyante qui mène une vie de foi, au lieu d'exprimer par ses mots propres comment le mystère de l'amour divin le ou la saisit par sa nouveauté, se cramponne parfois à des formules de foi répétées machinalement et automatiquement sans s'apercevoir que, dans cet acte, ces formules se vident de leurs significations, se coupent ainsi de leur source et s'évanouissent dans une quotidienneté banale sans mystère donc sans fécondité. La foi perd, par conséquent, toute sa vérité pour devenir une illusion menant à une fuite du monde de la réalité tandis que sa mission

consiste dans un engagement dans les réalités de l'histoire. Sans la *sur-prise* du langage personnel dans le dialogue de l'amour, cet amour se retrouve expulsé en dehors du royaume de la vérité. Ce qui fait perdre à cette dernière la raison même de son existence.

Cependant, que faire si, malgré l'usage de la prudence, à la positivité de l'amour répond une négativité de l'accueil ? Toute proposition ne doit-elle pas s'attendre, si elle veut être libre, aussi bien au refus qu'au consentement ? N'est-il-pas vrai que, dans cette tension de la communion et de la désunion, la dramatique aléthique trouve sa raison d'être analogiquement dans la Dramatique divine ?

5.3 Figure et défiguration

Nous avons vu que la figure est le lieu où la vérité intramondaine se manifeste, un lieu de rencontre entre le dévoilement voilé de l'être comme mystère de l'amour et un sujet offrant son espace spirituel avec amour pour aider cette figure à déployer sa vérité. Nous avons remarqué que la figure de l'humain est le lieu où la vérité intersubjective se révèle, un lieu de rencontre pour le dialogue entre des humains qui se donnent librement dans l'amour en vue de la communion. Cela exige de l'existence toute entière d'être vécue selon le mode de proexistence. De plus, nous avons parlé d'une esthétique aléthique de peur que la connaissance de la vérité intramondaine ne se mue en un pragmatisme ou un formalisme et d'une dramatique aléthique, faute de quoi, cette même connaissance se plonge dans un utilitarisme ou un hédonisme. Qu'en est-il de la figure du Verbum Caro comme autorévélation de la vérité divine ?

5.3.1 Figures du monde et figure du Verbum Caro

La vérité divine se révèle au monde, devant le monde et dans le monde dans la chair d'une figure de l'humain, « parce que Dieu, *par lui-même*, et antérieurement aux structures anthropologiques de l'homme, a pris une figure et s'est laissé voir, entendre, toucher » (GCI, 263, c'est l'auteur qui souligne), sans que le rapport entre l'invisibilité de Dieu et sa

visibilité soit un rapport de nécessité de nature mais un pur don de grâce d'un amour surabondant.

Néanmoins, cette prise de figure de l'humain n'exhibe pas l'impossibilité de la manifestation de Dieu autrement, mais elle en est la possibilité et l'achèvement en tant qu'elle récapitule et unit dans la chair tout le « pour » de la création. En effet, sur la base de l'analogie de l'être concret, Dieu se manifeste dans les figures du monde de telle sorte que la possibilité de toute vérité intramondaine résulte d'une sortie de soi de l'action divine libre et souveraine. Ainsi de même que l'analogie interne entre la vérité intramondaine et la vérité divine montre la participation de la première à la seconde, de même elle donne à la première le sens du mystère, du « toujours plus ». Dieu révèle dans chaque vérité du monde mouvante et inachevée quelque chose de son essence divine, de sa réalité libre et cachée. Ce donné n'enlève pas à la vérité intramondaine son autonomie, mais il la confirme dans sa différence ontologique d'avec sa source comme un « symbole et un champ d'expression du Créateur » (ThI, 244) sans qu'elle s'arroge le droit de considérer le reflet d'éternité et d'infini qu'on lui a confié comme étant sa propriété immanente et subsistante. La vérité intramondaine puise la totalité de sa mesure dans Dieu et retrouve son autonomie dans l'obéissance au bon plaisir de Dieu, car, par elle-même, elle ne s'était pas donnée ses lois propres et sa mesure. De même qu'un fruit s'alimente de la sève et participe à la beauté de l'arbre en s'accrochant vitalement à une branche pour dire son autonomie et sa mission d'être un fruit de cet arbre, de même la vérité intramondaine se nourrit de la vérité divine et en dépend pour participer à sa manifestation et ainsi elle accomplit sa mission d'être une vraie vérité belle et bonne.

Mais si dans les figures du monde rayonnent la vérité et la gloire divine, la figure du Verbum Caro devient-elle un surajout, une figure parmi d'autres révélant un aspect de la vérité divine et se démarquant d'elles par son mode d'apparition, une figure dont on peut se défaire parce que moins intéressante pour recourir à d'autres plus attrayantes ? Que devient le « percevoir » de cette figure dans la mesure où elle ne relève plus du champ du « voir »

parce qu'absente ? Comment éviter l'idéalisation de la chair phénoménologique de la figure du Verbum Caro ressuscitée dans l'Esprit de Dieu sous peine de sombrer dans une spiritualisation mystique de toute la nouveauté du Verbum Caro surtout que Balthasar conçoit ce devenir-chair du Fils comme une lutte « contre les tendances constamment renaissantes de fausses spiritualisations de l'événement du Christ » (Epi, 71) ?

Pour Balthasar, les figures du monde sont créées en vue de la révélation accomplie par la figure du Verbum Caro de telle sorte que cette dernière récapitule en elle et parachève les autres figures comme étant la possibilité de leur existence et ainsi ces figures « [deviennent], dans le Christ et dans l'Esprit-Saint répandu par lui, un temple qui, comme le tabernacle et l'édifice de Salomon, enferme en soi et au dessus-de soi le *kabôd* de Dieu » (GCI, 365).

De plus, la figure du Verbum Caro, en se déclarant être la « Vérité », donne à la vérité intramondaine sa consistance, car en cette figure, l'*analogia entis* se concrétise. Simultanément, dans son être fini et concret, Dieu se révèle, se donne et se dit sur-adéquatement et dans son être divin kénotique, Dieu se manifeste « à travers tous les modes de l'apparaître dans le monde » (Epi, 64), sans que son être de Verbum Caro remplace la merveille de l'être.

Or ce mode d'approche analogique de la figure du Verbum Caro ne suffit pas, à lui seul, pour dire la vérité de cette figure du Verbum Caro. Il lui faut le mode d'approche catalogique « du haut vers le bas (*kata*), si on veut la saisir comme ce pour quoi elle se donne. Dieu s'interprète, en effet, depuis le haut et ce n'est pas l'homme Jésus qui explique Dieu du bas vers le haut » (ThII, 349). Cette réalité s'explique dans le fait que c'est Dieu qui a envoyé le Fils et ce Fils est le seul à venir de Dieu. Ces deux modes d'approches ne ressemblent pas à deux angles de vues de la même réalité, lesquels se différencient compte tenu de leur mouvement d'origine : l'un est horizontal et l'autre est vertical. Mais par rapport à la figure du Verbum Caro, ils sont à l'œuvre simultanément : dans la corporéité du Verbum Caro en acte, toute analogie est catalogique et toute catalogie est analogique.

Selon cette catalogique analogique, Jésus n'est pas une simple figure d'un simple homme, mais il est « la figure des figures [...] la splendeur de toutes les splendeurs de la création » (GCI, 366). Il est la « Vérité » en tant que Dieu se présente lui-même dans sa chair et en tant que lui-même comme chair est un avec Dieu. L'union hypostatique de la divinité invisible et l'humanité visible nous interdit, en le percevant, de lui appliquer une mesure extérieure, car il est la mesure de lui-même. C'est pourquoi son humanité visible n'est pas un « signe » qui renvoie à l'invisibilité de sa divinité comme une mesure extérieure, mais l'unité de sa figure manifeste l'invisibilité de Dieu dans la mesure où il apparaît dans la chair de l'homme Jésus. Ainsi la corporéité de Jésus n'est plus une image ou un voile que l'on est invité à dépasser pour atteindre le spirituel ou l'invisible. D'où la non-instrumentalité de la chair vue comme moyen à utiliser pour accéder à une fin dont la logique se trouve en dehors de cette chair. Mais c'est dans la chair du Verbum Caro que la révélation de Dieu s'exhibe comme amour « engagé d'une manière insurpassable et sans retour possible » (GCI, 372).

Cette unicité de la figure nous empêche de la présenter comme une nouvelle figure qui s'ajoute aux figures existantes. Elle se révèle plutôt comme un nouveau mode de la présence de la figure de Dieu parmi les figures du monde : une chair qui exprime toute l'essence divine comme essence trinitaire, car c'est une chair du Fils « dans sa forme d'esclave » envoyé par le Père dans l'Esprit-Saint qui « illumine cette forme d'esclave et fait apparaître sa gloire » (GCI, 387). Comme nous avons remarqué, à propos de la vérité intramondaine, que la tension entre la nuit et la lumière a montré le cœur de la dramatique aléthique. Cette tension est aussi à l'œuvre dans la figure du Verbum Caro où la visibilité de Dieu va de pair avec l'obscurité. Cette chair d'expression qui révèle Dieu le dissimule non pas comme invisible non-visible derrière le visible de la chair mais comme invisible visible dans le visible de la chair. Parce que l'amour vécu par cette chair ne force pas la figure à dépasser sa nature humaine jusqu'à ce que le Verbum Caro devienne « plus grand, plus éclatant, plus célèbre et plus étonnant que les autres » (GCI, 386) pour *s'imposer*. Au contraire, l'amour présente le Verbum Caro devant le monde comme tout le monde pour

que ce Verbum Caro puisse *se proposer*, dans la quotidienneté comme l'Unique envoyé, car « ce qui est sans apparence doit être l'apparition de ce qui est le plus apparent » (GCI, 386-387). Et c'est dans cette chair que nous pouvons découvrir la beauté de Dieu et sa splendeur comme un événement enraciné dans le mystère trinitaire, car c'est dans l'économie de l'*analogia entis* concrète que la catalogie de la Trinité immanente se manifeste comme « Dieu s'engageant lui-même et – avec une liberté divine, mais aussi avec une logique divine – produisant dans sa création un corps de révélation de sa splendeur » (GCI, 372).

Dans cette phrase concise et bien sculptée, Balthasar définit la convertibilité du beau, du bon et du vrai avec l'amour. Pas de manifestation de la vérité divine dans l'histoire en dehors du ravissement de la beauté divine nous entraînant dans la profondeur du mystère et en l'absence de l'engagement d'une bonté divine pour l'humain. Vérité, beauté et bonté se manifestent visiblement dans l'amour divin offert comme chair dans la figure du Verbum Caro et la réponse à l'amour ne sourd que de l'amour lui-même. Ce qui inverse le rapport de l'humain avec son Dieu. En effet, celui-là ne doit pas s'anéantir, c'est-à-dire quitter sa condition de créature, pour que Dieu transparaisse, mais c'est le Verbum Caro qui, par la transparence de l'expression de sa chair humaine, s'anéantit pour manifester la gloire du Père dans l'Esprit. A l'intérieur de cette existence kénotique du Fils, l'humain et le divin retrouvent l'espace de leur rencontre où l'un fait commerce avec l'autre dans l'audition, la vision et le toucher; un espace inauguré dans le temps mais il demeure éternellement l'accès par excellence au Père qui « est coextensif à toute la dimension humaine du Fils » (ThII, 329).

Pour décrire cette existence, Balthasar a recours à un terme emprunté à la musique : accord (*Stimmung*) entre Dieu et l'humain. Parler de l'accord, c'est parler d'

« existence comme instrument accordé par l'Esprit, et qui (comme une harpe éolienne) résonne d'une manière parfaite sous le souffle de l'Esprit. C'est un état d'accord avec le rythme de Dieu lui-même; aussi est-ce une adhésion non seulement

à son être, mais à sa volonté libre qui s'adresse à l'homme d'une manière toujours nouvelle. Et grâce à cette malléabilité de l'homme, c'est finalement aussi l'accord dans l'homme lui-même, sa *rectitudo* augustinienne qui fait de lui une œuvre du divin artiste » (GCI, 212).

Or cet accord, dans le *Verbum Caro*, n'est que la correspondance entre sa mission reçue et son existence vécue dans l'obéissance au Père, de sorte qu'en « s'identifiant dans l'obéissance à la mission reçue, il est lui-même la mission personnifiée » (ASF, 103). Ainsi sa mission, étant irréductible à d'autres missions, les inclut et les dépasse en même temps, car elle est l'œuvre commune du Père, du Fils et du Saint-Esprit, d'où son universalité indissociable de son ancrage dans le concret et le singulier d'une figure charnelle et historique. Notons que cet accord n'aurait pas eu lieu s'il n'y avait pas un centre d'unité dans la figure du *Verbum Caro* qui est celui de l'union de son humanité avec le Père dans l'Esprit-Saint; cette unité n'est pas à concevoir comme une synthèse du meilleur dans un homme et du meilleur dans un Dieu, mais comme l'unité de l'humanité commune à tous les humains avec la singularité du Fils de Dieu. C'est pourquoi « la mission est divine, son exécution est humaine, et la proportion 'd'accord' parfait qui règne entre les deux est divino-humaine » (GCI, 396). Et l'accord, dans l'humain, n'est que cette harmonie jamais achevée entre le « voir » de la figure du *Verbum Caro* et le « croire » en elle dans l'écoute de la Parole. Cette harmonie présente l'expérience de la foi obéissante comme un témoignage toujours nouveau rendu à un amour toujours plus grand qui habite la chair. Ce « voir » et ce « croire » constituent la tension interne du « percevoir ». Voir n'est pas simplement le fait de jeter un regard sur le monde pour nous apercevoir qu'il défile sous nos yeux charnels ou sous les « yeux de la foi » à l'instar des paysages qui se succèdent devant nous dans une promenade en voiture. Croire n'est pas uniquement admettre ou penser qu'une chose soit véritable sans que nécessairement cette chose soit telle, en faisant fi des conséquences pratiques, existentielles ou théoriques qui résultent de cette façon de croire.

Or le voir qu'exige le « percevoir » est un ravissement et un étonnement incessant devant chaque apparition de la figure; un voir tourné vers « le Père en même temps que [vers] les hommes » (ThII, 319), lequel procède de l'« œil simple » (Epi, 70) comme celui de l'enfant pour saisir l'évidence objective. Le croire est une écoute dans l'amour de la figure qui est une révélation belle, bonne et vraie d'un amour non-déductible par notre raison et nos aspirations, donc il « n'est d'aucune manière une vision appauvrie, un pas-encore, un envers négatif de la vision » (ThII, 319) pour pouvoir vivre l'évidence subjective. Balthasar trace une ligne de démarcation entre ces deux évidences de sorte que l'évidence subjective n'intervient pas dans la constitution de l'évidence objective et ne la conditionne pas. Ainsi il récuse toute précompréhension de l'évidence objective comme une transposition théologique de l'a priori kantien. Toute précompréhension, selon lui, est « donnée par le fait tout simple et objectif que Dieu se fait homme et qu'à ce titre il correspond aux formes générales de pensée et d'existence humaines » (GCI, 393), sinon l'humanité de Jésus ressemble à un vêtement que le Fils porte pour dire la vérité divine, une parure extérieure qui ne manifeste rien dans son mode d'apparition. L'on serait au cœur du docétisme qui interdit à la chair d'être le lieu de la manifestation de l'amour divin. Le « percevoir » devient plutôt cette « percée » du « voir » dans la profondeur du mystère pour accéder à un « croire » touché par la lumière et par la forme de l'unité de la figure, ce qui l'amène à l'adoration et à l'engagement dans l'histoire. C'est pourquoi, Balthasar écrit : « il n'y a pas de *perception* théologique en dehors de la *lux tuae claritatis*, de la grâce qui consiste à se faire voir, et qui elle-même relève objectivement du ravissement, et détermine chez le sujet au moins le premier mouvement qui saisit l'homme et l'amène à Dieu » (GCI, 104, c'est l'auteur qui souligne).

Par contre, à l'instar de toute figure dans ce monde, la mort attend la figure du Verbum Caro, car « sa mort et la fin de sa manifestation physique appartenaient *nécessairement* à la vérité de sa nature humaine » (Epi, 65, c'est nous qui soulignons). Arrivé l'Heure, cette figure envoyée par le Père va quitter ce monde vers le Père d'où elle est sortie. Le paradoxe, c'est qu'en étant la mission personnifiée, elle va mourir sous le

signe d'un échec de la mission et dans le constat de « l'incapacité d'accomplir sa mission terrestre » (ThII, 268). En plus, elle allait vivre une mort dans l'abandon du Père et l'abîme de la déréliction totale et dans l'abandon de celles et de ceux à qui elle a été envoyée. Sur une croix, elle termine son passage terrestre dans une chair défigurée par les souffrances, une laideur qui est en contradiction avec sa beauté. Dans cette mort, la figure du Verbum Caro se montre comme non-figure, comme l'absence de figure. Certes, la figure en se défigurant ne retourne pas dans le néant dans une dialectique négative où elle perd sa vérité. Faudrait-il concevoir cette laideur comme partie constituante d'une beauté qui fonctionne sur le mode de l'amour et « découvrir dans ce qui est défiguré le mystère de la superfigure [...] comme une fonction de la gloire de l'amour, avant et après et par conséquent pendant l'obscurcissement lui-même » (GCI, 388), sans qu'une « expérience transcendante de résurrection » (ThII, 266) euphémise l'ampleur et le tragique de cet événement dramatique. ? Ainsi une double question lancinante se laisse poindre : Faudrait-il traiter la dramatique dans l'économie du salut comme une étape nécessaire sous peine de justifier l'injustice et la souffrance pour laisser intacte l'esthétique ? Faudrait-il anéantir l'esthétique au nom de la dramatique et refuser ainsi à la beauté la possibilité de se révéler autrement dans le tragique, sous peine de ne voir dans le monde que nausée et atrocités pour prêcher un suicide universel comme solution aux problèmes ? Dans les deux cas, la vérité comme logique de l'amour sera atteinte.

5.3.2 Laideur et beauté

Balthasar écrit :

« Si la croix est la fin radicale de toute esthétique terrestre, cette fin est précisément l'aurore décisive de l'esthétique divine; ce qui ne doit pourtant jamais faire oublier que même l'esthétique terrestre ne peut pas exclure le facteur du laid, la brisure tragique, le démoniaque, mais doit le surmonter, et même que toute esthétique qui s'efforce simplement d'ignorer ce côté nocturne, peut être à priori ignorée elle-même parce qu'elle n'est qu'un esthétisme. Non seulement toute forme belle est

limitée et menacée, et cela fait partie du phénomène, mais il faut en dire autant de la brisure elle-même, parce que c'est seulement en elle qu'apparaît réellement le sens de la promesse eschatologique qui réside dans le beau » (GCI, 389).

Autant ces deux phrases sont denses autant elles se montrent énigmatiques, autant elles sont profondes autant elles créent l'embarras. En conséquence, une série de questions sera posée. Si l'esthétique terrestre rayonne à sa façon la gloire de l'esthétique divine, pourquoi cette dernière ne voit-elle pas le jour qu'à la fin de la première ? Si la croix est la fin radicale de l'esthétique terrestre, comment peut-on après l'événement de la croix continuer à parler de la manifestation de la beauté dans le monde et comment Balthasar lui-même serait-il capable d'affirmer que la beauté est le premier mot de la théologie à la base d'une analogie de l'être concret ? Même si cette beauté dont il est question est la beauté divine, peut-on enlever au monde en tant que création continue de Dieu sa beauté terrestre qui relève de sa finitude ? Et si la croix est l'aurore décisive de l'esthétique divine, peut-on conclure que tout ce que Jésus a vécu, ses paroles et ses gestes, avant l'événement de la croix ne manifeste pas l'esthétique divine et, par conséquent, ne manifeste pas le beau ? Et de ce fait que deviennent la vérité divine et la vérité intramondaine en dehors de leurs relations avec la beauté si on adopte le principe de la circumincession des transcendants ? Irions-nous jusqu'à déduire selon ce principe que toute la figure du Verbum Caro était dans l'impossibilité d'être la vérité avant la croix ? Comment Balthasar dans la seconde partie de sa première phrase pourrait-il parler de l'esthétique terrestre bien qu'il annonce sa fin radicale dans la première partie ? Comment est-il justifiable de percevoir la croix comme fin de l'esthétique terrestre quand Balthasar voit le laid et la brisure tragique comme son côté nocturne ? De la sorte, n'aboutirions-nous pas à une justification idéologique parce que théologique de toutes les injustices commises dans la marche de l'histoire et la figure du Verbum Caro ne deviendrait-elle pas la référence idéale pour une justification de la fin par les moyens en parlant de la « souffrance rédemptrice » (GCI, 389) ? De ce fait, la figure du Verbum Caro qui se manifeste comme engagement de l'amour de Dieu dans l'histoire ne s'anéantirait-elle pas dans une dialectique de contradiction de la

non-figure qui se montre comme un désengagement devant les souffrances humaines ? Jésus a-t-il sauvé l'humain seulement par ses souffrances sur la croix ou par son devenir-chair, par sa divino-humanité toute entière dont la mort sur la croix est un moment crucial de cette existence terrestre ? A notre avis, une lecture rétrospective de la figure du Verbum Caro effectuée uniquement en fonction de sa mort ou uniquement en fonction de sa résurrection défigure l'essence même de la notion de la Gestalt. Car l'on ne saurait embrasser la totalité de la manifestation de la figure en fonction d'une de ses parties. D'où la question double : comment percevoir la figure pour que le regard de la totalité honore chaque partie et lui rende justice et comment percevoir la figure pour que chaque partie ne se lise pas en dehors de sa relation avec les autres parties ? Dans le prolongement de la pensée de Balthasar, essayons de tenter quelques élucidations.

Toute l'existence de Jésus était animée par l'Esprit d'amour et menée dans une obéissance totale à la volonté du Père. Elle révèle dans la chair tout le mystère de la vie intratrinitaire comme don d'amour mutuel dans l'Esprit-Saint. Dans son obéissance, il n'a pas subi la volonté du Père dans une passivité mais il l'a vécue comme sa volonté propre à lui activement. Ce n'est pas parce que le Père voulait telle chose que le Fils se mettait d'accord dans la réalisation, mais c'est parce qu'il est en parfait « accord » avec le dessein du Père qu'il vivait son existence comme étant sa volonté. Cette volonté ne lui était pas imposée de l'extérieur, mais elle s'originait dans son union avec le Père. C'est parce que le Père se donne à lui, que Jésus manifeste, en accomplissant la volonté du Père, sa façon d'être de se donner au Père, de telle sorte qu'il « possède le pouvoir de moduler sa vision du Père – particulièrement dans la Passion et la Croix – exactement selon les exigences de l'obéissance » (ThII, 322). En ce sens, la mort de Jésus en tant que fin nécessaire à son existence terrestre, laquelle révèle la volonté du Père d'envoyer son Fils au monde dans la chair humaine, est aussi la volonté du Père à laquelle Jésus obéit jusqu'à la fin, sans voir dans cette mort la façon dont use le Père pour prouver au monde combien il l'aime, sinon l'ironie de Balthasar nous fustige par cette phrase : « curieuse manière d'ailleurs pour un Dieu de fournir ses preuves ! » (Epi, 86).

Cependant, une distinction est à faire entre la mort comme une fin naturelle à une existence terrestre, laquelle relève de la décision divine dans la vie du Verbum Caro et la manière de la mise à mort sur la croix que les humains ont fait subir à Jésus, laquelle découle d'une décision humaine. Si on gomme cette distinction, on aura affaire à un Père sadique qui assouvit sa colère et son courroux divin en voyant son Fils souffrir. C'est dans ce cadre de cette distinction que l'absence de la figure ou la non-figure, à notre avis, prend sens pour nous éviter le martèlement des questions déjà posées.

Balthasar ramène la mort aux trois aspects : d'abord la mort comme fatalité, comme menace extérieure, quelles que soient les circonstances, ensuite la mort comme immanente à la vie à partir de laquelle s'interprète la valeur de cette vie et enfin la mort comme acte final, une réalisation de soi dans une liberté de choix, un acte d'obéissance et d'amour qui s'accomplit avec un engagement total de l'existence (cf. TdIII, 454). La distinction sans la séparation de ces trois aspects dans la mort sur la croix nous ouvre la voie à une interprétation de la laideur de la figure.

Dans la mise à mort sur la croix, se profile toute la violence des humains enclins au mal comme rejet et refus de la mission du crucifié. La défiguration de la chair du Verbum Caro, en révélant les ténèbres dans lesquelles pourrait s'enliser l'humain, manifeste la lumière de la gloire comme une réponse d'amour et de miséricorde, pour briser le cercle infernal de la violence. Par refus de ressembler aux autres dans le mal, Jésus se différencie d'eux par l'amour. Dans la laideur de la non-figure, la bonté de la figure du Verbum Caro déjoue le côté nocturne de la beauté et de la vérité des humains. Par son obéissance au Père, Jésus montre la puissance divine comme l'impuissance de l'amour d'user de la violence pour vaincre les adversaires, et par son obéissance aux humains, il révèle aux humains comment leur puissance de violence et de rejet est assumée dans la force de la liberté divine comme refus de toute violence. Ainsi, « c'est le drame du désastre humain qui devient tout entier l'expression de l'amour éternel » (GCI, 427).

De ce fait, la non-figure n'est pas le négatif de la figure, c'est-à-dire un passage nécessaire pour atteindre la clarté de la photo. Elle n'est pas une partie intégrante de la totalité de la figure; elle ne fait pas partie de son intimité. Mais elle est l'action violente venant de l'extérieur et subie. Si je froisse une fleur et je dissémine ses pétales, elle perd par mon action défigurante sa figure et, par conséquent, sa vérité, sa beauté et sa bonté; plus de dévoilement faute de totalité, plus de lumière à défaut de forme, plus de don par manque d'unité. Quiconque pourrait remettre aux calendes grecques le temps de la restauration de la figure. Il est vrai que les humains attendaient de tels résultats en défigurant la chair du Verbum Caro. Mais la force de l'amour a transformé la violence en l'assumant : les ténèbres du péché sont devenues lumière de gloire. Ainsi l'annonce de la laideur de cette chair ne débarrasse pas la figure de sa beauté. Celle-là doit être comprise non pas sur le mode de l'analogie uniquement mais sur celui de la catalogie. C'est la beauté de l'amour de Dieu dans le don de soi du Fils qui se manifeste dans la mort sur la croix. Si la décision humaine de défiguration ruine l'esthétique, il n'en demeure pas moins que la volonté du Père que Jésus accomplit restaure dans l'amour l'esthétique et lui rend sa vérité. Le Verbum Caro subit la fatalité de la mort et interprète le sens de sa vie dans la décision humaine de sa mise à mort sur une croix en se donnant en une offrande de soi à son Père. En un acte final libre, il obéit, dans les souffrances, pour introduire dans le mystère de la rédemption aussi bien les pécheurs que « tous les humiliés et les offenses du monde, tous les opprimés, les captifs et les victimes de la torture » (TdIII, 464). Ainsi cette mort imposée et volontaire manifeste un double amour : celui du Père et celui du Fils. A cet amour participe le Saint-Esprit d'amour pour le conduire à sa réalisation parfaite.

A la lumière de ce qui a été dit, l'on pourrait saisir l'intuition balthasérienne dans les deux phrases citées au début. En effet, si la figure du Verbum Caro récapitule en elle tout le cosmos et le monde, toute défiguration de sa chair, par le mouvement analogique, représente une défiguration de ce cosmos et de ce monde pour anéantir sa beauté. C'est pourquoi Balthasar parle de la croix comme fin de toute esthétique terrestre, car la non-figure de la figure est en même temps une défiguration de la beauté cosmique et

intramondaine. Et si la figure du Verbum Caro assume la défiguration dans l'amour pour la transformer en une lumière de la gloire, toute défiguration de sa chair manifeste, par le mouvement catalogique, une esthétique divine. Aussi Balthasar parle-t-il de la croix comme de l'aurore de l'esthétique divine, car la non-figure de la figure se révèle, dans la fin de l'esthétique terrestre en tant qu'acte des humains, comme une superfigure, action trinitaire, qui restaure l'esthétique terrestre dans sa relation avec l'esthétique divine. Ce qui amène Balthasar à admettre toujours l'esthétique terrestre mais dans une nouvelle dimension trinitaire. Cette dernière n'est que la promesse eschatologique du beau ouverte dans la mort de la figure du Verbum Caro où la tension entre la côté nocturne et le côté lumineux demeure à l'œuvre. Ainsi la croix comme moment particulier de la vie terrestre de Jésus s'insère dans la totalité du pourquoi du Verbum Caro que Balthasar définit en deux raisons indissociables : la restauration de ce qui a été défiguré par l'excès de l'amour divin et la prédestination du Fils à devenir le centre et l'achèvement du monde (cf. ThII, 256). C'est pourquoi la brisure dont parle Balthasar dans sa seconde phrase ne conduit pas à la brisure des figures du monde ni à leur piétinement parce que la mort est leur ultime limite, mais elle nous fait découvrir la capacité de l'amour de transformer le tragique de la mort en vie et en force d'éclatement.

Ainsi cette mort avait beau être vécue dans des souffrances atroces et dans l'abandon même de Dieu, elle répand la vie trinitaire de sa chair trouée. Non pas que la mort puisse donner la vie, mais que l'amour fécond, en passant dans la mort et en la transformant en une offrande de soi, l'engloutit dans sa propre vie. Certes la mort n'est pas abolie, elle nous guette toujours. Mais dans la mort de la figure du Verbum Caro, l'on peut parler de « la mort *comme* amour » (Epi, 78, c'est l'auteur qui souligne), laquelle, tout en dénonçant les injustices, donne la vie. C'est pourquoi le Christ, pour faire preuve de sa résurrection, montre les signes de sa mort dans sa chair trouée. Ainsi la résurrection n'est plus la victoire triomphante d'un héros mythique sur ses adversaires, sinon le Ressuscité aurait dû annoncer cette victoire en premier aux vaincus au lieu de se contenter de la faire circuler au travers des apparitions à des disciples sceptiques et incrédules, d'autant plus que

le Fils, dans la chair, s'est montré solidaire de tous les humains dans toutes les dimensions de leurs vies et a révélé dans sa mort sur la croix que son unique ennemi est la violence des ténèbres du péché. Cette résurrection n'est pas non plus la restauration de la chair du Verbum Caro comme elle était avant la mort sur la croix, une chair indemne et intacte, car le Ressuscité garde éternellement les trous dans sa chair ressuscitée. Elle ne saurait être comprise comme la spiritualisation de la chair, laquelle, après la mort, est devenue une chair qui ne relève plus du cosmos matériel ou de la contingence historique, car le Ressuscité dans ses apparitions refuse d'être vu comme esprit sans chair ni os (cf. Lc 24, 39). Mais elle est la manifestation de la chair trouée : l'humain écrit son refus par des trous pour vider la chair de son sang afin de donner la mort à une figure en la défigurant et le Verbum Caro écrit son amour en laissant jaillir la vie en surabondance de ces trous pour se révéler comme superfigure « sur [laquelle] la mort n'a plus aucun pouvoir » (Epi, 79) dans son retour au Père.

Par ce retour il répand l'Esprit-Saint présent durant toute sa mission pour que cet Esprit « entre en contact avec la liberté finie précisément à partir de ce lieu transcendant; il n'agit donc pas de l'extérieur, ce qui serait impossible pour toucher une liberté [...] Ce que l'Esprit accomplit ici à partir de la croix est une action qui se déroule au plan où la figure finie est radicalement donnée à elle-même » (Epi, 89). De ce fait, l'Esprit-Saint, qui, dans la vie intratrinitaire, sonde les profondeurs de la divinité et qui, dans l'accompagnement de l'existence humaine du Fils « comme Esprit donnant le commandement du Père » (ThIII, 196), mesure les profondeurs du monde, permet aux contemplatrices et aux contemplateurs de la figure du Verbum Caro de la « percevoir » de l'intérieur comme une figure homogène de la révélation d'un Dieu trinitaire qui s'engage pour l'humain dans une dramatique en se manifestant dans une esthétique. Ainsi « dans cette concentration devient finalement visible le troisième volet, la 'Logique', en vertu de laquelle la figure de Jésus peut se désigner comme 'la Vérité' » (ThIII, 195).

5.3.3 Sortie et entrée

Le Fils est sorti de son Père pour entrer dans le monde sans que son être-Dieu ne se modifie. Il n'a pas quitté sa demeure divine comme l'on quitte un endroit en signant une absence. Comme envoyé du Père, il est resté en union parfaite avec lui, faute de quoi, toute sa mission n'aurait pas eu de sens et de consistance. Dans un mouvement d'amour kénotique, il est devenu semblable aux humains en devenant chair, sans que son humanité soit altérée par son être humano-divin. Sa transcendance d'être absolu s'est révélée dans l'immanence de son être historique et fini comme un engagement irréversible et décisif pour les humains, une pro-transcendance. Son devenir-chair n'est pas un *moyen* utilisé dont il peut s'en défaire au moment où il serait venu à bout de son dessein, semblable à un passage que l'on emprunte pour atteindre une destination de sorte que plus on s'en approche plus on le voit s'éloigner derrière soi. Au contraire, ce devenir-chair représente sa nouvelle réalité, non pas comme un changement dans son identité, mais comme la surprise toujours nouvelle de l'amour gracieux et glorieux qui est prêt à se donner la figure la plus adéquate pour montrer son offrande de soi. Du coup, la nouvelle identité de Verbum-Carô-après-l'entrée-dans-le-monde, Jésus ne la vit pas comme une aliénation de son identité divine de Fils-avant-la-sortie-du-Père mais il révèle en elle la vérité divine comme enveloppement de sa beauté dans la bonté. Car dans les deux moments, il demeure l'Unique dans l'unité avec son Père et avec son Esprit dans un devenir qui prend son sens dans son être-chair pour son Père *et* pour les humains. Avant de crier sur-le-champ au blasphème, écoutons Karl Rahner que cite Balthasar :

« Dieu peut devenir quelque chose, l'immuable en soi peut lui-même dans l'autre être muable [...] Ici, c'est l'ontologie qui doit se plier au message de la foi, elle ne peut en rester à une proposition d'école. La possibilité de devenir n'a pas à être considérée, en Dieu, comme un signe d'indigence, mais bien comme la suréminence de sa perfection, qui serait diminuée si, en plus d'être fini, il ne pouvait pas devenir moindre qu'il n'est en son immutabilité. On a le droit, et le devoir, de s'exprimer

ainsi sans être hégélien. Et il serait désastreux que ce soit Hegel qui ait dû nous apprendre cela, à nous chrétiens » (ThII, 315-316).

Si au nom de l'ontologie ou au nom de n'importe quelle discipline, l'on refuse le devenir à l'être-Dieu pour sauvegarder sa transcendance dans des concepts universels parce qu'abstrait, Dieu, dans l'incarnation du Fils, accepte le devenir au nom de l'amour immanent pour sauver l'humain dans son existence concrète et singulière, et c'est ainsi qu'il se révèle dans la chair de la figure du Verbum Caro comme « l'Universel concret ». La vie de cet universel concret « n'a pas de limites, et pourtant elle est un changement éternel, c'est-à-dire un changement qui diversifie les états de son amour pour le Père et pour nous. En effet, son amour est si riche qu'il peut se transformer sans fin, sans diminuer ni changer » (TdIV, 466). Ce qui nous amène à un changement de notre questionnement. En effet, la question : comment critiquer pour rester fidèle à une certaine conception de Dieu ? cède la place à une autre : au nom de quelle fidélité à la figure du Verbum Caro devrions-nous critiquer ? Car ce n'est pas la critique elle-même qui exhibe notre fidélité, mais c'est cette dernière qui constitue la forme de notre critique.

Dans ce devenir-chair, ce qui nous préoccupe pour le moment n'est pas la définition de *ce qu'est* la chair, que ce soit celle de la figure du Verbum Caro ou bien celle de la figure de l'humain, mais plutôt d'analyser *ce qui se passe* dans la rencontre des deux chairs au cœur du drame de la croix. Ainsi ce n'est pas à partir d'une définition abstraite du concept « chair » appliquée par la suite à la réalité de toute chair que l'on peut saisir tout le mystère du devenir-chair. Mais c'est en « percevant » le mouvement de la rencontre dans son déploiement temporelle comme action dramatique que la vérité du devenir-chair nous affecte et nous ravit.

Dans cette rencontre, la chair du Verbum Caro se laisse toucher violemment et injustement. En effet, la chair de la figure de l'humain écrit son *livre*, sa bible humaine, au sujet des ténèbres du péché avec des trous pour vider la chair du Verbum Caro *livrée* de son sang donc de sa vie. Et la chair du Verbum Caro laisse répandre son sang pour écrire sa

bible humano-divine, dans une attitude d'offrande et de don, au sujet de l'amour qui est source de vie toujours plus grand que la mort. Elle dévoile ainsi un vide kénotique plus originaire. Désormais, la chair du Verbum Caro trouée et ouverte sera un appel constant à la communion; un appel auquel la chair de la figure de l'humain répondra ou bien par un refus en se recroquevillant dans un « voir » qui se noie dans l'apparence du laid ou bien par un témoignage en adoptant une attitude de pauvreté et d'obéissance en un « croire » qui s'ouvre sur l'épiphanie de la beauté de l'amour dans l'apparaître du laid. Ainsi si l'écriture de la bible humaine vide la chair du Verbum Caro trouée pour que la vie cesse et que la mort ait le dernier mot, la lecture de la bible humano-divine vide la chair de la figure de l'humain de son trop-plein à l'aide de ces mêmes trous pour permettre à la vie de se répandre, de circuler et de donner au pardon le dernier mot.

Cette tension entre l'écriture et la lecture nous conduit dans la scène johannique de la femme adultère à un éclairage nouveau (Jn 8, 3-11) sur la parole de la chair et la parole comme texte. Les scribes et les Pharisiens voulaient donner la mort à une femme accusée d'adultère pour appliquer la loi prescrite par Moïse que Dieu avait gravée avec son doigt dans la pierre. Après que Moïse est descendu de la montagne portant ce texte écrit, le peuple ne pouvait pas le regarder de face tellement l'éclat de son visage fut éblouissant. Or comment une loi divine écrite censée être une source de vie se transforme-t-elle, par une lecture, en un instrument de mort pour les humains ? Jésus, en baissant les yeux, pour ne pas regarder les ténèbres de l'humain qui dévie la lumière de l'amour, écrit avec son doigt de chair en prononçant la parole de chair pour instaurer le pardon comme la loi d'une seconde Alliance. Les pierres, au lieu de viser la femme, retournèrent à leur propre place dans la création. La figure du Verbum Caro se manifeste comme l'espace de rencontre entre l'écriture et la lecture de la nouvelle loi écrite avec des doigts de chair et lu avec un cœur de miséricorde. Cette tension entre la parole écrite comme texte et la parole dévoilée dans une chair est toujours à l'œuvre dans l'acte d'interprétation de la vérité divine. L'on peut tuer un texte par des interprétations comme l'on peut tuer une chair par des

interprétations, il n'en demeure pas moins que la différence entre ces deux morts est grande.

Dans la mort du texte, l'on croit que sa polysémie est maîtrisée, domptée et manipulée au gré du lecteur. Pourtant, le texte garde toujours ses mots dans l'attente d'un autre lecteur pour le réveiller d'un sommeil subi. En lui-même, il n'a pas cette liberté d'amour de se donner. Par contre, dans la mort de la chair, au travers des souffrances infligées, cette chair s'affecte et vit sa mort comme une offrande dans un don de liberté et, par conséquent, elle la transforme en un éclat de gloire. Le drame de cette mort constitue l'instance décisive de toute interprétation pour faire jaillir à nouveau la vie. Le drame de l'interprétation pourrait amener à la mort du texte, tandis que le drame de la chair, avec la liberté et l'amour, donne la vie à l'interprétation comme un événement de sur-prise toujours nouveau.

Cependant, la chair trouée et toujours ouverte accomplit deux percées : d'abord elle va trouer la mort, en s'abandonnant entre les mains du Père, de sorte que cette mort n'engloutisse plus toute chair mais que de ce trou puisse sortir quiconque y est entré, ensuite elle va trouer la transcendance de Dieu, perçue comme une entité close sur elle-même, en retournant au Père, pour donner la possibilité à quiconque d'y entrer. Cette double percée éclaire ainsi la logique de l'amour trinitaire : le Verbe s'est fait chair en sortant de son Père pour que toute chair humaine puisse y entrer et cette chair du Verbum Caro, en sortant du monde, entre dans la mort pour que toute chair humaine puisse en sortir.

Le Fils retourne au Père dans sa nouvelle condition : la chair du Verbum Caro ressuscitée dans l'Esprit. Ce retour du Verbum Caro au Père ne saurait être uniquement un simple retour à sa condition de Fils-avant-la-sortie. L'introduction d'un élément nouveau qui est sa chair ressuscitée et trouée par la chair humaine nous pousse à reparler du devenir en Dieu. Le devenir-chair du Fils et le devenir-chair ressuscité et troué affecte l'être-Dieu absolu de sorte « à poser ensemble ces deux aspects en apparence incompatibles : l'être éternel ou absolu, et l'événement » (TdIV, 57). Car, en Dieu, l'être éternel est une

« mobilité éternelle » (TdIV, 65), un événement éternel tout en restant identique à l'essence éternelle. Le devenir, en ce sens, n'est pas un changement vu comme l'arrivée d'un nouveau qui n'existait pas déjà. Mais c'est le nouveau du « toujours plus » éternel en tant que surprise éternelle de l'amour. « Si le Fils, dans le face à face avec le Père, le voit quand même comme s'il était toujours nouveau, tout en sachant bien que n'importe quel angle de vue le montre dans sa totalité, il ne dédaignera donc pas de le contempler à partir de perspectives constamment nouvelle; dans la découverte éternelle, il le cherchera sans cesse » (TdIV, 66). Ce qui vaut pour le Fils vaut également pour le Père et pour le Saint-Esprit. Si la folie de l'amour trinitaire fait scandale à la logique humaine, la logique de l'amour, dans son esthétique et sa dramatique, enseigne à l'humain que la logique de la vérité intramondaine, sans être abolie, retrouve son sens dans la logique de la vie de la vérité intradivine (cf. ThII, 28-32). Ainsi une catalogie analogique sera à la base de tout acte herméneutique du Verbum Caro : l'humain ne lit et n'écoute la bible humano-divine de la chair du Verbum Caro que dans la lecture du Père et du Saint-Esprit de la bible humaine écrite dans la chair trouée de la figure du Verbum Caro ressuscitée comme expression de la chair de l'humain.

Le Verbum Caro sort du monde après avoir accompli sa mission pour retourner chez son père. Ce mouvement de sortie et de retour, en marquant la fin de l'existence terrestre du Verbum Caro, ne le présente pas comme cette personne qui, à l'âge de la retraite et après avoir terminé ses années de service, quitte son travail pour faire autre chose en coupant tout lien avec le lieu, la situation et les collègues. Ce mouvement ne signe pas le désengagement de Jésus envers le monde comme si ce qu'il avait vécu ne le concernait ni l'affectait pas éternellement, mais, au contraire, il l'intronise Seigneur de l'univers qui règne dans le Royaume de Dieu inaugurée par les paroles et les actions de son devenir-chair, lesquelles culminent dans la Passion et la Résurrection.

Or ce « régner » est, selon la définition de Balthasar, « un laisser-advenir ce qui incombe à l'Esprit » (TdIII, 191). C'est la puissance de l'Esprit qui actualise librement,

après le repliement de la figure du Verbum Caro, le déploiement dans l'histoire des trésors de la vie intratrinitaire que contient cette figure au travers du témoignage de celles et de ceux qui vivent l'expérience de la foi en cette figure. L'Esprit accomplit son action afin de maintenir ouverts ces trésors de la vérité divine à toutes les générations dans la liberté de jeter toujours des lumières nouvelles sur eux pour les dévoiler sous des éclairages nouveaux dans de nouvelles situations. Ainsi toute *christologie* qui, aussi bien dans son évidence objective que dans son évidence subjective, s'élabore en dehors de la *pneumatologie* cesse d'être une *théologie* et se réduit, par conséquent, à une *christologie* sans âme et sans mystère. En effet, c'est « l'Esprit de vérité », en tant qu'Esprit de l'amour du Père et du Fils personnifié, qui est l'exégète de « la vérité de Dieu » révélée dans l'amour de la chair trouée du Verbum Caro afin de dévoiler l'être de « la vérité du monde » comme mystère d'amour et de don. De même que la vérité du monde se manifeste à la base de l'analogie de l'être concret dans une contingence historique tissée de constellations de situations particulières, de même la vérité de Dieu se révèle à la base d'une catalogie dramatique aussi bien de la situation particulière de la chair du Verbum Caro que de la sortie de son « corps propre de ressuscité », lequel Balthasar définit comme « pure 'expression' de la personne spirituelle, laquelle est capable de s'incarner dans la corporéité, mais ne le doit pas nécessairement » (TdIV, 434). Comme cette catalogie est explicitée par l'Esprit de l'amour, « l'Unique, en apparence insaisissable puisqu'il ne veut être que l'expression d'un autre (le Père), et que de plus il laisse à un autre (l'Esprit) le soin d'expliquer son propre mystère, demeure adéquatement 'l'expression' (charaktêr, He 1 :3) de l'essence de la vérité » (TdIV, 451).

Après avoir exposé, la vérité intramondaine et la vérité divine à l'intérieur du mystère de l'amour, nous allons élucider leur rapport dans l'histoire.

5.4 Amour et participation

Comme nous avons dû remarquer, toute approche de la vérité intramondaine nous remet analogiquement au cœur de la vérité divine et toute perception de la vérité divine dans la chair de la figure du Verbum Caro nous conduit catalogiquement à la vérité intramondaine. D'où l'impossibilité de penser l'une en dépit de l'autre ou à son détriment. En effet, la vérité intramondaine participe à la vérité divine en gardant sa contingence et sa finitude et la vérité divine se révèle dans le monde, que ce soit au plan de la création ou dans le Verbum Caro tout en conservant sa transcendance et son infini. Leur polarité et leur mouvement constitue la raison intime de leur rapport, sans que ce rapport nuise à la singularité et à l'autonomie propre de chacune. La vérité intramondaine, en tant que vérité créée, ne possède pas son fond de par elle-même ; elle le reçoit en permanence de la profondeur du mystère divin dans la participation. La vérité divine, en tant que vérité du Créateur, se possède totalement elle-même de sorte que son fond repose sur elle-même ; elle le reçoit de son infinité propre dans l'autorévélation. Aussi Balthasar parle-t-il d'une analogie des analogies entre la participation et la révélation, « car c'est précisément dans cette révélation que la créature, par un bienfait libre de Dieu, reçoit une participation à sa vérité et que la révélation de la vérité divine s'accomplit sous la forme d'une participation de cette sorte » (ThI, 243).

Avant de procéder à l'analyse de la participation qui forme le maître mot pour Balthasar dans la compréhension du rapport entre les deux vérités, nous allons nous arrêter sur une phrase de Balthasar, laquelle nous aidera, par la suite, dans l'étude de cette participation.

Balthasar écrit que « toute la vérité intramondaine est *enveloppée* par la vérité divine » (ThI, 273, c'est nous qui soulignons). Cette phrase peut être lue dans une perspective « monophysite ». La vérité divine absorberait la vérité intramondaine et l'engloutirait en lui ôtant la possibilité d'être autonome et, par conséquent, de se manifester.

Tout ce qui apparaîtrait dans le monde serait la vérité divine. Toute tentation et tout effort considérable d'ouvrir l'enveloppe seraient vus ou bien comme une violation de la liberté de Dieu qui veut que les choses soient ainsi ou bien comme une volonté de puissance et de violence pratiquée sur le monde pour en extraire sa vérité. L'être du monde se divorcerait d'avec sa bonté de se communiquer. En conséquence, sa beauté s'évanouirait et sa vérité se détruirait. Il ne lui resterait que deux issues à s'offrir. Soit il se réduit au néant, au non-être, et c'est le nihilisme tout court considérant le monde comme illusion ou chimère pour donner ainsi raison à une mystique où la corporéité et la sensibilité seront dépréciées. Soit, pour échapper à ce destin, l'être se montre, dans ses manifestations mondaines, identique à l'être absolu, et c'est le panthéisme comme abolition de la distance et de la différence où l'altérité se fond dans la mêmeté.

Cette phrase peut être appréhendée aussi dans une perspective « docétiste ». L'important dans l'enveloppe se cacherait à l'intérieur. L'unique moyen pour atteindre la lettre envoyée serait dans la déchirure de cet instrument qui a assuré le déplacement de l'important vers le destinataire. Une fois ouverte, l'enveloppe serait jetée car, en nous livrant l'essentiel, elle aurait perdu sa raison d'être. La vérité divine comme enveloppement de la vérité intramondaine ressemblerait, dans cette perspective, à un carcan insignifiant en lui-même destiné au débarras. Ce serait à travers sa dissémination en parties que la totalité de la vérité intramondaine sortirait de sa cachette à l'existence. Si cette vérité divine s'obstinait à demeurer intacte, elle ferait violence à la naissance de la vérité intramondaine en se posant comme obstacle à sa libération. Elle aurait beau être une vérité protectrice, elle se révélerait un faux-semblant de la vérité, car elle priverait la vérité essentielle de se montrer. Au contraire, si cette vérité divine se brise pour que la vérité intramondaine voie le jour, l'être remplace l'être divin et la finitude de ce monde identifie l'immanence contingente de l'histoire avec la transcendance infini de l'éternité, c'est l'hyperempirisme radical comme enfermement de tout ce qui est-là dans l'apparence plate des images. Et dans ces deux lectures la participation et la révélation font long feu.

Une troisième de lecture nous est offerte dans un double mouvement : selon l'analogie de l'être concret de toutes les figures du monde et selon la catalogie analogique de la chair de la figure du Verbum Caro.

D'abord selon l'analogie de l'être concret entre Dieu et la créature, le rapport entre les deux vérités apparaît comme une relation intrinsèque et nécessaire de par la création où « la créature est équipée intérieurement pour être un centre relatif de vérité, lequel à son tour est capable de connaître le vrai et de l'exprimer à partir de soi » (ThI, 243). La vérité intramondaine, le dévoilement voilé de l'être comme amour dans l'être concret, devient une image de la vérité divine dans laquelle cette dernière s'exprime « comme dans une parabole » (ThI, 243) au sein d'une tension entre l'immédiateté et la médiation. En effet, le dévoilement de l'être dans l'apparition a beau être immédiat, la connaissance de la vérité intramondaine s'opère dans la médiation de l'expression sensible, de l'abstraction et du retour au concret et, par conséquent, le déchiffrement de la vérité divine dans l'interprétation des signes intramondains devient indirect et médiatisé dans l'ouverture de l'être en sa totalité. La créature parle le langage de Dieu dans sa phénoménalité et « en elle Dieu se montre comme si c'était de manière directe ('immédiate') » (ThI, 245). Selon l'analogie de la situation évoquée supra (cf. 1.3.1 Extension et intensité), comme le temps ne coule pas en dehors de la vérité divine, l'intensité de l'éternité de cette dernière devient transparente dans la fugacité de la non-éternité de la vérité intramondaine. Et « c'est précisément *parce que* derrière l'instant fugace se tient l'éternité immuable que la caducité est si émouvante, si précieuse et si exigeante » (ThI, 254, c'est l'auteur qui souligne).

Ensuite selon la catalogie analogique de la figure du Verbum Caro où l'« admirable échange » entre les deux natures humaine et divine se joue dans l'unité de la personne humano-divine de Jésus. Sa vérité divine est enveloppée dans la vérité de sa chair tout en l'enveloppant, en même temps que sa vérité de chair se trouve enveloppée par sa vérité divine tout en l'enveloppant. Cet enveloppement enveloppé n'aboutit pas à la fusion des deux vérités dans sa personne. Dans l'unité de sa personne, chaque vérité acquiert sa

personnalité propre en se distinguant de l'autre, sans qu'il y ait deux zones séparées extérieurement, chaque zone étant réservée à une vérité, ainsi s'instaure un réel échange entre les deux vérités conçu sur le mode de la participation dans l'unité de la révélation.

Comme cette chair du Verbum Caro manifeste Dieu entrant dans l'histoire, son agir *devant* l'humain et *pour* l'humain se réalise *avec* l'humain sur la scène du monde, sans que l'action humaine conditionne l'agir divin, mais elle y tient. Ainsi le rapport des deux vérités s'accomplit sur le théâtre du monde, de sorte que « l'analogie entre l'action divine et le jeu du monde n'est pas une simple métaphore, elle est fondée dans l'être : entre les deux drames règne non une simple continuité, mais un enchaînement intime » (TdI, 16). Dans cet enchaînement, l'esthétique, perception de l'être comme amour se communiquant, se complète dans la dramatique, mouvement de l'être se donnant, pour aboutir à la théologique, extériorisation de l'être se disant dans l'action. Les trois transcendants constituent le mouvement même du rapport entre la vérité intramondaine et la vérité divine.

Si Dieu parle dans la créature à travers le mystère de l'être dévoilé et voilé, l'humain, dans la connaissance des figures de ce monde devient un acteur participant à la représentation dont Dieu est l'auteur. Si Dieu participe à l'histoire du monde en assumant toutes les dimensions de ce dernier dans la figure du Verbum Caro, il devient l'acteur de son drame tout en étant l'auteur de la représentation dans son acte rédempteur. Et l'humain, en participant à l'histoire du monde dans laquelle se déroule le drame de Dieu, « n'est plus spectateur, mais co-acteur dans le drame divin, ou spectateur pour autant qu'il est acteur, qu'il ne se regarde pas seulement sur la scène mais y agit réellement » (TdI, 15-16). Dans ce contexte, évoquer la relation auteur-acteur ou acteur-co-acteur nous conduit à penser aux rôles assignés et aux personnages imaginés par l'auteur. Cela fait surgir une foule de questions. Le rôle que l'acteur joue suspend-il sa liberté, du fait qu'il est obligé, en un certain sens, dans la représentation sur la scène, de ne jouer que ce rôle ? Le personnage dans lequel il est enveloppé lui fait-il éprouver une aliénation avec lui-même, car il se peut que son existence réelle soit aux antipodes de celle du personnage ? Les paroles qu'il

prononce et les gestes qu'il pose, en masquant sa parole et ses gestes propres du fait qu'ils lui sont dictés par l'auteur, ne le montrent-ils pas comme un schizophrène tiraillé entre deux réalités ?

Cependant si l'analogie du théâtre montre une ressemblance avec la participation des deux vérités dans leur rapport, il n'en demeure pas moins que cette analogie recèle une grande dissimilitude. Et c'est dans la tension intérieure de cette analogie que devient possible la fécondité du sens de ce rapport. C'est pourquoi au lieu de parler de rôle comme venant de l'extérieur, n'est-il pas préférable d'utiliser le terme « mission » comme impératif travaillant et affectant de l'intérieur l'acteur du drame dans son consentement libre d'aller au bout de cette mission ? Et au lieu d'évoquer le personnage duquel l'acteur peut se détacher et qu'il peut oublier au moment où le rideau se ferme annonçant la fin de la représentation, n'est-il pas plus pertinent de parler de toute l'existence historique comme témoignage d'une expression singulière de la personne dans son action dramatique où il se donne complètement et éternellement avant, dans et après la mort dans ces trois moments ?

5.4.1 Auteur et acteur

Toute vérité intramondaine possède une mesure qui est la sienne et une lumière de l'être que dévoile une figure. Cette mesure et cette figure ne sont pas son œuvre comme si elle s'autocréait. Elle les reçoit de la vérité divine qui garde une primauté ontologique dans le sens qu'elle se montre comme le centre d'unité de toutes les vérités intramondaines pour leur éviter de sombrer dans l'arbitraire insaisissable et la manifestation inchoative. L'auteur-vérité divine définit la mission de l'acteur-vérité intramondaine, laquelle consiste à refléter dans chaque apparaître ce que cet auteur « sélectionne en vue d'une image valable du monde » (Tdl, 223). C'est dans cette liberté infinie de sélection de l'auteur-vérité divine que réside le mystère de l'apparition de l'acteur-vérité intramondaine à chaque fois nouvelle et surprenante. Cette liberté infinie n'est pas une entrave posée pour stopper l'imagination de l'acteur-vérité intramondaine dans la réalisation de sa mission, mais c'est l'espace requis à l'intérieur duquel se développe cette imagination. Cette imagination dans

chaque apparition est moins une nouvelle construction de l'idée de l'auteur en dehors de l'unité de l'œuvre qu'une participation obéissante à actualiser la sur-prise d'une unité toujours en mouvement parce qu'elle est jaillissement éternel de l'amour. L'auteur-vérité divine se tient au-dessus et au-dedans de l'acteur-vérité intramondaine. Étant au-dedans, cette vérité divine donne à la vérité intramondaine la possibilité de se mouvoir de l'intérieur librement sans la transformer en une marionnette suspendue aux fils qui la font bouger ou à un ventriloque qui emprunte la bouche d'un autre pour feindre la parole. L'action et la parole de l'acteur-vérité intramondaine sont l'expression de son mystère comme mystère participatif à l'auteur-vérité divine. Ce don de participation est un espace où, à travers l'action et la parole libres de la vérité intramondaine, celle-là peut apparaître d'elle-même comme distincte de la vérité divine mais jamais en dehors d'elle, car même si cette vérité intramondaine se cache dans le fond de son mystère, elle demeure à découvert et dévoilée devant Dieu.

Ainsi l'on assiste à une double kénose entre l'acteur et l'auteur. En effet, l'auteur, en laissant à l'acteur toute latitude de le représenter sur la scène du monde, se retire caché derrière la scène, tout en restant présent, sans contrainte ni violence, dans la scène comme le centre de son unité. Dans cette absence présente où se crée le vide dans lequel circule la communication entre l'acteur et l'audience, l'auteur assume les conséquences de l'action de l'acteur, tout en réservant à la folie de son amour de choisir le comment de les justifier. L'acteur, de sa part, en rendant l'auteur présent sur la scène dans la représentation, accepte qu'on lui retire la compréhension totale des desseins de l'auteur et la disposition entière de la manifestation, pour que sa connaissance de sa mission « garde toujours aussi la forme *intrinsèque* de l'accueil dans la foi » (ThI, 275, c'est l'auteur qui souligne). Chaque mot prononcé et chaque geste accompli le renvoient au-delà de lui-même, vers l'unité de l'œuvre, ce qui fait de sa connaissance une reconnaissance de sa condition de créature et de l'absolu de l'auteur. Ainsi la connaissance de l'acteur, selon l'analogie de l'être concret, ne se développe pas comme « une sorte d'épistémologie anthropocentrique », mais elle devient intelligible « sur le plan théocentrique » (ThI, 274). L'acteur, quoique ses gestes et

ses paroles soient imaginés par l'auteur, il les assume comme étant les siens propres du fait qu'ils sont écrits avec la plume de l'amour pour l'aider à se réaliser dans sa mission. Car « Dieu n'écrit pas comme pour passer le temps » (TdI, 229) une œuvre où il distribue à chacun le « rôle » qui lui revient, mais il écrit, grâce à sa manière d'être un amour et un don infinis, une œuvre où tous les acteurs se retrouvent dans la « mission » qu'ils choisissent librement et où Dieu continue à agir « à la fois pleinement en eux et pleinement au-dessus d'eux » (TdI, 230) pour donner corps à leur histoire et à leur propre autonomie. Cette double kénose nous interdit de penser le rapport entre l'auteur et l'acteur comme une relation de maître à serviteur : l'auteur est plus qu'un fournisseur de « rôles » auxquels l'acteur obéit à l'aveuglette et l'acteur n'actualise pas sa mission mécaniquement avec une simple pression de bouton.

L'entrée de l'acteur dans la scène écrite par l'auteur l'élève dans une zone supérieure de l'être pour qu'il puisse déployer toute la richesse de l'expression de son essence et de son existence par et dans l'essence et l'existence de l'être de l'auteur. C'est pourquoi, il est interdit à l'acteur de se regarder lui-même dans la représentation comme étant l'image originaire de ce qu'il représente. Au contraire, sa mission l'incite à tourner librement son regard vers l'auteur pour qu'il voie son image assumée dans l'œuvre de l'auteur et, par conséquent, à faire confiance à son idée créatrice. Que ce soit du côté de l'auteur ou du côté de l'acteur, la liberté infinie et créatrice dans l'absence des limites de l'infini de l'amour honore l'auteur comme auteur et la liberté finie et créatrice dans les limites de la finitude de l'obéissance honore l'acteur comme acteur. A la création de l'amour de la vérité divine répond la création d'obéissance de la vérité intramondaine au sein de l'espace que crée le Dieu libre dans le but de laisser agir les libertés créées. Ainsi « Dieu partage sa vérité avec sa créature en lui laissant voir comme un mystère la profondeur de son essence; de son côté, la créature partage avec Dieu sa vérité en acquiescant à ce mystère et en le lui renvoyant à sa gloire » (ThI, 283).

L'auteur de l'analogie de l'être concret, se révèle aussi, d'une manière insurpassable, surprenante et irréversible, dans la catalogie analogique de la figure du Verbum Caro. Il devient, dans cette révélation, l'acteur de son drame singulier et universel et l'humain, dans sa participation, devient son co-acteur.

5.4.2 Acteur et co-auteur

A l'encontre de l'analogie de l'être concret qui démontre une nécessité de nature, la catalogie analogique de la figure du Verbum Caro se révèle dans la gratuité du don, comme nécessité de la liberté de l'amour divin, du fait que « la vérité de Dieu est identité de nécessité et de liberté : Dieu est libre parce qu'il est nécessaire, et nécessaire parce qu'il est libre [...] C'est pourquoi toute expression ad extra [...] est toujours une expression de l'unité divine faite de libre souveraineté et de nécessité » (ThI, 251). La participation de la vérité intramondaine à la vérité divine s'exhibe dans l'intégration de la liberté finie dans la liberté infinie de la volonté divine. La figure du Verbum Caro n'absorbe pas la liberté finie vu son caractère situationnel mais elle introduit dans la situation de la vérité intramondaine la révélation de l'instant éternel comme espace de décision pour ou contre cette figure.

Le drame de la figure du Verbum Caro se joue sur la scène du monde devant Dieu et devant l'humain. De même que Dieu, en envoyant le Fils dans la chair comme acteur du drame, devient le spectateur devant qui se joue le drame, mais un spectateur impliqué dans le jeu comme co-acteur, de même l'humain, pour qui l'action se déroule, accompagne le drame, en entrant dans le jeu, comme spectateur et co-acteur. Toutefois, Dieu comme spectateur et co-acteur s'offre kénotiquement dans un don d'amour absolu pour s'autorévéler à l'humain. Ce dernier comme spectateur et co-acteur ou bien il accueille ce don dans une attitude de foi kénotique, laquelle est « une ouverture également sans répit à se laisser conduire par le jeu, voire 'là où tu ne voudras pas', jusqu'au douloureux, au pénible, peut-être à l'insupportable » (TdI, 257) ou bien il refuse ce don et, par conséquent, devient l'auteur de la manière d'exprimer ce rejet dans la mise à mort sur la croix de la figure du Verbum Caro.

Dans la figure du Verbum Caro, le Dieu libre rencontre l'humain libre dans un dialogue qui ouvre un horizon d'espérance au cœur de l'action. La participation est une participation à ce dialogue. Certes, la vérité divine ne se déduit pas de ce rapport dialogique comme étant le résultat de l'accord entre les deux partenaires, mais elle ouvre, en se proposant comme don d'amour, sur la sur-prise du mystère la vérité intramondaine pour que cette dernière puisse faire son choix au sein de l'horizon de l'insertion de Dieu dans le jeu des événements et de l'insertion de l'humain dans le jeu événementiel de Dieu. Arrêtons-nous un peu sur cette notion d'horizon que Balthasar désigne comme le troisième moment dans la triade de la réalisation du drame (cf. TdI, 261-269). L'horizon se définit par l'amplitude de notre champ de vision qui s'étale devant nous en nous entourant. Il commence à partir d'un certain point de l'espace, lequel est notre position, de sorte que cet horizon se modifie en fonction de notre déplacement. C'est en lui que s'assure le passage d'un regard de soi vers le regard de l'autre qui, à son tour, a un horizon propre. La rencontre s'opère dans l'événement du déplacement de notre horizon vers un autre horizon en vue de l'élargir. En conséquence de ce déplacement, toute notre position change et toute notre vision se renouvelle. Or une nouvelle vision des choses ne ressemble-t-elle pas à l'événement d'une nouvelle naissance ? C'est pourquoi Balthasar distingue entre l'horizon du destin toujours bouché dans les tragédies grecques, lequel « est vécu comme une perpétuelle menace à la vie sous les masques innombrables de la mort » (TdI, 264) et l'horizon de la Providence qui, en s'ouvrant au monde pour s'insérer en lui comme un acte d'amour absolu,

« vient au devant du jeu de l'homme dans une dramatique qui surgit de l'absolu lui-même, et confère à ce jeu, en y collaborant du dedans, une direction suprême. On devra nécessairement reconnaître le caractère unique de la conception chrétienne de l'horizon, parce qu'en elle, et en elle seule, la signification – cachée, pour la foi, derrière le scandale de la croix du Christ – fait irruption du plus profond de l'horizon, et travaille du dedans le jeu cosmique, en un sens décisif » (TdI, 266).

L'interpellation du co-acteur par l'acteur en l'introduisant dans le jeu de drame peut être comprise « à l'intérieur d'un horizon de sens qui ne surplombe pas indifféremment la liberté de l'homme [le co-acteur], mais vers lequel le sens de son existence cherche d'une certaine manière à se projeter » (ThIII, 352). Ainsi le rapport de la vérité intramondaine avec la vérité divine trouve son lieu d'action dans cet unique horizon de l'amour divin ouvert par la figure du Verbum Caro où sont supportées les contradictions de sa contingence et de sa finitude. Que beaucoup d'humains cherchent une issue à l'horizontalisme de la vérité intramondaine, soit dans la science ou le progrès, soit dans la raison ou le spiritualisme, soit dans n'importe quel concept élevé au rang de « la » solution, l'issue que propose la figure du Verbum Caro est l'horizon toujours ouvert de l'amour qui s'offre dans un don de soi et qui s'étend aussi bien horizontalement que verticalement. La nouveauté de cette issue devrait-elle nous surprendre, si « toute solution proposée [devait], devant la question publiquement posée à neuf, s'éprouver également à neuf » (Tdl, 269) ? Dans ce don d'amour, la participation se montre transcendante dans son immanence comme une entrée dans le jeu des événements de l'histoire des humains et immanente dans sa transcendance comme une entrée dans le jeu de l'événement trinitaire.

Cependant, qui dit horizon dit chemin. Si l'auteur-Dieu jouit d'une primauté ontologique sur l'acteur-humain selon l'analogie de l'être concret, l'acteur-Verbum Caro dispose d'une primauté odologique sur le co-acteur-l'humain selon la catalogie analogique de la figure du Verbum Caro. Celui qui dit « Je suis la vérité » (Jn 4,16), s'annonce aussi comme étant le « chemin ». Il est la vérité en tant qu'envoyé par le Père pour le salut du monde. Il est le chemin qui, par l'événement de son existence comme mission, non seulement nous montre la direction à prendre pour arriver au Père, mais, en faisant route avec nous, il nous accompagne dans le retour à son Père. L'humain n'est plus ce solitaire qui cherche la voie d'accès dans le labyrinthe de ce monde, mais il est cet aimé porté par Dieu, qui emprunte le chemin déjà tracé dans l'amour vers le banquet des noces de l'amour. C'est dans ce sens que le Verbum Caro appelle les humains à le suivre dans la marche vers le Père. Mais cette suite sur les traces du Verbum Caro en l'imitant dans son chemin de

retour au Père est-elle possible eu égard à l'unicité de sa figure de Fils telle qu'elle est élaborée par Balthasar ? La participation de la vérité intramondaine à la révélation de la vérité divine dans l'événement du Verbum Caro ne dépasse-t-elle pas les limites de la nature de l'humain vu l'union hypostatique de la nature humaine et de la nature divine dans la personne du Verbum Caro ? Ou pour poser autrement la question : si la proportion d'accord parfait qui règne entre la mission divine de Jésus et son exécution humaine est divino-humaine (cf. GCI, 396), cela ne voue-t-il pas toujours à l'échec toute tentative de l'humain d'accomplir sa mission chrétienne comme suite et imitation de Jésus, faute de cet accord *parfait* et de cette proportion *divino-humaine* ?

Il est vrai que l'insistance sur l'unicité de la figure du Verbum Caro chez Balthasar pourrait exclure toute possibilité d'imitation et de suite de celui qui est le chemin. Cette figure, selon cette interprétation exclusiviste, exhibe son unicité comme étant « l'introduction d'une nouvelle figure au sein du monde créé » (GCI, 381), laquelle rend caduque toute autre figure antérieure ou postérieure et, par conséquent, lui enlève sa manière d'être une figure. Cependant cette lecture incomplète prend-elle en considération la « valeur de l'intégration comme méthode » (Epi, 9-12) dans la pensée de Balthasar ? En effet, la figure du Verbum Caro est unique, non pas dans le sens qu'elle est la seule figure, mais, étant « un nouveau mode de la présence de Dieu dans la figure du monde, une nouvelle intimité de l'union avec lui » (GCI, 381), elle intègre toutes les autres figures dans la richesse de son unicité pour leur conférer leur sens ultime et ainsi les parachever. Chaque figure demeure unique dans sa situation particulière pour révéler dans sa totalité un fragment de l'unicité de la figure du Verbum Caro en s'intégrant dans son intimité qui est l'intimité de la vie intratrinitaire. Ainsi imiter et suivre Jésus ne saurait être la répétition de sa manière d'être Verbum Caro. L'on ne saurait accomplir une transposition dans le temps d'un événement irrépétable qui a eu lieu une fois pour toutes dans une situation particulière, quoiqu'il possède une portée cosmique et universelle. L'on ne saurait redire les mêmes paroles du Verbum Caro comme un perroquet ni refaire ses gestes propres à l'exemple d'un robot dans n'importe quelle situation en prétendant être fidèle à sa personne. Est-ce

l'imitation ou la falsification ? Imiter et suivre sont un acte herméneutique de l'humain qui consiste à comprendre ces paroles et ces gestes à l'intérieur de l'horizon ouvert par le drame et, par conséquent, à trouver dans la richesse du mystère de l'amour une voie qui s'accorde avec les possibilités singulières et personnelles de cet humain qui comprend; dans l'Unique absolu tellement riche, chaque humain est invité à choisir librement sa façon d'être unique dans l'accomplissement de sa mission et le déploiement de sa personnalité en union avec l'acteur et en communion avec les autres co-acteurs. C'est au sein de ce choix où se déroule la « dramatique de l'imitation du Christ » (TdII.I, 138) que l'humain participe comme co-acteur au jeu du drame. Et celui qui est le chemin est toujours présent pour l'accompagner dans cette aventure. Le rapport de participation de la vérité intramondaine à la vérité divine prend ainsi toute sa signification comme déploiement, à travers toute existence terrestre, du mouvement de l'intégration des figures du monde dans la figure du Verbum Caro.

Pourtant, « entre l'auteur et l'acteur, une lacune existe que seule peut combler une troisième instance » (TdI, 247) qui est le metteur en scène. Cela constitue le cœur de la mission de l'Esprit-Saint dans la dramatique divine comme étant l'Esprit de vérité.

5.4.3 Metteur en scène

De prime abord, l'on a le droit de se demander pourquoi le titre du dernier sous-chapitre ne renferme pas deux pôles en tension et comment ce titre peut montrer la fidélité à la méthodologie adoptée. C'est à dessein. Tout le long de notre écriture, nous avons essayé d'approcher le mystère ineffable de la vérité intramondaine et celui de la vérité divine par un mouvement circulaire dans le but de décrire le jaillissement perpétuel toujours nouveau parce que toujours plus grand de la sur-prise de l'amour comme demeure de ce mystère. A ce moment de la réflexion, où nous allons parler de l'Esprit-Saint, le don en personne de l'amour du Père et du Fils, nous avons décidé, non pas de nous mettre hors tension ni de faire semblant comme si la tension s'était résorbée dans la force de cet Esprit, mais de

contempler uniquement le mouvement de l'Esprit-Saint et de nous laisser consumer par le feu de son effusion. Une manière d'habiter la tension au lieu de la regarder agir.

Dans le drame théâtral, le metteur en scène se charge de toute l'aventure de l'actualisation du texte de l'auteur. Son travail de la mise en œuvre de l'idée de l'auteur exige de lui des compétences et des capacités appropriées. D'un côté, il doit avoir une vision de l'unité de l'œuvre et de sa totalité pour pouvoir déployer l'apport créateur de l'auteur dans chaque acte de la représentation et de l'autre côté, il doit être à l'écoute des facultés créatrices de l'acteur principal et des co-acteurs pour les aider à rendre vivante et à représenter adéquatement dans leurs chairs cette totalité et cette unité. Dans l'obéissance au texte, le metteur en scène pénètre et prolonge la pensée de l'auteur au-delà des mots. Dans la réception active de l'art des acteurs, il essaie de mettre leur pouvoir d'imagination et de figuration au service de la représentation. Sa mission « n'est que de médiation et d'évocation » (TdI, 249) pour créer un ensemble harmonieux et symphonique à travers le jeu de chaque acteur. Ainsi tout en disparaissant derrière la scène, il « peut être présent à tous en tant que médium et qu'atmosphère » (TdI, 250) pour faire de la représentation un événement.

Et « si le maître du jeu (dramaturge ou metteur en scène) doit se préoccuper de l'actualité » (TdI, 251), comment cela est-il possible en jouant par exemple les pièces de Racine ou de Shakespeare dans notre présent ? Est-ce de l'anachronisme ? Le metteur en scène ne ressemble-t-il pas, dans ce cas, à un archéologue qui fouille dans les vestiges de pierres et les traces des morts pour satisfaire la curiosité historique des vivants de son temps ? Ou bien, le fait-il pour s'exhiber dans sa virtuosité et se mettre ainsi devant la scène en trahissant sa mission d'actualité ? Le changement du cadre social de l'œuvre et le désintéressement du public à qui l'œuvre, au moment de l'écriture, ne s'adressait pas aboutiraient-ils à ranger toutes les œuvres du patrimoine culturel de l'humanité dans un entrepôt des choses dont la date d'expiration fut atteinte ? N'y a-t-il pas dans la plupart des œuvres un sens de l'absolu qui transcende leur ancrage dans un moment particulier de

l'histoire, lequel pourrait rejoindre d'autres situations particulières ? N'y a-t-il pas dans les profondeurs psychiques de certains personnages d'antan des ressemblances avec le psychisme de n'importe quel humain pour que ces œuvres intéressent toujours d'autres humains dans un cadre social différent ? Certes. C'est pourquoi Balthasar se pose la question déterminante : « comment une pièce du passé doit-elle être jouée dans le présent » (Tdl, 250) ? C'est au metteur en scène d'assumer la tâche la plus difficile d'actualisation : au lieu d'un transplant de force d'actualité de l'extérieur, lequel pourrait défigurer l'œuvre, mieux vaut une intégration d'une tendance actuelle à l'intérieur de l'horizon de signification de l'œuvre pour que cette dernière garde sa figure. N'est-ce pas par un acte d'interprétation que le metteur en scène réussit à présenter le drame toujours actuel, malgré la distance historique et l'écart social, et que ce drame dit sa vérité dans cet acte même ?

Dans le drame de la figure du Verbum Caro, comme tout drame qui se déroule sur la scène du monde, l'Esprit-Saint assume la mission du metteur en scène jusqu'au dénouement final, jusqu'à l'eschatologie.

L'Esprit-Saint est le pur cadeau de l'amour du Père et du Fils, il est le fruit de la fécondité de cet amour. Un cadeau, un fruit en personne différent et distinct du Père et du Fils dans son unité avec eux. L'acte pur d'être de Dieu se révèle dans un mouvement d'amour trinitaire où l'unité n'abolit pas la différence mais elle surgit de toute éternité en elle. L'Esprit-Saint est la surprise éternelle de l'amour du Père et du Fils, une surprise qui montre le « toujours nouveau » éternel de l'amour, car le don de soi du Père au Fils auquel le Fils répond par son don de soi au Père n'aboutit pas à leur anéantissement réciproque dans une relation du miroitement de même. La pure positivité du don fait jaillir la nouveauté éternelle dans l'Esprit-Saint. Ce metteur en scène du drame de la figure du Verbum Caro possède la vision de la totalité de l'œuvre du Père-auteur dans son unité avec lui. Il connaît parfaitement la puissance créatrice de l'amour du Fils-acteur pour l'accompagner dans le déroulement du drame. C'est pourquoi, étant dans le Père et dans le Fils comme fruit de leur amour, ce metteur en scène peut exprimer de la manière la plus

adéquate l'idée profonde de l'auteur et « est capable de donner le sens et le ton authentiques » (ThIII, 25) à la chair de la figure du Verbum Caro dans l'accord le plus parfait avec elle. Dans l'accomplissement de son action, il ne s'exclut pas du jeu mais il se sent concerné par le jeu car le drame de l'acteur l'affecte dans son intimité; cet acteur étant imprégné de sa présence durant tous les moments du déroulement du drame. Autant le Fils-acteur se donne dans son jeu, autant l'Esprit-Saint-metteur en scène se donne dans sa mission. Cependant ce don de soi dans le drame ne le projette pas au-devant de la scène, il aspire « à vouloir rester 'anonyme' » (ThIII, 21) dans la scène pour demeurer donateur de présence du Père-auteur et du Fils-acteur dans une attitude d'« indifférence à soi » (ThIII, 21). Une fois le rideau descendu sur la scène, il annonce aussi bien la fin de la représentation par la mort du Fils-acteur et son retour chez le Père-auteur que l'impossibilité d'une nouvelle représentation pour une double raison : la non-interchangeabilité de l'acteur et l'unicité de l'événement. Toutefois si la représentation est uniquement une « première » (Tdl, 250) située dans un point du *chronos*, elle peut atteindre toutes les générations de tous les temps comme *kairos*. Le témoignage et l'annonce du public qui a vu la première rendent ce drame présent dans l'histoire par un acte de « faire mémoire ». Désormais quiconque raconte ce drame et lui rend témoignage le rend *actuel* non pas comme un simple souvenir d'un fait historique du passé venant à la mémoire, mais comme une action *vraie* d'amour qui peut affecter et transformer toute l'histoire. L'universalisation de la mission accomplie par le Verbum Caro dans les limites temporelles de sa vie humaine qui a abouti à l'échec dû au refus, cette universalisation est prise en charge par l'Esprit-Saint. Alors se pose le rôle du metteur en scène dans cette actualisation de ce drame de salut universel. Comment ce metteur en scène du drame de la figure du Verbum Caro, étant l'Esprit de vérité, continue-t-il sa mission pour que les humains sur le théâtre du monde puissent puiser dans ce drame unique le rapport de leurs vérités avec la vérité divine ?

Dans le temps, après la représentation de la première du drame, qui s'étale jusqu'à l'eschatologie, l'Esprit-Saint assume la mission de l'auteur de l'actualisation avec les

humains qui deviennent les acteurs de leurs drames personnels. Balthasar l'affirme en citant J.-Y. Lacoste : « C'est pourquoi il n'y a pas de discours théologique sur l'Esprit, parce que l'Esprit est avant tout le sujet divin de la théologie dans le temps de l'Église » (ThIII, 21).

Notons qu'en parlant de l'Esprit, cela ne biffe pas la vérité de la chair ni met en cause cette chair comme lieu où le Logos divin traduit le langage de Dieu en langage humain, mais « au contraire, en tant que chair éclairée par l'Esprit et imprégnée d'Esprit dans le Christ lui-même, elle fait partie de manière irrécusable de la 'Vérité' » (ThIII, 23). Ainsi toute chair humaine traversée par l'Esprit donné par le Christ vivant ne comprend pas la vérité divine théoriquement, mais la connaît sous le mode existentiel d'un vivre-avec dans l'Esprit; n'est-ce pas le vrai sens de la connaissance comme co-naissance ? L'expérience de la foi, pour un chrétien, ne s'exprime plus dans une relation interpersonnelle et binaire entre un « Je », le sujet croyant et un « Tu », le Christ, mais elle se vit dans une ternarité, un Je-Tu-Esprit. Cette présence de l'Esprit brise le miroitement, la projection et le subjectivisme, tentations qui guettent tout rapport dialogique fonctionnant sur le mode de la binarité, car l'Esprit est « la chose la moins objective, le mystère qui respire à jamais derrière toute objectivation, à la lumière duquel toute chose susceptible d'être élucidée devient cependant claire et transparente » (ThIII, 20). Cet Esprit, qui connaît la voix du Père dans la parole de la chair du Verbum Caro comme accord parfait entre les deux, accorde, dans sa présence dans la chair du croyant, la parole de ce dernier à devenir une réponse adéquate à l'interpellation du Fils. Tout dialogue de foi ne s'authentifie que dans l'Esprit, car c'est lui qui donne au « Je » croyant « la faculté de voir la révélation de Dieu comme une figure homogène, organiquement différenciée » (ThIII, 195), et par son action de l'intérieur comme puissance d'amour et de don, il aide le « Je » à prendre figure comme réponse à la figure du « Tu » comme interpellation.

Cette action de l'Esprit, Balthasar la définit dans des termes johanniques comme une « introduction dans la vérité tout entière » (ThIII, 60). Cet Esprit est en mesure d'accomplir cette action, parce qu'il est l'Esprit de vérité en tant que l'interprète du Verbum Caro, la

« Vérité ». Ce dernier est vérité en tant qu'il est l'exégète de la vérité du Père. Ainsi la manifestation de la vérité divine dans le monde est une œuvre trinitaire qui invite la vérité intramondaine à participer à son mystère d'amour. Par contre, l'on a le droit de poser la question suivante : n'y a-t-il pas dans cette œuvre trinitaire de la vérité un dédoublement de l'interprétation, du fait que le Verbum Caro interprète la vérité du Père et l'Esprit interprète la vérité du Fils, laquelle est une exégèse de la vérité du Père ? Ce dédoublement nous conduirait-il à conclure ou bien au caractère superflu de l'interprétation de l'Esprit ou bien à l'insuffisance de l'interprétation du Fils ?

Pour sortir de ce dilemme, nous devons garder une attitude de disponibilité et d'ouverture à la sur-prise du mystère. Si le Verbum Caro interprète la vérité divine dans les limites de la logique humaine comme logique de l'amour de la manière la plus adéquate, cela ne permet pas une mainmise conceptuelle et close sur la richesse de cette vérité toujours voilé dans son dévoilement. Cette interprétation s'ouvre sur le « toujours plus » du mystère. Ce « toujours plus » n'exige pas d'autres interprétations comme d'autres modes de compréhension de la vérité divine, des modes qui se rangent à côté de cette interprétation insuffisante pour la compléter et l'achever. Mais plutôt une interprétation *dans* l'interprétation définitive et originaire qu'est le Verbum Caro pour faire apparaître sa richesse qui échappe à tout contrôle. C'est pourquoi l'interprétation de l'Esprit-Saint n'est pas une énonciation de choses nouvelles sur l'interprétation du Fils mais c'est une introduction du croyant qui accueille le témoignage de l'Esprit dans son intériorité pour que ce croyant puisse accueillir le fruit de l'amour du Père et du Fils et, par conséquent, comprendre l'interprétation du Fils comme manifestation de l'amour divin. Car la vérité tout entière n'est pas « la synthèse d'un nombre quelconque de vérités isolées, mais l'unique vérité de l'Exégèse de Dieu par le Fils, dans la profusion inépuisable de son universalité concrète » (ThIII, 65) où l'Esprit nous introduit. Le dédoublement de l'interprétation se révèle ainsi à la base du mouvement de la manifestation de la vérité divine dans ce monde : autant elle est liée à l'événement historique et concret du Verbum Caro, autant elle tire sa légitimation d'universalisation de l'Esprit comme exégète pour

garder l'espace ouvert à la participation de la vérité intramondaine. Tous les humains qui n'ont pas « vu » la représentation du drame et qui « croient » en ce drame par le témoignage du public de la représentation, « voient et croient » par l'action de l'Esprit. Cette action leur donne accès à la compréhension de la vérité divine et à la possibilité de vivre dans cette vérité (cf. ThIII, 77) pour qu'ils deviennent, à leur tour dans leurs situations particulières, les témoins de l'amour divin dans une vie féconde en fruits dans l'Esprit qui est le fruit de la fécondité de l'amour.

Ce témoignage qui sourd de la ternarité « Je-Tu-Esprit » se réalise devant, avec et pour toute autre ternarité. Le croyant n'est pas une monade leibnizienne qui mène une vie de solitaire dans une relation personnelle avec son Dieu, au contraire, l'Esprit de Dieu comme l'Esprit du créateur et du sauveur du monde l'insère dans le tissu social et l'installe dans une relation de communion avec ses semblables, laquelle jaillit de son obéissance analogue à l'obéissance du Fils dans l'Esprit-Saint. Ici se montre ce que Balthasar appelle *analogia personalitatis*, la forme aigüe de l'application de l'analogie de l'être concret sur la créature spirituelle, c'est-à-dire toute créature qui mène une vie dans l'Esprit-Saint. Cette *analogia personalitatis* s'énonce comme suit :

« En tant que personnes, nous dépendons à tel point de ce que nous ne pouvons nommer autrement que la personnalité de Dieu, que plus nous sommes des personnes, plus aussi nous participons à sa liberté. Et, par conséquent, nous devenons d'autant plus autonomes, que nous lui sommes plus subordonnés, d'autant plus libres que nous participons davantage à sa loi, d'autant plus unifiés et solitaires que nous participons à son unité et à sa solitude sans pareilles » (Dha, 228-229).

Ainsi le sujet croyant n'est pas un membre *de* l'Église comme si cette dernière est une réalité en dehors de lui et à laquelle il appartient, mais avec les autres sujets croyants, ils forment l'Église comme les fragments d'une totalité dont l'unité est réalisée par l'Esprit-Saint, l'Esprit du rassemblement et de communion. De la même manière, ce sujet est un fragment du monde. D'où le sens de la ternarité de son témoignage dans l'Esprit : devant Dieu, devant les croyants de l'Église et devant le monde, il est une vérité qui se montre

dans son être concret comme amour; avec Dieu, avec les croyants de l'Église et avec le monde, il est une vérité qui se donne dans la liberté de l'amour; pour Dieu, pour les croyants de l'Église et pour le monde, il est une vérité qui se dit par la parole de l'amour.

Conclusion

Si la vérité intramondaine dans sa participation à la vérité divine garde son autonomie propre, d'aucuns auront le droit de se poser la question : à quelle conception de la vérité intramondaine Balthasar adhère-t-il ? Il est indéniable que Balthasar n'a pas créé une conception de cette vérité qui lui est propre. Donc où réside l'originalité de sa pensée ? En parlant de l'apparition de toute figure créée dans le monde sur laquelle l'humain est appelé à proférer une parole conforme à cette apparition, Balthasar n'adopte-t-il pas la conception correspondantiste ? En prononçant un discours bien articulé et logique sur la figure créée, Balthasar ne consent-il pas à la conception cohérentiste ? En présentant la vérité intramondaine et l'être comme valeur en rapport avec la vie, Balthasar ne s'adjoint-il pas à la conception utilitariste ? En mettant la vérité subjective dans l'entre-deux du « Je » et du « Tu » et en érigeant le dialogue en lieu de manifestation de cette vérité, Balthasar n'accepte-t-il pas la conception dialogique ? En posant l'engagement libre comme lieu de vérification de la vérité intramondaine, Balthasar est-il loin de la conception pragmatiste ? En utilisant, dans son écriture, la proposition et toute forme rhétorique du langage, Balthasar peut-il dépasser la conception analytique ? Éviter de répondre à ces questions par l'affirmative ne relève pas de la probité intellectuelle. Balthasar, en effet, a revisité ces conceptions de la vérité intramondaine que la tradition lui a léguées. Mais il l'a fait selon ses intuitions profondes. D'où son originalité.

Ses intuitions profondes consistent en un « retour au centre »⁷⁷ qu'est l'amour et en une réflexion sur ces conceptions à partir et au-dedans de ce centre pour que la question de la vérité intramondaine ne demeure plus sur la périphérie.

Distinguer les deux pôles pour gagner l'union : tel aurait pu être le point d'arrivée de la démarche adoptée qui touchait ainsi à la fin de son mouvement, si nous nous étions contenté du mode de pensée polaire. Intégrer dans l'amour ces deux pôles pour révéler la communion : tel est le mouvement propre de la vérité intramondaine et de la vérité divine dans le mode de pensée polaire-ternaire. Ce mouvement est constamment le point de départ d'où surgissent la nouveauté et la sur-prise du mystère.

⁷⁷BALTHASAR, H. U. von, *Retour au centre*. Paris : DDB, 1998. 161p. (1969)

Si la vérité intramondaine participe à la vérité divine, cela n'autorise pas le théologien, dans son acte d'interprétation de la vérité divine à ressembler à un inspecteur des travaux finis. Sa parole ne vient pas conclure tout l'effort humain sur la vérité intramondaine comme jugement sur la qualité de ce qui a été accompli.

Balthasar, dans l'effort de son écriture dialoguant avec la tradition, n'a pas voulu prononcer une parole qui accrédite ou discrédite toute parole antérieure ou postérieure. Il n'a pas essayé non plus, en revisitant les lieux d'où jaillissent des différentes conceptions de la vérité intramondaine, que ce soit l'être ou le sujet, la figure ou la liberté, le langage ou l'engagement, d'apporter quelques solutions à des questions disputées. Mais il a tenté de révolutionner le cœur de la problématique elle-même. *L'amour de la vérité divine ou de la vérité intramondaine n'est crédible qu'en se mesurant à l'aune de la vérité de l'amour divin pour les humains et n'est vérifiable que dans l'amour de tout humain envers son prochain, analogique à cet amour divin révélé par l'événement du Verbum Caro.* Désormais, la mission du théologien portant toujours son uniforme de travail pour rendre témoignage, par l'engagement de sa parole libre, à la vérité divine révélée, ne consiste pas à juger de la fausseté ou de la véracité de toute vérité partielle intramondaine. Mais il est appelé à être le témoin de la participation de la vérité intramondaine à la vérité divine, un témoin qui rappelle que toute vérité partielle intramondaine, laquelle ne sourd pas de l'amour et ne retourne pas à lui, n'est pas digne de sa mission. Dans l'amour engagé, la vérité intramondaine est pensée parce que vécue, construite parce que donnée, connaissable parce qu'ineffable, dite parce que silencieuse, découverte parce que mystérieuse, figurative parce qu'ontologique. La vérité divine est connue comme amour parce que reconnue dans l'amour, est accueillie comme don parce que livrée dans le don, est répandue comme source jaillissante de vie parce que surgissante de la mort dans l'amour.

Ainsi le rapport de la vérité intramondaine à la vérité divine n'est plus un rapport de représentation du possible mais un rapport d'être libre dans une existence totale ouverte sur l'impossible. Le rapport de la vérité divine à la vérité intramondaine n'est plus un rapport de logique humaine soumis aux catégories de l'esprit humain mais un rapport de logique

divine qui se surpasse dans l'Esprit de l'amour divin. Dans ce double rapport, ni la vérité intramondaine ne se sent violée dans son autonomie finie, ni la vérité divine dans son intimité absolue. Mais de ce double rapport surgit un double trou et un double vide.

La vérité divine s'est vidée de sa divinité pour s'unir à la vérité intramondaine et pour se laisser trouser humainement par elle afin de la trouser divinement en vue de la vider de toute prétention à la divinité en dehors de cette union. La vérité intramondaine trouée par l'immanence dans la chair de la transcendance se laisse habiter dans son immanence par la transcendance de la chair de la vérité divine. La temporalité de la vérité intramondaine est d'ores et déjà imbibée par l'éternité de la vérité divine. De ce fait, le chemin de la vérité intramondaine n'est pas tracé d'avance en suivant le cours de la vie ici-bas, mais il est ouvert sur l'horizon infini de la vérité divine qui est le Chemin vers l'amour de la Vie intratrinitaire. Le mouvement de la vérité intramondaine n'est plus le mouvement du dilettante qui se refuse de s'arrêter sur un choix en se déroband sans cesse à tout engagement, mais le mouvement du responsable qui s'oriente, dans un style de vie manifestant un sens, vers la liberté de l'amour spontanée et inventive. C'est à ce moment que la vérité intramondaine devient *Gestalt* participant à la *Gestalt* de la vérité divine.

C'est *seulement si* la Gestalt se déploie dans l'histoire et se donne à voir comme don de l'amour que le rapport des deux vérités se déploie dans le temps comme don de l'éternité à accueillir dans la dette de l'actions de grâce.

C'est *seulement si* la Gestalt est vue pour elle-même dans son évidence objective d'apparition, non saisie pour être maîtrisée par la connaissance, que le rapport des deux vérités ne cesse d'étonner et de ravir en invitant à la sur-prise de toute nouveauté dans la rencontre et dans la reconnaissance.

C'est *seulement si* la Gestalt est accueillie positivement dans son altérité interpellante que le rapport des deux vérités croît dans le dialogue entre un « Je » et un « Tu » libres en vue de réaliser la communion d'un « Nous » où la fécondité de l'échange naît des noces de la parole et du silence.

C'est *seulement si* la Gestalt s'engage dans l'aventure de la liberté que le rapport des deux vérités emprunte le chemin de la corporéité comme offrande totale dans une présence qui tient promesse.

C'est *seulement si* la Gestalt, en dévoilant le mystère de l'être comme amour, se voile dans le mystère de l'apparition que le rapport des deux vérités reçoit une luminosité épiphanique, laquelle fait éclater l'enfermement dans les apparences pour dire la surabondance et l'excès de l'amour comme donation de l'invisible dans le visible.

C'est *seulement si* la Gestalt comme image manifeste l'Archétype que le rapport des deux vérités devient continuellement une fête, une célébration où le sensible accompagne le spirituel dans une ouverture mutuelle sur le « toujours plus » grand.

De l'amour comme centre et de la participation de la vérité intramondaine à la vérité divine, la question de Ponce Pilate : qu'est-ce-que la vérité ? trouve sa réponse lorsque le « vivre dans la vérité » comme habitation dans le mystère de l'amour, le « faire la vérité » comme rayonnement de la joie de l'amour et le « dire la vérité » comme révélation de la parole de l'amour deviennent le triptyque où s'expose toute conception de la vérité.

Il nous faut encore parler dans cette conclusion du perspectivisme de la vérité intramondaine chez Balthasar et de l'apport de cette notion au relativisme et à l'absolutisme.

Pour Balthasar, toute vérité intramondaine et personnelle est la fille d'une perspective. Elle naît dans une situation précise, liée à la temporalité et ancrée dans l'histoire. C'est de ce dialogue intérieur que l'humain mène avec lui-même dans une situation où il dialogue avec toute figure créée, avec l'autre humain et avec Dieu en tant que croyant, que la vérité intramondaine acquiert son caractère social et perspectiviste. Ainsi elle est une vérité finie. Ce terme « finie », nous le confondons parfois avec le terme « relative ». Autant que nous sachions, personne ne défend un relativisme où toutes les vérités partielles valent. Combien de fois l'humain utilise ce terme « relative » comme épouvantail pour justifier une conception fondamentaliste et idéologique de la vérité intramondaine ! Une vérité relative, à ce titre, est absolue en elle-même et n'a pas besoin

d'être confrontée à d'autres vérités parce qu'elle vaut autant que les autres. Alors nous vivons dans un monde où des vérités absolues se côtoient sous l'appellation de vérités relatives sans se rencontrer et dialoguer. Tandis que, du point de vue perspectiviste, la vérité intramondaine est une vérité finie non relative. Finie parce qu'historique et situationnelle. Ce qui fait qu'elle est toujours devant d'autres vérités se mettant à leur épreuve et cheminant avec elles vers la plénitude de la vérité intramondaine une. La vérité finie se corrige, avance, se développe dans le dialogue continu. Elle n'est exempte de l'erreur à l'encontre de la vérité relative qui est toujours bonne et qui n'a rien à voir avec l'erreur.

Cependant cette vérité finie et perspectiviste est universelle. Ce terme également, nous l'identifions parfois à « absolutiste ». La vérité absolutiste est d'une fixité et d'un immobilisme qu'elle ne laisse aucune place à d'autres vérités parce qu'elle accapare l'espace et le temps de son trop-plein. Même la vérité divine que révèle la figure du Verbum Caro n'est pas absolutiste car elle laisse participer d'autres vérités à son mystère dans son immanence transcendante dans l'histoire. Elle introduit la vérité intramondaine dans l'éternité. Comme nous l'avons expliqué, cette éternité est une mobilité éternelle où la vérité de l'amour divin est éternellement surpassée par l'Esprit. Dieu, dans son amour, s'enrichissant éternellement, est, pour lui-même, le toujours plus grand. Ainsi la vérité finie est universelle parce que situationnelle et réciproquement. Elle est universellement située, car elle n'est jamais donnée une fois pour toutes parce qu'elle est mystère, et elle est situationnellement universelle, car elle est donnée pour tous parce qu'elle est mystère participativement partagé.

D'habitude nous avons tendance à conclure ou à récapituler en ouvrant un horizon de questions sur ce qui a été dit, mais, avant le point qui signe la fin d'une écriture et le commencement de la lecture, nous préférons habiter une parole silencieuse devant l'excès du mystère enveloppant, une parole qui est l'effet du « principe hydropique »⁷⁸ où la figure

⁷⁸FORTIN, A., *op. cit.*, pp.173-200.

du Verbum Caro circule, au-delà de toute emprise conceptuelle, pour créer son cadeau et son miracle de vie et d'amour.

Bibliographie

Œuvres consultées de Balthasar

Sources premières

- BALTHASAR, H. U. von, *La théologique. III. L'esprit de Vérité*. Namur : Culture et vérité, 1996. 454p. (1987)
- , *Épilogue*. Bruxelles, Paris : Culture et vérité, 1997. 99p. (1987)
- , *La théologique. II. Vérité de Dieu*. Namur : Culture et vérité, 1995. 415p. (1985)
- , *La théologique. I. Vérité du monde*. Namur : Culture et vérité, 1994. 292p. (1985)
- , *La dramatique divine. I. Prolégomènes*. Paris : Lethielleux, 1984. 575p. (1973)
- , *L'amour seul est digne de foi*. Paris : Aubier-Montaigne, 1966. 192p. (1963)
- , *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*. Paris : DDB, 1970. 343p. (1963)
- , *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation. I. Apparition*. Paris : Aubier, 1965. 587p. (1961)

Sources secondes

- , *À propos de mon œuvre. Traversée*. Bruxelles : Lessius, 2002. 122p. (2000)
- , « Une lettre inédite au P. de Guibert ». *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 9 (1995), pp.19-24.
- , *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris : Beauchesne, 1988. 152p.
- , « Je suis la Vérité ». *Communio*, 12 (1987), pp.4-7.
- , *Espérer pour tous*. Paris : DDB, 1988. 149p. (1986)
- , « Dieu est son propre exégète ». *Communio* 11 (1986), pp.5-12.
- , *La dramatique divine. IV. Le dénouement*. Namur : Culture et vérité, 1993.

- 481p. (1983)
- , *La dramatique divine*. III. *L'action*. Namur : Culture et vérité, 1990. 477p. (1980)
- , *La dramatique divine*. II. *Les personnes du drame*, 2. *Les personnes dans le Christ*. Paris : Lethielleux, 1988. 436p. (1978)
- , *La dramatique divine*. II. *Les personnes du drame*, 1. *L'homme en Dieu*. Paris : Lethielleux, 1984. 387p. (1976)
- , *La vérité est symphonique. Aspects du pluralisme chrétien*. Paris : S.O.S., 1984. 167p. (1972)
- , *L'engagement de Dieu*. Paris : Desclée, 1990. 143p. (1971)
- , *Retour au centre*. Paris : DDB, 1998. 161p. (1969)
- , *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*. III. *Théologie*, 2. *Nouvelle alliance*. Paris : DDB, 1990. 505p. (1969)
- , *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*. III. *Théologie*, 1. *Ancienne alliance*. Paris : DDB, 1974. 388p. (1966)
- , *Cordula ou l'épreuve décisive*. Paris : Beauchesne, 1968. 124p. (1966)
- , *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*. IV. *Le domaine de la métaphysique*, 1. *Les fondations*. Paris : Aubier, 1981. 264p. (1965)
- , *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*. IV. *Le domaine de la métaphysique*, 2. *Les constructions*. Paris : Aubier, 1982. 264p. (1965)
- , *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*. IV. *Le domaine de la métaphysique*, 3. *Les héritages*. Paris : Aubier, 1983. 410p. (1965)
- , *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*. II. *Styles*, 1. *D'Irénée à Dante*. Paris : Aubier, 1968. 414p. (1962)
- , *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*. II. *Styles*, 2. *De Jean de la Croix à Péguy*. Paris : Aubier, 1972. 390p. (1962)
- , *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*. Paris : DDB, 1961. 342p.

-----, *Esprit et feu. Textes choisis et présentés par Urs von Balthasar*. Paris : Cerf, 1959.

-----, *Théologie de l'histoire*. Paris : Parole et silence, 2003. 132p. (1958)

-----, *Liturgie cosmique : Maxime le confesseur*. Paris : Aubier, 1957. 278p.

-----, *Parole et mystère chez Origène*. Paris : Cerf, 1957. 152p.

Œuvres consultés sur la pensée de Balthasar

ALBUS, M., *Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar*. Freiburg : Herder, 1976. 196p.

BEAUDIN, M., *Obéissance et solidarité. Essai sur la christologie de Hans Urs von Balthasar*. Montréal : Fides, 1989. 391 p.

BERTHOLET, J., « L'univers théologique de Hans Urs von Balthasar. Une approche de son œuvre ». *Revue de Théologie et de Philosophie Lausanne*, 117 (1985), pp.185-195.

BOURGEOIS, J. P., « The aesthetic hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and Hans Urs von Balthasar. A comparative analysis ». Thèse de doctorat, Milwaukee : Marquette University, 2001. 381p.

CAPOL, C., *Hans Urs von Balthasar. Bibliographie, 1925-1990*. Freiburg : Johannes Verlag, 1990. 174p.

CHANTRAINE, G., « L'épilogue de la Trilogie : Une bouteille lancée à la mer ». *Transversalités*, 63 (1997), pp.24-36.

DANET, H., *Gloire et croix de Jésus-Christ : l'analogie chez H. Urs von Balthasar comme introduction à sa christologie*. Paris : Desclée, 1987. 320p.

DE SCHRIJVER, G., *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*. Leuven : University Press, 1983. 344p.

DORE, J., « Géographie d'une œuvre ». *Communio*, 14 (1989), pp.15-24.

-----, « Hans Urs von Balthasar et son œuvre ». *Etudes*, 396 (2002), pp.789-800.

- , « La Trilogie dans l'œuvre. Hans Urs von Balthasar ». *Transversalités*, (1997), pp.5-14.
- FAUX, J.-M. et al., *Figure de la révélation d'après Hans Urs von Balthasar. Dossier d'un séminaire*. Bruxelles : Institut d'études théologiques, 1981. (pag. multiple)
- FRANKS, A., « The epiphany of being. Trinitarian analogia entis and the transcendental in Hans Urs von Balthasar ». Thèse de doctorat, Boston : Boston College, 2006. 381p.
- GILBERT, P., « L'articulation des transcendants selon Hans Urs von Balthasar ». *Revue Thomiste*, 86 (1986), pp.616-629.
- GABELLIERI, E., « Ontologie de l'image et phénoménologie de la vérité ». *Theophilyon*, 93 (1971), pp.225-244.
- GAGEY, H.-J. et HOLZER, V., *Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste*. Paris : Bayard, 2005. 217p.
- GREISCH, J., « Un tournant phénoménologique de la théologie ? Hans Urs von Balthasar. Achèvement de la traduction française de la Trilogie ». *Transversalités*, (1997), pp.75-97.
- GUERRIERO, E., *Hans Urs von Balthasar*. Paris : Desclée, 1993. 391p. (1991)
- HOLZER, V., « La vérité comme figure, l'histoire comme chair. La contribution du Théologien Hans Urs von Balthasar à l'intelligibilité du rapport vérité/histoire ». *Transversalités*, (1997), pp.53-73.
- , *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*. Paris : Cerf, 1995. 476p.
- , « L'esthétique théologique comme esthétique fondamentale chez H. U. von Balthasar ». *Recherches de science religieuse*, 85 (1997), pp.557-588.
- , « *Analogia entis* christologique et pensée de l'être chez Hans Urs von Balthasar ». *Théophilyon*, 4 (1999), pp.463-512.
- , « La réception de l'œuvre théologique de H. U. von Balthasar ». *Recherches de science religieuse*, 88 (2000), pp.411-425.

- HENRICI, P., « La structure de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar ». *Transversalités*, (1997), pp.15-22.
- IDE, P., *Être et mystère. La philosophie de Hans Urs von Balthasar*. Bruxelles : Culture et vérité, 1995. 180p.
- LOCHBRUNNER, M., *Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasar*. Freiburg : Herder, 1981. 350p.
- LÖSEL, S., « Love divine. All loves excelling. Balthasar's negative theology of Revelation ». *The journal of Chicago*, 82 (2002), pp.586-616.
- MENGUS, R., « L' 'Épilogue' de Hans Urs von Balthasar (1905-1988) ». *Revue de sciences religieuses*, 62 (1988), pp.252-264.
- MESSIER, M., « Le tragique dans la christologie de Hans Urs Von Balthasar ». *Mélanges de science religieuse*, 57 (2000), pp.29-48.
- « Minima Balthasariana. Fragments d'un séminaire ». *Revue thomiste*, 86 (1986), pp.606-643.
- MORISSON, G., « Levinas, von Balthasar and trinitarian praxis ». Thèse de doctorat, Victoria : Australian Catholic University, 2004. 272p.
- NARCISSE, G., *Le Christ en sa beauté. H. U. von Balthasar et saint Thomas d'Aquin. Christologie*. Tome I. Paris : Socéval, 2005. 318p.
- , « De la beauté humaine à la gloire de Dieu. Aperçu sur l'esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar ». *Carmel*, (1987), pp.96-98.
- NICHOLS, A., *Say it is pentecost. A guide through Balthasar's logic*. Edinburgh : T&T Clark, 2001. 226p.
- , *The word has been abroad. A guide through Balthasar's aesthetics*. Edinburgh : T&T Clark, 1998. 268p.
- OAKES, E., *Pattern of redemption. The theology of Hans Urs von Balthasar*. New York : Continuum, 1997. 334p.
- PLAGA, U. J., « Ich bin die Wahrheit ». *Die theo-logische Dimension der Christologie Hans Urs von Balthasars*. Hamburg : LIT, 1997. 471p.

- PONGA, S., « La Dramatique trinitaire de la révélation et du salut chez H. U. von Balthasar ». *Nouvelle revue théologique*, 124 (2002), pp.549-564.
- PONNOU-DELAFFON, A.-M., *Le chiffre trinitaire de la vérité chez Hans Urs von Balthasar*. Paris : Parole et silence, 2006. 479p.
- , « Hans Urs von Balthasar. Vérité du monde et Vérité de Dieu » dans GAGEY, H. J. et HOLZER, V., *Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste*. Paris, Bayard, 2005. pp. 163-179.
- POTWOROWSKI, R., « An exploration of the notion of objectivity in Hans Urs von Balthasar ». *Renascence*, 48 (1996), pp.137-151.
- RICHES, J. K., *The Analogy of beauty. The theology of Hans Urs von Balthasar*. Edinburgh : T. & T. Clark, 1986. 239p.
- SAIN, B. K., « Trinitarian dimensions of truth in the Theologik of Hans Urs Von Balthasar ». Thèse de doctorat, Washington : The Catholic University of America, 2005. 357p.
- SAINT-PIERRE, M., *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*. Québec : Presses de l'Université Laval, 1998. 370p.
- SCHINDLER, D. C., *Hans Urs von Balthasar and the dramatic structure of truth. A philosophical investigation*. New York : Fordham University Press, 2004. 455p.
- TOURPE, E., « Esprit, nature et médiation. Un questionnement philosophique de 'La Théologie III' de H. U. von Balthasar ». *Communio*, 23 (1998), p.p.182-198.
- , « La logique de l'amour. A propos de quelques volumes récemment traduits de H.U. von Balthasar ». *Revue théologique de Louvain*, 29 (1998), pp.202-228.
- ZEITZ, J., « Przywara and von Balthasar on analogy ». *The thomist*, 52 (1998), pp.473-498.

Auteurs consultés qui sont lus par Balthasar

- BERGSON, H., *La pensée et le mouvant*. Paris : PUF, 2003. 291p.
- BLONDEL, M., *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la*

- pratique*. Paris : PUF, 1973. 495p.
- BUBER, M., *Je et tu*. Paris : Aubier, 1992. 172p. (1923)
- DESCARTES, R., *Discours de la méthode*. Paris : Garnier, 1950. 190p.
- GOETHE, J. W. V., *La métamorphose des plantes*. Paris : Triades, 1975. 272p. (1790)
- , *Les souffrances du jeune Werther*. Paris : Gallimard, 1973. 184p. (1774)
- , *Le traité des couleurs*. Paris : Triades, 1973. 263p. (1810)
- , *Écrits sur l'art*. Textes choisis par J.-M. SHAEFFER. Paris : Flammarion, 1996. 342p.
- HEGEL, G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit*. Paris : Gallimard, 1993. 2v. (1807)
- HEIDEGGER, M., *Être et temps*. Paris : Gallimard, 1986. 589p. (1927)
- , *De l'essence de la vérité. Approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*. Paris, Gallimard, 2001. 382p. (1975)
- HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*. Paris : PUF, 1994. 237p. (1950)
- KANT, E., *Critique de la raison pure*. Paris : Flammarion, 2006. 749p. (1781)
- , *Logique*. Paris : Vrin, 1966. 171p. (1800)
- MARION, J.-L., *Dieu sans l'être. Hors texte*. Paris : Fayard, 1982. 287p.
- NIETZSCHE, F. W., *Vie et vérité*. Textes choisis et traduits par Jean Granier. 3éd. Paris : PUF, 1971. 167p.
- , *Œuvres philosophiques complètes. Fragment posthumes. Automne 1884 – Automne 1885*. Tome XI. Paris : Gallimard, 1970. (1967)
- , *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Arles : Actes Sud, 1997. 77p. (1873)
- PLATON, *Œuvres complètes*. Paris : Les belles lettres, 1949-1958.
- PRZYWARA, E., *Analogia entis*. Paris : PUF, 1990. 190p. (1932)
- ROSENZWEIG, F., *L'étoile de la rédemption*. Paris : Seuil, 1982. 522p. (1926)
- , *Foi et savoir. Autour de L'Étoile de la rédemption*. Paris : Vrin, 2001. 269p. (1926)

- , *L'écriture, le verbe et autres essais*. Paris : PUF, 1998. 175p.
(1921-1926)
- SCHELER, M., *Six essais de philosophie et de religion*. Fribourg : Éditions universitaires, 1996. 127p. (1921)
- SIEWERTH, G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*. Düsseldorf : Patmos, 1987. 615p.
- , *Der Thomismus als Identitätssystem*. Düsseldorf : Patmos, 1979. 372p.
- , *Sein und Wahrheit*. Düsseldorf : Patmos, 1975. 700p.
- , *Ontologie du langage*. Paris : DDB, 1958. 187p. (1952)
- SPINOZA, B., *L'éthique*. Paris : Gallimard, 1993. 398p. (1677)
- THOMAS D'AQUIN, *Première question disputée : la vérité = De veritate*. Paris : Vrin, 2002. 185p.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*. Paris : Gallimard, 1993. 128p.
(1921)

Œuvres consultés sur la question de la vérité

- ÆNISHANSLIN, J.-F. et al., *La vérité. Antiquité, modernité*. Lausanne : Payot, 2004.
312p.
- ALLARD, M., *Que rendrai-je au Seigneur ? Aborder la religion par l'éthique*. Paris : Cerf, 2004. 561p.
- ALLEN, B., *Truth in philosophy*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1993. 23p.
- ARISTOTE, *Organon I-II. Catégories sur l'interprétation*. Paris : Flammarion, 2007. 370p.
- ASCHER, E., *Critères de vérité en théologie et en physique. Colloque, 10-11 septembre 1982*. Paris : Operex, 1983. 80p.
- AUSTIN, J. L., *Écrits philosophiques*. Paris : Seuil, 1994. 247p. (1961)
- AYER, A. J., *Langage, vérité et logique*. Paris : Flammarion, 1956. 254p. (1936)
- BARRETT, M., *The politics of truth. From Marx to Foucault*. Cambridge : Polity Press,

1991. 194p.
- BLACKBURN, S. et SIMMONS, K., *Truth*. Oxford, New York : Oxford University Press, 1999. 406p.
- BORELLA, J., *Penser l'analogie*. Genève : Ad Solem, 2000. 221p.
- BOUSQUET, F. et al., *La Vérité*. Paris : Beauchesne, 1983. 273p.
- BOYER, C., *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*. Paris : Beauchesne, 1940. 310p.
- BUNGAY, S., *Beauty and truth. A study of Hegel's Aesthetics*. Oxford : Oxford University Press, 1984. 235p.
- CAMPBELL, R. J., *Truth and historicity*. Oxford : Oxford University Press, 1992. 463p.
- CAPELLE, P., « Phénoménologie et vérité chrétienne. Réponse à Michel Henry. Autour de Michel Henry ». *Revue de l'Institut catholique de Paris*, (1997), pp.227-232.
- CARTIER, A., *Existence et vérité : philosophie blondélienne de l'Action et problématique existentielle*. Paris : PUF, 1955. 259p.
- CHAUVET, L.-M. et al., *La Théologie à l'épreuve de la vérité*. Paris : Cerf, 1984. 301p.
- CHAVANNES, H., *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*. Paris : Cerf, 1969. 330p.
- CHRÉTIEN, J. L., *Phénoménologie et théologie*. Paris : Criterion, 1992. 160p.
- CORETH, E., *Wahrheit in Einheit und Vielheit*. Düsseldorf : Patmos, 1987. 200p.
- COUTAGNE, M. J., *Maurice Blondel et la quête du sens*. Paris : Beauchesne, 1998. 146p.
- DAVIDSON, D., *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*. Nîmes : Éditions Jacqueline Chambon, 1993. 415p. (1984)
- DETIENNE, M., *Les maîtres de vérité dans la grèce archaïque*. Paris : Maspero, 1973. 160p.
- DEWEY, J., *Lectures on ethics, 1900-1901*. Carbondale : Southern Illinois University Press, 1991. 456p.
- DICENSO, J., *Hermeneutics and the disclosure of truth. Study in the work of Heidegger*,

- Gadamer, and Ricoeur*. Charlottesville : University Press of Virginia, 1990. 183p.
- DUMOUCHEL, P. et al., *Violence et vérité. Autour de René Girard*. Paris : Grasset, 1985. 617p.
- DUPRE, L., « Note on the idea of religious truth in the christian tradition ». *The thomist*, 52 (1988), pp.499-512.
- EGGENSPERGER, T. et ENGEL, U., *Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne*. Mainz : Matthias-Grünewald-Verlag, 1995. 384p.
- ENGEL, P., *La norme du vrai. Philosophie de la logique*. Paris : Gallimard, 1989. 492p.
- ENGEL, P. et RORTY, R., *A quoi bon la vérité ?* Paris : Grasset, 2005. 91p.
- FORTIN, A., *L'annonce de la Bonne Nouvelle aux pauvres. Une théologie de la grâce et du Verbe fait chair*, Montréal : Médiaspaul, 2005, 309p.
- FOUCAULT, M., *Philosophie. Anthologie*. Paris : Gallimard, 2004. 940p.
- FOUCAULT, M. et GORDON, C., *Power/knowledge. Selected interviews and other Writings, 1972-1977*. Brighton : Harvester Press, 1980. 270p.
- GADAMER, H.-G., *Langage et vérité*. Paris : Gallimard, 1995. 326p. (1977)
- , *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris : Seuil, 1996. 533p. (1960)
- GEFFRE, C., « La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux ». *Angelicum*, 74 (1997), pp.71-191.
- GIRE, P., « La question de la vérité dans l'Évangile de Saint Jean : de la Révélation au témoignage : L'expérience de la vérité ». *Recherches de science religieuse*, 88 (2000), pp.13-14.
- GISEL, P., *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité Ernst Käsemann*. Paris : Beauchesne, 1977. 675p.
- GOODMAN, L. E., *In defense of truth. A pluralistic approach*. Amherst, New York : Humanity Books, 2001. 431p.
- GRANIER, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris : Seuil, 1966. 640p.

- GREISCH, J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris : PUF, 1994. 522p.
- GUALANDI, A., *Le problème de la vérité scientifique dans la philosophie française contemporaine. La rupture et l'événement*. Paris, Montréal : L'Harmattan, 1998. 256p.
- GUELLEY, R., « Vérité et historicité: le point de vue du théologien ». *Revue d'éthique et de théologie morale « Le supplément »*, (1994), pp.53-79.
- HABERMAS, J., *Vérité et justification*. Paris : Gallimard, 2001. 348p. (1998)
- , *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*. Paris : Grasset, 2003. 87p. (Édition et traduction par Patrick Savidan d'une conférence prononcée à Paris en 2001)
- HALLAK, A., *La valeur de la vérité. Empirisme, idéalisme, criticisme*. Tours : Université François Rabelais, 1977. 121p.
- HALLETT, G., *Language and truth*. New Haven : Yale University Press, 1988. 234p.
- HENRY, M., *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris, Seuil, 1996. 344p.
- , *L'essence de la manifestation*. Paris : PUF, 1963. 2v.
- HERBERT, G., *La question de la vérité chez Martin Heidegger*. Montréal : Université de Montréal, 1976. 338p.
- HORWICH, P., *Theories of truth*. Aldershot, Brookfield : Dartmouth, 1994. 508p.
- HOUZIAUX, A., *La vérité, Dieu et le monde. Pour une théologie raisonnée*. Lausanne : L'Âge d'homme, 1988. 188p.
- INGRAM, D. B., *Truth, method, and understanding in the human sciences. The Gadamer/Habermas controversy*. San Diego : University of California, 1980. 273p.
- INSTITUT INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE et GADAMER, H. G., *Vérité et historicité = Truth and historicity*. La Haye : M. Nijhoff, 1972. 79p.
- JAMES, W., *The meaning of truth*. Mineola : Dover publications, 2002. 297p.
- KANE, J. F., *Pluralism and truth in religion. Karl Jaspers on existential truth*. Chico,

- Verbum Caro : Scholars Press, 1981. 193p.
- KAPLAN, F., *La vérité. Le dogmatisme et le scepticisme*. Paris, A. Colin, 1998. 215p.
- , *La Vérité et ses figures*. Paris : Aubier-Montaigne, 1977. 314p.
- KIRKHAM, R. L., *Theories of truth. A critical introduction*. Cambridge : MIT Press, 1992. 401p.
- KREINER, A., *Ende der Wahrheit ? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*. Freiburg : Herder, 1992. 608p.
- KÜNNE, W., *Conceptions of truth*. Oxford : Oxford University Press, 2003. 493p.
- LA POTTERIE, I. D., *La vérité dans Saint Jean*. Rome : Biblical Institute Press, 1977. 2v.
- LACOSTE, J.-Y., « Philosophie, théologie et vérité : Remarques frontalières ». *Recherches de science religieuse*, 89 (2001), pp.487-510.
- LADRIERE, J., « Historicité et vérité: Approche philosophique ». *Revue d'éthique et de théologie morale « Le supplément »*, (1994), pp.11-52.
- , « La vérité et ses critères ». *Revue théologique de Louvain*, 18 (1987), pp.147-170.
- LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris : PUF, 1991. 1323p.
- LANGLOIS, L., « Habermas et la question de la vérité ». *Archives de philosophie*, 66 (2003), pp.563-583.
- LARRALDE, P., « Le tournant discursif. De la vérité métaphysique à la vérité dans l'ordre du discours ». *Études philosophiques*, (1996), pp.223-239.
- LAVIGNE, J.-F., « Vérité phénoménale et phénomène de la vérité dans Être et Temps. Le phénoménal et sa tradition ». *Études philosophiques*, (1998), pp.451-463.
- LECLERC, G., « Histoire de la vérité et généalogie de l'autorité. La construction sociale à l'épreuve ». *Cahiers internationaux de sociologie*, 111 (2001), pp.205-231.
- LÉVÊQUE, R., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza*. Paris : Istra, 1923. 155p.
- LYNCH, M. P., *Truth in context. An essay on pluralism and objectivity*. Cambridge, Mass.

- : MIT Press, 1998. 184p.
- , *The nature of truth. Classic and contemporary perspectives*. Cambridge, Mass. : MIT Press, 2001. 802p.
- MALEBRANCHE, N., *De la recherche de la vérité*. Paris : Vrin, 2006. 3v.
- MARTIN, G. T., *From Nietzsche to Wittgenstein. The problem of truth and nihilism in the modern world*. New York : P. Lang, 1989. 401p.
- MARTINEZ, C., *Truth in perspective. Recent issues in logic, representation and ontology*. Brookfield : Ashgate, 1998. 417p.
- MARTY, F., *La bénédiction de Babel. Vérité et communication*. Paris : Cerf, 1990. 272p.
- , *La question de la vérité. Une recherche sur le langage. Traité de la connaissance, parler en vérité*. Paris : Centre Sèvres, 1977. 140p.
- MCGEE, V., *Truth, vagueness, and paradox. An essay on the logic of truth*. Indianapolis : Hackett Pub. Co., 1991. 236p.
- MCMURRIN, S. M., *Religion, reason, and truth. Historical essays in the philosophy of religion*. Salt Lake City : University of Utah Press, 1982. 287p.
- MOUTSOPOULOS, E., *Du vrai, du beau, du bien. Études philosophiques présentées au professeur Evaghélos A. Moutsopoulos*. Paris : Vrin, 1990. 288p.
- MULLIGAN, K., *Language, truth, and ontology*. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1992. 211p.
- O'LEARY, J., *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*. Paris : Cerf, 1994. 330p.
- OUELBANI, M., *Le cercle de Vienne*. Paris : PUF, 2006. 154p.
- PATAUT, F., « Vérité objective, vérité reconnue, vérité partagée ». *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, (1996), pp.21-44.
- PEIRCE, C. S., *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge : Belknap Press of Harvard University Press, 1960-. 8t.
- POULAIN, J. et COLLÈGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE, *La loi de vérité, ou, La logique philosophique du jugement*. Paris : A. Michel, 1993. 266p.
- PUTNAM, H., *Raison, vérité et histoire*. Paris : Éditions de Minuit, 1984. 242p. (1981)

- QUINE, W. V., *La poursuite de la vérité*. Paris : Éditions du Seuil, 1993. 153p. (1990)
- QUINTILI, P., « De la vérité comme adaequatio à la vérité comme processus dans la philosophie de Diderot ». *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, (2001), pp.17-33.
- RESWEBER, J.-P., « Vérité révélée et liberté humaine ». *Revue des sciences religieuses*, 66 (1992), pp.63-179.
- RICŒUR, P., *Histoire et vérité*. Paris : Seuil, 1964. 333p.
- RIOUX, B., *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 1963. 270p.
- RIVENC, F., *Sémantique et vérité. De Tarski à Davidson*. Paris : PUF, 1998. 127p.
- ROSTENNE, P., « Qu'est-ce que la vérité ? » *Filosofia oggi*, 19 (1996), pp.3-32..
- ROUNER, L. S., *Meaning, truth, and God*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1982. 240p.
- RUELLO, F., *La notion de vérité chez Saint Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin de 1243 à 1254*. Louvain : Editions Nauwelaerts, 1969. 328p.
- RUSSELL, B., *Signification et vérité*. Paris : Flammarion, 1969. 378p. (1940)
- SAINT GERMAIN, C.-E. D., *L'avènement de la vérité. Hegel-Kierkegaard-Heidegger*. Paris : Harmattan, 2003. 309p.
- SCHARLEMANN, R. P., *The being of God. Theology and the experience of truth*. New York : Seabury Press, 1981. 204p.
- SCHILLEBEECKX, E., *The concept of truth and theological renewal*. London : Sheed and Ward, 1968. 212p. (1968)
- SCHÜRCH, F.-E., *Heidegger et le tournant dans la vérité. Le réveil du savoir*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2004. 461p.
- SCHÜSSLER, I., *La question de la vérité. Thomas d'Aquin, Nietzsche, Kant, Aristote, Heidegger*. Lausanne : Payot, 2001. 303p.
- SIMON, J., *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*. Berlin : Gruyter, 1978. 432p.

- SOCIÉTÉ BELGE DE PHILOSOPHIE et SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN,
*La vérité. Actes du XIIe congrès des sociétés de philosophie de langue française
organisé à Bruxelles et à Louvain du 22 au 24 août 1964.* Louvain : Nauwelaerts,
1964. 334p.
- THIEL, J., « Le pluralisme dans la vérité théologique ». *Concilium*, (1994), pp.79-93.
- TORRANCE, T. F., *Science théologique.* Paris : PUF, 1990. 410p. (1969)
- WACHTERHAUSER, B. R., *Hermeneutics and truth.* Evanston : Northwestern University
Press, 1994. 255p.
- WALKER, R. C. S., *The coherence theory of truth. Realism, anti-realism, idealism.*
London : Routledge, 1989. 247p.
- WERNER, C., *La philosophie grecque.* Paris : Payot, 1968. 252p.
- WIEBE, D., *Religion and truth. Towards an alternative paradigm for the study of religion.*
The Hague : Mouton, 1981. 295p.