

Peut-on parler d'« inversion trinitaire » ? Une question disputée entre Balthasar et Rahner (1)

Résumé. — Pour Karl Rahner comme pour Hans Urs von Balthasar, la « Trinité immanente » ne peut être connue que par la « Trinité économique ». Mais les deux théologiens s'opposent sur la *taxis* trinitaire. Pour Rahner, il importe de garantir la transcendance de Dieu vis-à-vis du monde. Pour Balthasar, Trinité immanente et Trinité économique ne se laissent pas purement et simplement reconduire à une logique abstraite unidimensionnelle. L'expression dans le monde du Dieu d'amour kénotique conduit à reconnaître une « inversion trinitaire » dans l'ordre économique des personnes divines.

Mots-clés. — Hans Urs von Balthasar | Karl Rahner | Trinité immanente | Trinité économique | St Augustin | Inversion trinitaire

Jacques SERVAIS s.j., *Can we speak of a “Trinitarian inversion”? A question disputed between Balthasar and Rahner (1)*

Summary. — For Karl Rahner, as for Hans Urs von Balthasar, the “immanent Trinity” can only be known through the “economic Trinity”. But the two theologians are at odds with each other on the issue of the Trinitarian *taxis*. For Rahner, it is important to guarantee the transcendence of God with respect to the world, while for Balthasar, the difference between the immanent Trinity and the economic Trinity cannot be collapsed in an abstract, one-dimensional manner. Rather, the wordly expression of the God of kenotic love leads to the recognition of a “trinitarian inversion” in the economic order of the divine persons.

Keywords. — Hans Urs von Balthasar | Karl Rahner | Immanent Trinity | Economic Trinity | St. Augustin | Trinitarian inversion

La Trinité, le mystère central de notre foi, n'est pas comme tel accessible à la raison philosophique, dont l'objet est avant tout l'être intramondain. La philosophie peut pousser son investigation jusqu'aux confins de l'Être absolu en tant que principe et fin de la réalité créée. Dans sa démarche formelle elle met en œuvre une logique des nombres et des oppositions, qui est adaptée à cette réalité mais ne se fraie pas de voie à l'intimité de l'Être divin. En tant que « mystère caché en Dieu », celui-ci ne peut « être connu s'il n'est divinement

révélé »¹. À la différence de la philosophie, dont la raison et la méthode se meuvent dans l'ordre naturel, la théologie part du mystère d'auto-expression et auto-communication de Dieu. Dans l'économie vétero- et néotestamentaire, la raison théologique aperçoit bien plus que ce que la pensée humaine peut et doit exprimer *per viam negationis et eminentiae* au sujet de l'*Ipsum Esse* : elle reconnaît un mystère de vie et d'amour trinitaire. L'objet de son étude est matériellement le même que celui de la philosophie, car Dieu n'est pas « sans l'être »² ni séparé de celui-ci et des transcendants ; il s'en distingue toutefois formellement. Il concerne spécifiquement le « Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ » (Rm 15,6) et les profondeurs de sa vie intime (1 Co 2,10-12) dans lesquelles l'Esprit fait pénétrer le croyant.

La connaissance de ce mystère pose à la raison théologique un problème d'interprétation que deux théologiens majeurs de notre temps, Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar, ont résolu de façon nettement différente. Certes, l'un comme l'autre affirment que le Dieu-Trinité se dévoile à travers ses œuvres. Le mystère (théologique) de sa vie intime nous est révélé par ses actions dans le monde, et *vice versa* la *theologia* éclaire toute l'*oikonomia*, car par ses œuvres, Dieu se manifeste et communique sa vie et son être même. Si le théologien allemand en reste résolument à la considération de Dieu tel qu'il se communique lui-même aux hommes, son collègue suisse pour sa part croit pouvoir approfondir, sur la base de l'« exégèse » que le Christ nous en a donnée (cf. Jn 1,18), le mystère même des relations trinitaires en Dieu. Alors que le premier, sur la base de l'analogie entre l'esprit créé et l'Esprit incréé, conçoit les processions de la génération (du Fils par rapport au Père) et de spiration (de l'Esprit par rapport au Père et au Fils) comme des modalités de cette auto-communication, le second, d'un point de vue plus scripturaire que spéculatif, voit dans la révélation du Père par le Fils (cf. Mt 11,27) et du Père et du Fils dans l'Esprit (cf. Jn 7,39), l'expression du Dieu d'amour kénétique.

1. Concile Vatican I : DH 3015. Le mystère de la Sainte Trinité surpasse généralement la connaissance des hommes : THOMAS D'AQUIN, *ST II-II*, 171, 3 ; cf. I, 32, 1. Il nous est révélé par Jésus-Christ : Vatican II, *Gaudium et spes* 24.

2. Voir J. SERVAIS, recension de J.-L. Marion, *D'ailleurs, la révélation. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*, *Gregorianum* 102 (2021), p. 465-467.

Les différences entre Rahner³ et Balthasar⁴ ressortent avec le plus d'évidence dans la question concernant l'ordre des processions trinitaires⁵. Pour le premier, celui-ci est toujours strictement le même. Mais le second, partant expressément du donné néo-testamentaire attestant la mission divine de l'incarnation⁶, fait remarquer que l'ordre des actions trinitaires par lesquelles s'accomplit l'entrée du Fils éternel de Dieu dans l'histoire des hommes, semble ne pas correspondre exactement à celui que met en évidence la doctrine trinitaire classique. Tandis que, dans le domaine intra-divin, le rapport Père-Fils et Saint-Esprit constitue la seconde procession – ce que les latins appellent la spiration – et que l'Esprit assume ainsi la position de troisième personne, à un certain point de l'économie du salut, au moment de l'incarnation, l'ordre régnant entre les missions des Seconde et Troisième Personnes paraît inversé. L'Esprit Saint met en

3. Les œuvres de K. RAHNER sont citées avec les abréviations suivantes: SW = *Sämtliche Werke*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1995s ; MySal = *Mysterium Salutis*, Paris, Cerf, 1971s ; *Schriften* = *Schriften zur Theologie*, Einsiedlen - Zürich - Köln, Benziger Verlag, 1954-1984.

4. Des ouvrages de H.U. VON BALTHASAR on cite toujours la dernière édition parue chez Johannes Verlag, Freiburg im Breisgau, selon les sigles habituels, éventuellement suivis du numéro du tome. Trilogie : H = *Herrlichkeit* ; TD = *Theodramatik* ; TL = *Theologik*. Autres ouvrages : AG = *Die Antwort des Glaubens* ; Cr = *Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis* ; CS = *Christlicher Stand* ; Kr = *Der dreifache Kranz* ; HC = *Homo creatus est* ; PI = *Pneuma und Institution et SC = Spiritus Creator*.

5. Sur la discussion entre Balthasar et lui, voir V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris, Cerf, 1995 ; T. KRENSKI, « Aus Opportunismus auf beiden Schultern getragen ? Karl Lehmann im Gespräch mit Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar », dans A. Raffelt (Hg.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Freiburg/Br., Herder, 2001², p. 397-400 ; R. SCHENK, « Ist die Rede vom leidenden Gott theologisch zu vermeiden ? Reflexionen über den Streit von K. Rahner und H.U. von Balthasar », dans F. Hermanni, P. Koslowski (Hg.), *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München, W. Fink, 2001, p. 225-239 ; M. SCHULZ, *Karl Rahner begegnen*, Augsburg, Sankt-Ulrich Verlag, 2002, p. 122-126, 153-158, 160-164, 174-180 ; W. LÖSER « Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar als junge Theologen », *Theologie und Philosophie* 79 (2004), p. 409s. ; A.R. BATLOGG, « Balthasar und Rahner », dans M. Striet, J.-H. TüCK (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg, Herder, 2005, p. 410-446 ; H.-J. GAGEY, V. HOLZER (éd.), *Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste*, Paris, Bayard, 2005 ; K. H. NEUFELD, « Ausdrückliche Auseinandersetzung. Zu offenen Fragen zwischen Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar », *Gregorianum* (2005), p. 368-377 ; A. RAFFELT, « Balthasar-Rahner : eine "Vergegnung" ? », dans W. Kasper (Hrsg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes*, Ostfildern, Matthias-Grünwald-Verlag, 2006, p. 484-505.

6. Cf. Jn 1,14 ; He 10,5-10 : à noter que les verbes qui concernent Jésus (Verbe incarné) sont à la voix passive, ceux qui concernent l'Esprit Saint/la Puissance du Très-Haut sont à la voix active.

œuvre, par sa « puissance », l'assomption par le Fils de notre nature humaine, et après avoir fait que le Fils fût dans le sein de la Mère (Lc 1,35), il est descendu sur lui (Lc 3,22) et l'a conduit tout au long de sa vie publique (Lc 4,1 *et passim*). Est-ce à dire que Balthasar met en cause la parfaite corrélation entre l'*oikonomia* et la *theologia*, selon laquelle la procession de l'Esprit (à partir du Père et du Fils, ou à travers ce dernier), suit la procession du Fils (à partir du Père) ? D'aucuns l'ont soutenu⁷. Sans aller jusque-là, Rahner lui a reproché de détacher excessivement l'une de l'autre les trois Personnes de la Trinité, critique qu'il a plus d'une fois énoncée en stigmatisant ce qu'il voit en lui comme un trithéisme latent.

I. — La critique de Rahner et ses présupposés théologiques

« Comme hérésie le trithéisme est certes resté insignifiant, mais la pensée contemporaine, partant de la notion moderne de personne, court constamment le danger de penser trois actes spirituels différents en Dieu et par là même une sorte de "trithéisme⁸" ». Les soupçons de gnose que K. Rahner a éveillés à l'encontre de son confrère suisse, concernent précisément les développements sur la connaissance, l'amour mutuel et le dialogue existant selon ce dernier entre les trois Personnes divines⁹ : le dogme de la Trinité est en tant que tel « le mystère des mystères », « un mystère absolu », et sa révélation elle-même « n'en fournit pas une intelligence intérieure¹⁰ » ; il est vain de vouloir en sonder les profondeurs cachées.

L'axiome bien connu selon lequel la Trinité économique est la Trinité immanente et vice versa¹¹, n'aurait d'autre but, dans l'esprit de Rahner, que de garantir la transcendance de Dieu vis-à-vis du monde. Il n'est pas une tautologie ni, comme d'aucuns l'ont trop promptement déclaré, une façon détournée de dissoudre finalement la Trinité immanente dans la Trinité économique¹², mais un principe visant à

7. Voir surtout J.-N. DOL, « L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar », *Revue Thomiste* 100 (2000), p. 205-238. Sur le problème de l'inversion, signalons en outre : G. VANDELDE-DAILLIÈRE, « L'"inversion trinitaire" chez H.U. von Balthasar », *NRT* 120 (1998), p. 370-383 ; G. MANSINI, « Balthasar and the Theodramatic Enrichment of the Trinity », *The Thomist* 64 (2000), p. 499-519.

8. K. RAHNER, K.-H. WEGER, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1980¹⁰, p. 160. C'est en ce sens que l'A. parle de gnose à son endroit : RAHNER, SW 31, p. 113. Cf. H. VORGRIMLER, *Karl Rahner verstehen*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1985, p. 152.

9. Cf. RAHNER, *Schriften* XIII, p. 136.

10. RAHNER, *MySal* II, p. 349.

11. SW 17, p. 1342. Cf. *Schriften* IV, p. 115.

12. Cf. *Schriften* IV, p. 116, 96-97.

maintenir une identité attestée de fait dans l'histoire du salut : ce que nous pouvons énoncer au sujet de la Trinité immanente n'est jamais que le résultat de ce que Dieu nous manifeste de lui-même dans l'économie du salut. Au niveau dogmatique cet axiome doit, de l'avis du théologien allemand, prémunir contre l'hérésie du trithéisme, la doctrine selon laquelle il y aurait trois dieux semblables et unis entre eux en une seule substance divine. Pour éviter cet écueil, il faut, à son sens, s'en tenir à la conception traditionnelle du Père comme source originelle de la divinité et les deux missions du Fils et de l'Esprit comme des modes fondamentaux et plus précisément les deux moments mutuellement conditionnés selon lesquels le même et unique Dieu se communique à nous dans l'histoire. Les missions respectives de la Deuxième et de la Troisième Personne dérivent des deux processions, distinctes l'une par rapport à l'autre, mais liées l'une à l'autre dans leur différence, existant en Dieu. L'ordre de ces missions correspond, selon la doctrine trinitaire classique, à celui des processions divines : à l'intérieur de la vie trinitaire, le Fils dérive du Père, et l'Esprit Saint, en troisième lieu, dérive lui-même du Père dans le Fils – soit du Père à travers le Fils (selon la formule commune aux grecs et aux latins), soit du Père et du Fils (selon la formule du *Filioque*, insérée dans le Credo latin). Ainsi le théologien allemand reformule-t-il le dogme de la Trinité en distinguant soigneusement la procession du Premier – l'expression que se donne le Père comme réalité différente relative de l'unique Dieu – et la procession du Second – l'amour recevant et donnant par lequel est posée de nouveau en Dieu une analogue différence relative (et par là une certaine « ininterchangeabilité »). Au niveau pastoral l'axiome en question doit prémunir contre la tentation de réduire ce dogme à « la pure communication verbale de quelque chose qui ne nous concerne en rien¹³ ». « Il faut voir », prévient-il, « que la vérité au sens plein est la vérité qui est *faite*, la vérité dans laquelle quelqu'un engage [*vorlässt*] pour soi et pour d'autres tout son être en l'exerçant librement¹⁴ ». Ainsi le théologien croit-il pouvoir réinterpréter le dogme en ces termes :

Dans l'histoire de la révélation et du salut, le chrétien a affaire au mystère ineffable du Dieu insaisissable, originaire, nommé Père, qui n'habite ni ne demeure dans une lointaine distance métaphysique, mais tout en maintenant son incompréhensibilité et souveraineté et liberté, veut se communiquer lui-même à la créature, comme sa vie éternelle en vérité et amour. Ce Dieu unique et incompréhensible est proche historiquement de l'homme, d'une façon insurpassable, en Jésus-Christ qui n'est pas un prophète quel-

13. SW 17, p. 1343.

14. SW 17, p. 1345.

conque dans une série ouverte de prophètes, mais l'assentiment de ce Dieu unique dans l'histoire. Et ce même et unique Dieu se communique lui-même aux hommes comme Esprit Saint au cœur le plus intime de l'existence humaine pour le salut et l'accomplissement que Dieu lui-même est. Il y a ainsi pour la foi chrétienne deux données des plus radicales et définitives et insurpassables, deux modalités d'existence du Dieu unique dans le monde, qui sont le salut définitif du monde, librement concédé par Dieu, aux plans historique et transcendant. Ces deux données qui sont constantes, doivent être toujours distinguées, même si elles se conditionnent l'une l'autre¹⁵.

Les deux modalités d'existence du Dieu unique dans le monde sont Dieu lui-même dans et malgré leur différence ; l'une et l'autre appartiennent de toujours déjà éternellement à Dieu en lui-même. Rahner réinterprète en ce sens ce que le dogme classique de la Trinité nomme les processions intradivines.

Au Dieu originaire (nommé Père) appartient depuis l'éternité la possibilité d'une communication de soi historique et en même temps la possibilité de s'instituer lui-même au cœur le plus intime de la créature spirituelle comme son dynamisme et son but. Ces deux possibilités éternelles, qui sont pure actualité, sont Dieu, doivent être distinguées l'une de l'autre et doivent être distinguées aussi par cette distinction du Dieu originaire¹⁶.

Les missions trinitaires sont les deux modalités complémentaires selon lesquelles Dieu le Père se communique lui-même. Dans leur différence l'une vis-à-vis de l'autre, les deux processions qui sont intimement liées l'une à l'autre, constituent la double communication immanente de Dieu lui-même. Quant au Père d'où procèdent le Fils et l'Esprit, il demeure lui-même réellement distinct de ceux-ci en tant qu'ils en sont respectivement l'expression (dans la vérité) – *emanatio verbi a dicente* – et l'accueil (dans l'amour) – *emanatio amoris a Patre per Filium* – : « Le Dieu originaire (le Père) est l'exprimé *en soi* dans la vérité (Fils) et le conçu et accueilli *en soi-même* dans l'amour (Esprit) et *pour cela même* il est celui qui peut dans la liberté se communiquer lui-même "ad extra" sous cette double modalité¹⁷ ». Aux yeux de Rahner, l'auto-communication de Dieu aux hommes doit nécessairement avoir lieu au moyen des deux missions ainsi entendues : par l'incarnation du Verbe, la Parole historique et définitive du salut est véritablement transmise au monde, et par l'inhabitation de l'Esprit, le monde est divinisé et ouvert ainsi transcendentalement en

15. *Schriften* XIII, p. 139s.

16. *Schriften* XIII, p. 144s.

17. *MySal* II, p. 384 ; cf. *SW* 17, p. 1346.

direction de l'avenir absolu de Dieu. Distincts l'un de l'autre, vérité et amour constituent des facteurs intrinsèques de cette auto-communication et comme tels ils excluent la possibilité d'un troisième élément de même niveau. À ce titre, ils prouvent qu'il existe en Dieu deux processions et deux seulement¹⁸.

La façon, certes originale, dont Rahner reformule le dogme de la Trinité ne sort pas du cadre d'une théologie tout à fait classique. Au fond, elle reprend et développe d'une nouvelle manière l'analogie métaphysico-psychologique que saint Augustin expose dans les dernières pages de son *De Trinitate*. Le Fils en tant que Verbe procède du Père par voie d'intellection, tandis que l'Esprit, en tant qu'Esprit d'amour (cf. Rm 5,5), procède de lui et du Fils par voie de volonté. Fort de l'instrument spéculatif que lui fournit son anthropologie transcendante, le théologien réinterprète le dogme dans la même ligne, mais mettant de nouveaux accents. En liant intimement la christologie à une anthropologie qui réponde mieux à la question de l'homme d'aujourd'hui, il croit pouvoir conduire celui-ci à une écoute croyante de la Parole de Dieu et l'amener par-là à la pleine réalisation de lui-même. Car ce qui l'intéresse, c'est de montrer que le Christianisme est la révélation du nouveau rapport personnel que Dieu a établi avec le monde quand il se communique à lui comme vérité (reconnue et mise en pratique) et comme amour (ouverture dynamique à l'Absolu), accomplissant de la sorte les attentes les plus profondes de l'homme tant au niveau catégorial de son histoire qu'au niveau transcendantal de son esprit créé. Au regard de cette problématique, les « secrets de Dieu » (1 Co 2,11), de son être intime, ne lui semblent pas devoir être investigués. De fait, la triple différence immanente en Dieu qu'atteste en particulier le IV^e évangile, ne fait guère chez lui l'objet d'une réflexion spécifique. Le dogme de la Trinité immanente est tout simplement présupposé – en tant que la condition de possibilité de cette auto-communication divine¹⁹.

II. — La question disputée des « Personnes » en Dieu

1. *En théologie de la Trinité*

Le domaine des vérités de foi que l'on peut découvrir sur la base d'une étude des conditions *a priori* existant dans l'individu croyant, ne recouvre guère les vérités fondamentales concernant l'intersubjec-

18. Cf. MySal II, p. 378.

19. MySal II, p. 383s.

tivité, la relation comme acte de mise en rapport de soi avec l'autre accueilli et reconnu en tant que tel. En interprétant le sujet divin de l'auto-communication à partir de l'expérience de la conscience de soi entendue dans le sens de l'anthropologie transcendantale, il est clair qu'on arrive difficilement à l'idée de trois « agents » distincts en Dieu. J. Ratzinger a mis en évidence l'effet négatif qu'a eu la « décision anthropologique » qui est à la base de la doctrine psychologique de la Trinité. En mettant entre parenthèses le « nous » constitutif de la réalité de l'homme, cette anthropologie s'est rendue incapable de penser un réel « nous » trinitaire. Le résultat en a été que « les personnes en Dieu furent totalement renfermées dans la sphère intime de Dieu, que Dieu *ad extra* se transforma en un pur moi et que de la sorte toute la dimension du nous perdait son lieu dans la théologie »²⁰. Or la conscience explicite de soi (*memoria, mens*) que l'esprit atteint en se projetant en dehors de soi-même (*intelligentia, notitia*) et en affirmant l'identité de cette image avec lui-même (*voluntas, amor*) passe concrètement, souligne encore Ratzinger, à travers le rapport à l'autre. La relation est constitutive de la personne, dont la notion « dit quelque chose d'autre et infiniment plus que la simple idée d'« individu » » : une « relationalité en parole et amour²¹ ». Selon le théologien de Ratisbonne, si l'évêque d'Hippone eut en son temps le grand mérite d'exposer l'analogie du sujet humain entendu comme conscience de soi, il importe aujourd'hui d'en élargir et d'en développer toute la signification pour la doctrine trinitaire. Pour s'appliquer valablement à la doctrine, cette analogie doit inclure la référence intrinsèque à un « toi » et mieux encore au « nous » unissant le « moi » et le « toi », car un simple « moi-toi » s'épuiserait si la relation ne s'ouvrait pas à un troisième : pas plus au niveau anthropologique qu'au plan de la Trinité « il n'existe de pur « moi » ni de pur « toi » mais d'un côté comme de l'autre le « moi » est contenu à l'intérieur du « nous » plus grand²² ».

Rahner se rendait lui-même compte, bien sûr, des limitations qu'impose à sa réflexion la méthode transcendantale. Tandis que l'homme parvient à la conscience de soi au moyen d'une parole intérieure, Dieu le Père dit la Parole parce qu'il connaît. En effet, « on ne peut pas affirmer que la connaissance et l'amour divin en acte, dans la mesure où ils appartiennent au Père (puisque déjà posés par l'essence divine du Père) sont formellement constitués par le Verbe (en

20. J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, München, Erich Wewel Verlag, 1973, p. 223.

21. ID., *Einführung in das Christentum*, München, Kösel-Verlag, 1968, p. 144.

22. *Dogma und Verkündigung*, p. 222.

effet, cela signifierait que le Père connaît par le Verbe, alors qu'en fait il l'énonce comme Verbe du fait qu'il connaît)²³ ». Selon lui le cercle herméneutique se retrouve néanmoins également lorsque l'on tente d'appliquer au Père, au Fils et au Saint-Esprit le terme de Personne qui, au sens qu'il a pour l'homme moderne, ne fournirait pas de base valable pour penser le dogme de la Trinité. « Quand nous, aujourd'hui, nous parlons de personne au pluriel, du fait de la signification actuelle du mot nous pensons presque nécessairement à une pluralité de centres d'activité spirituels, de subjectivités et libertés spirituelles. Or il n'y a pas en Dieu trois choses de ce genre²⁴ ». Dans les méditations du théologien suisse et plus encore celles d'Adrienne von Speyr sur l'identité et le rôle respectifs des Personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit, le théologien allemand suspecte la présence d'un usage acritique du concept de « personne » comme centre autonome de conscience de soi. Il n'y a pas trois consciences en Dieu, souligne-t-il à juste titre, « il n'y a qu'une seule réelle conscience en Dieu, partagée par le Père, Fils et Esprit sous la modalité qui est propre à chacun²⁵ ». C'est pourquoi il préférera pour sa part nommer ceux-ci des « modalités distinctes de substance » dans lesquelles le Dieu unique vient à la rencontre de l'homme pour le sauver²⁶. Il reste qu'une pareille approche se montre peu adéquate au mystère du Dieu Trinité tel qu'un saint Paul ou la liturgie, en particulier la liturgie romaine, nous le présentent : comme révélation, par (la grâce de) Jésus Christ, (de l'amour) de Dieu le Père, au croyant rendu capable de la comprendre parce qu'il est rendu participant (de la communion) du Saint Esprit l'initiant aux profondeurs de Dieu (τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ : 1 Co 2,12 ; cf. 2 Co 13,13).

Il n'est évidemment pas question de comparer entre elles les Personnes divines et des personnes humaines comprises dans leur structure de catégoricalité et transcendance essentielles. Ce que les Pères exprimaient en parlant de τρόπος τῆς ὑπαρξεως²⁷ ou de manières divines d'exister « personnellement », ne doit évidemment pas s'entendre de façon numérique. Balthasar invoque à cet égard l'autorité de Maxime le Confesseur :

« Même si la Dèité qui transcende tout est célébrée par nous comme Triade et comme Monade, elle n'est ni triade ni monade d'après le mode que nous font connaître les nombres. En effet, l'unité de la triade n'est pas quelque

23. MySal II, p. 395.

24. MySal II, p. 387; cf. p. 350-355.

25. MySal II, p. 387-388.

26. MySal II, p. 387-388.

27. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, XVIII, 46, 8, SC 17^{bis}, p. 408.

chose de commun et de générique, qui pourrait être distingué par une distinction abstraite de ses parties constitutives. L'unité ne se déploie pas en triplicité », mais moins encore la Trinité se compose-t-elle pour former l'unité²⁸.

Si effectivement, comme on le verra plus loin, le théologien suisse n'hésite pas à décrire les relations que les trois personnes divines ont entre elles, il n'imagine pas pour autant la présence en Dieu de trois sujets en pleine possession consciente et libre de soi. Il exclut même expressément que l'on puisse poser en Dieu trois centres séparés de conscience : en lui il y a seulement « une substance tri-personnelle²⁹ » qui, « comme "personnalité", connaît et aime³⁰ ». Le terme lui-même de personne, concède-t-il volontiers, prête à ambigüité³¹. Les trois Personnes divines ne doivent pas être entendues au sens où l'on parle de personnes humaines, juxtaposées l'une à l'autre, car dans leur cas « elles sont tellement l'une dans l'autre qu'elles forment une unique conscience de soi, connaissance et amour, bref : un seul Dieu³² ». L'avantage de la métaphore psychologique d'Augustin, interprétant les processus intradivins sur le modèle des processus spirituels de la connaissance et de l'amour, est qu'elle marque l'unité substantielle existant en Dieu. Elle doit néanmoins, comme l'a fait observer Ratzinger, être complétée par une authentique conception interrelationnelle de la personne. Approfondissant pour sa part le sens de l'analogie déterminant le rapport ontologique entre la créature et le Créateur, le théologien de Bâle croit pouvoir poser à l'intérieur de l'unique substance divine l'existence d'une différence réelle, fondée dans l'amour. Il s'en explique en des termes qui se basent sur les analyses philosophiques de G. Siewerth et F. Ulrich :

La créature n'est pas simplement « issue de Dieu » et par là renvoyée avec tout son être (et les différences que comporte celui-ci) à lui en tant qu'il en est l'origine, le soutien et la fin, mais tout autant expressément aux hypostases : en premier lieu à l'archétype de toutes les images, le Fils, qui rend le Père présent à ces dernières, comme aussi à l'Esprit qui est le fondement « personnel » de la libéralité créatrice du Dieu trinitaire. Ce renvoi a lieu tout autant en raison de la dissemblance première caractérisant précisément aussi la différence créaturale, qu'en vertu de son inintelligibilité en elle-même sans le renvoi (gisant dans la différenciation de la créature vis-à-vis de Dieu) à la différence intradivine. Le fait que, dans la substance finie concrète, l'identité ne puisse se produire à l'intérieur de la différence mon-

28. TL III, p. 112-113, renvoyant aux diverses œuvres de Maxime qu'il cite.

29. PI, p. 420.

30. TL II, p. 37 (renvoyant en note à la dogmatique de Staudenmaier).

31. HC, p. 104.

32. AG, p. 133.

daine, a pour présupposé intérieur une forme de différence à l'intérieur de l'identité divine³³.

Une autre comparaison, proposée par Richard de Saint-Victor (*diligens, dilectus, condilectus*)³⁴, vient convenablement corriger les déficiences du modèle intrapersonnel, incapable de représenter l'altérité réelle et permanente des hypostases en Dieu. En définissant la personne comme une existence incommunicable de nature spirituelle (*intellectualis essentiae incommunicabilis existentia*), Richard permet de sortir d'une pensée de caractère unilatéralement essentialiste et d'intégrer dans la doctrine de l'unité substantielle l'idée de différence et de mouvement à l'intérieur de la Trinité.

En fait, la théologie trinitaire de Balthasar est au service de cette unique visée : assurer la position d'un « être-autre en Dieu », en garantissant l'existence d'une « distance » entre les trois Personnes divines qui ne supprime pas l'unité de la substance divine. À l'inverse de Rahner il adopte dans son explication du mystère de la Trinité le vocable de personne qui, à la suite des définitions des conciles de Nicée et de Chalcédoine relatives à l'unité substantielle du Père, du Fils et du Saint Esprit, s'est imposé pour distinguer ceux-ci l'un de l'autre. Par là il n'a nullement en vue, toutefois, trois « sujets » d'action – de connaissance et de liberté – qui s'opposeraient l'un à l'autre. Dans la ligne de la plus classique théologie trinitaire, il définit les trois Personnes divines sur la base des relations qui les opposent à l'intérieur de la nature indivise de la divinité, sans manquer de souligner que les trois n'ont – ou ne sont ensemble – qu'une unique et même substance concrète. Les Personnes ne sont autres que les hypostases de l'unique nature divine concrète avec laquelle chacune d'elle est réellement identique. Cependant, ajoute-t-il, l'égalité de substance ne doit pas être entendue dans un sens statique.

Æqualitas entre les personnes divines ne signifie pas identité, si ce n'est leur identité dans l'unique substance divine (*essentia*) ou être absolu (*esse*), dans la nature concrète duquel elles sont toujours identiques, « là où il n'y a pas opposition des relations³⁵ ». Mais comme chaque personne, qui est là comme un moment dans le déploiement des processions, est en tant que telle identique à la substance ou à l'être de Dieu, ce dernier ne peut être en aucun cas considéré comme un quatrième élément, demeurant à côté du

33. TL II, p. 166.

34. Cf. TL II, p. 35. Plus loin (*Ibid.*, p. 39), il écarte en référence à Richard l'objection rahnérienne des trois consciences séparées.

35. C'est la formule, remontant à saint Anselme, du Cc. Florence (1442) : DH 1330.

« mouvement » [*Bewegtheit*] de l'événement personnel [*des personalen Geschehens*], il doit nécessairement être identique avec cet événement comme tel³⁶.

Balthasar cherche ici à exploiter ce que la théologie grecque désigne habituellement par le terme de péri-chôrèse et qui inclut, en plus du terme latin correspondant de circumincession, l'idée d'un flux de vie et de communication. Il voit dans la présence mutuelle des Personnes divines l'une en l'autre (cf. Jn 10,38) une action de compénétration ou d'intériorité réciproque. Les processions immanentes à l'essence divine orientent les Personnes l'une vers l'autre en cela même qui les distingue, les constituant ensemble comme « l'unique et libre visage "personnel" de Dieu³⁷ ». Dans une de ses catéchèses consacrées au Credo, Jean-Paul II a exprimé ce mystère en des termes très semblables :

Les relations qui distinguent le Père, le Fils et le Saint Esprit, et par lesquelles ils s'adressent réellement les uns aux autres dans leur même être, possèdent en elles-mêmes toutes les richesses de lumière et de vie de la nature divine, avec laquelle ils s'identifient totalement. Elles sont des relations « subsistantes » qui, en vertu de leur élan vital, vont à la rencontre l'une de l'autre dans une communion dans laquelle la totalité de la personne est ouverture à l'autre³⁸.

Le vocable de personne n'est pas pris ici au sens subjectif moderne de centre d'activité consciente, mais il ne l'est pas non plus au sens d'une pure et simple relation. (« Il ne convient pas », est convaincu le théologien, « de dissoudre l'être en pure relation³⁹ ».) Il désigne le terme posé par la relation et donc quelque chose qui est vraiment présent en lui, le « suppôt » – et le mouvement – qui distingue chacune des hypostases en ce qu'elle a de plus propre⁴⁰. En effet, le résul-

36. TD IV, p. 57.

37. TL II, p. 127. « Si l'on enlève la Trinité des personnes "et donc ce qu'il y a de commun dans l'appellation *Dieu*, la désignation *Dieu* signifierait une certaine personne, distinguée de toutes les autres": ce serait le Dieu monopersonnel (de l'Islam et d'autres religions, par exemple) », TL II, p. 122 n. 7, citant THOMAS D'AQUIN, 1 *Sent.* d. 23 a 3.

38. *Io credo in Dio Padre onnipotente*, vol. 2. *Catechesi del mercoledì* 04-12-1985, Casale Monferrato, Piemme, 1987, p. 106.

39. TD II/1, p. 243.

40. « L'hypostase n'est pas chez les personnes divines une notion univoque générale, mais ce qui distingue trois fois chacune d'elles de la façon la plus propre (et qui n'est pas elle-même saisissable) » (SC, p. 114). Thomas d'Aquin exprime une pensée semblable : « Les trois Personnes se rejoignent dans la nature, mais se distinguent par leur suppôt, et c'est pourquoi on ne peut attribuer l'une à l'autre. » (ST III, 16, 1 ad 2um).

tat de la relation entre intrinsèquement dans la notion même de personne. On ne peut comprendre ce qu'est la pure paternité du Père, la pure filiation du Fils ou le pur lien d'amour de l'Esprit Saint, sans recourir aux relations que chacune des Personnes a concrètement avec les autres, et notamment aux relations de Père à Fils, de Fils à Père, de Père et Fils à Esprit, d'Esprit à Père et Fils. Ainsi n'est-ce pas seulement parce que Jésus-Christ nous le dit que nous savons qui est le Père, mais parce qu'il se rapporte lui-même au Père comme à son origine sans commencement ni fin (*ἀγεννησία*)⁴¹. Le Père est Personne au sens où il communique sans réserve sa substance au Fils qu'il engendre et à l'Esprit qu'il spire. Le Fils, qui se distingue lui-même du Père par la relation active de celui-ci vis-à-vis de lui, ou par sa propre relation de réceptivité à son endroit, nous présente le Père tel qu'il est en plénitude : pur acte de générosité, continuel avènement dans lequel se confondent essence et existence, *plenitudo fontalis*, « source qui coule sans avoir en arrière d'elle-même une fontaine où elle puiserait, acte qui engendre sans un réservoir de semence auquel il recourrait et sans tout un organisme qui accomplirait l'acte en question⁴² ». La fécondité de la nature divine est toujours considérée dans son rapport concret aux personnes dont il n'est jamais possible de faire abstraction. Car « dans l'être fécond [du Père] le déploiement des processions personnelles est toujours pris en compte »⁴³. L'inépuisable déploiement des relations réciproques de don et de réception qui règnent entre Père, Fils et Esprit a son principe d'unité dans l'amour du Père Tout-Premier qui se donne lui-même sans fin, et dont le Fils est l'expression éternelle, comme amour se recevant et se redonnant sans fin. Balthasar lit l'attestation suprême de saint Jean : Dieu est amour, en la mettant en contraste avec les relations terrestres, toujours de quelque manière déficientes. À la différence de l'amour dont les hommes peuvent faire l'expérience, il y a ici une réussite absolue : le Père et le Fils s'abandonnent l'un à l'autre de façon illimitée, et cela à tel point que le Père ne retient rien de ce qu'il est ou a, mais le donne sans réserve au Fils qu'il engendre dans l'amour, et le Fils restitue à l'origine en laquelle il se complaît tout ce qu'il est et a, et le met à sa disposition⁴⁴. Et cet amour, qui est l'unique

41. Le Verbe est *ἀγένητος* car éternel, sans commencement, mais il est *γεννητός* car engendré. Et seul le Père est *ἀγένητος*.

42. Cr, p. 27.

43. TL III, p. 148-149, renvoyant au mot de THOMAS D'AQUIN : « la puissance d'engendrer signifie directement la nature divine, et seulement de façon conjointe la relation » (*ST I*, 41, 5).

44. « Le Père, en engendrant le Fils de toute éternité, lui a donné sa substance, ce même Fils en témoigne : "Ce que m'a donné le Père est plus grand que tout" »

essence spirituelle concrète et comme le don substantié de la divinité, identique en chaque personne, loin d'être une chose renfermée égoïstement en elle-même, est par le même mouvement, à l'intérieur de cette identité, le miracle d'éternelle fécondité de l'Esprit de Dieu, la troisième Personne, surgissant de façon indicible du « souffle » (pneuma) commun de leur compénétration mutuelle, l'Esprit Saint qui fait du Père un Père en tant que générateur, et du Fils un Fils comme Verbe expresseur⁴⁵. Appliqué au Saint-Esprit, le vocable de personne apparaît ici au sens originaire d'une opposition relative incluant une modalité particulière de participation à l'unique centre d'activité spirituelle de l'être trinitaire.

2. *En christologie*

La définition de la personne en termes relationnels, telle qu'elle est présentée en théologie de la trinité ne trouve sa base solide que si elle est mise en rapport avec Jésus Christ en qui la vérité de Dieu s'est révélée de façon définitive mais inépuisable. Aux yeux de Balthasar, c'est à partir de la christologie que l'on obtient la notion théologique précise de personne. Mais qui est cet Oint que Pierre et les disciples ont confessé à Césarée ? Et ici ressort de nouveau un point de désaccord non négligeable entre Rahner et lui. Prêtant à Jésus des traits caractérisant la transcendance de la créature, le théologien allemand voit en lui une personne humaine en « rapport dialogique-créatural à Dieu »⁴⁶. Pour le théologien suisse, il s'agit d'une conception réduc-

(Jn 10,29). Et on ne peut pas dire qu'il lui a donné une partie de sa substance et en a retenu une partie pour lui-même, puisque la substance du Père est indivisible, étant absolument simple. Mais on ne peut pas dire que le Père a transféré sa substance dans le Fils en l'engendrant, comme s'il l'avait donnée à un fils sans la retenir pour lui-même : autrement il aurait cessé d'être substance. Il est donc clair que le Fils, en naissant, a reçu la substance du Père sans aucune diminution de celle-ci et que, ainsi, le Père et le Fils ont la même substance et, ainsi encore, sont une même réalité le Père et le Fils et aussi le Saint-Esprit qui procède de l'un et de l'autre » (DH 805),

45 « Au sein de l'essence divine et de son processus dynamique, la distance entre les personnes est infinie, et cela à un point tel que tout événement se déroulant dans la finitude ne peut avoir lieu *qu'au sein* de cette dynamique qui l'enveloppe. Par son acte générateur le Père n'ouvre-t-il pas en effet au Fils l'accès à l'être-Dieu qu'il lui donne dans la même absoluité, dans la même liberté ? Et la réponse reconnaissante du Fils ne va pas à quelqu'un qui aurait retenu pour soi quelque chose, mais à un Père qui s'est entièrement livré, de sorte que l'entière remise mutuelle de l'un à l'autre se spire dans le nous commun de l'Esprit qui est à la fois liberté et amour et don absolu, se "dévouant" à son tour, se faisant pure expression de l'unité du Père et du Fils » (TD IV, p. 221).

46. SW 17, p. 754-755. Jésus aurait eu « une conscience humaine, qui se sait, quand il le prie, à une distance infinie vis-à-vis de Dieu » (SM II, p. 833; cf. p. 191,

trice de sa personne. Le fait que, conformément à la définition du IV^e concile du Latran, il n'y a pas de mesure commune entre Dieu absolu et infini et la créature finie, totalement dépendante de lui, ne justifie pas une position aboutissant à diviser le moi intime de Jésus en deux consciences de soi se faisant face l'une à l'autre. En appliquant au Logos incarné une double conscience, au même titre qu'on lui applique une double nature et une double volonté, on court le risque, selon lui, d'en ruiner la figure unitaire telle qu'elle apparaît dans l'Évangile. Jésus, « lui que ni sang, ni vouloir de chair, ni vouloir d'homme, mais Dieu [le Père] a engendré » (Jn 1,13), a conscience d'être le Fils éternel du Père : il sait « qu'en tant qu'homme, il fait librement ce que le Logos en lui veut faire ; ou, ce qui revient au même : l'homme Jésus sait qu'il agit en liberté, qu'il est l'agir du Fils de Dieu »⁴⁷. Ce savoir n'est pas en lui une conscience de soi séparée de la conscience que partagent éternellement les trois hypostases. Sur ce point, estime le théologien bâlois, il n'est pas possible de transiger : « le Christ Jésus » historique n'est autre que « Celui qui se trouvait [de toute éternité] dans la forme de Dieu » (Ph 2,5-6 ; cf. Col 1,15 ; He 1,3), Celui sur qui repose stablement l'Esprit (cf. Lc 4,18 ; Jn 1,33).

Pour éclairer l'unicité de la conscience dont jouissait le Christ, Balthasar invoque les allégations rapportées par le IV^e évangile : Jésus se sait être l'envoyé du Père dans le monde pour y accomplir son œuvre (cf. Jn 4,34). Il n'est pas simplement, comme les autres prophètes, un homme qui a reçu une mission de Dieu. En lui coïncident parfaitement la conscience de soi et la conscience de la mission. La conscience que Jésus a de soi est inséparable de la relation vivante qui l'unit de toujours déjà au Père dans le Saint-Esprit : elle est la modalité concrète dont il partage cette relation en tant que Fils préexistant du Père, son « Envoyé », « qui profère les paroles de Dieu parce que Dieu lui donne l'Esprit sans mesure » (Jn 3,38). Elle concerne sa filiation, une filiation unique, de qualité absolument différente de celle des autres hommes, car elle est d'emblée la conscience de sa condition d'« envoyé » du Père dont il est « sorti » (Jn 8,42). À l'appui de cette affirmation le théologien cite la réplique de Jésus aux Juifs : « Avant qu'Abraham fût, je suis » (Jn 8,58). « Ce présent », fait-il remarquer, « exprime avec précision l'identité imprépensable de la conscience

928, 932), ou même « une conscience humaine de soi qui fait face créaturalement au Verbe éternel, dans une authentique attitude d'adoration, d'obéissance » (*Schriften* I, p. 178; cf. SW 17, p. 638-639).

47. Cf. TD II/2, p. 208.

qu'il avait de sa personne et de sa mission »⁴⁸. Le néologisme « impré-
pensable » veut exprimer ici le fait que ce que Jésus est comme « per-
sonne », est inconcevablement plus que ce que toute notion finie de
personne ne pourra jamais en concevoir. Nul n'est en mesure d'ima-
giner ce que peut être une conscience d'Homme-Dieu, parce que
l'homme n'est pas en mesure de se transporter en pensée au point où
a pris corps cette conscience. Le moi de Jésus est indistinctement le
moi d'une personne divine (cf. Jn 18,5-6) qui a, comme telle,
conscience d'avoir reçu un mandat. Et ce mandat, le iv^e évangile le
rapporte toujours spécifiquement au Père et non point au Dieu tri-
nitaire comme tel. « Ce qu'il y a de plus profond en lui – sa personne
– est le mandat du Père, un mandat qu'il n'a pas seulement à trans-
mettre, à la manière des prophètes, mais qu'au contraire il a à être »⁴⁹.
Balthasar s'en est expliqué longuement dans son volume de christo-
logie : dans le Christ, la mission n'est pas extérieure à sa personne,
elle est justement ce par quoi le Fils a conscience – de façon plus ou
moins thématique, suivant les divers états de son existence terrestre
– d'être le Fils monogène du Père.

La thèse est au fond tout à fait classique : « La mission visible adres-
sée au Christ manifestait une mission invisible accomplie non pas en
cet instant, mais dès le début de sa conception »⁵⁰. Dans le cas d'une
personne divine, la mission ne peut être rien d'autre que sa procession
d'origine à l'égard de la Personne qui l'envoie. « La procession tem-
porelle n'est autre, en son essence, que la procession éternelle, elle
ajoute seulement un rapport à l'efficacité temporelle⁵¹ », déclare
encore saint Thomas. Et encore : « La Personne envoyée ne com-
mence pas d'exister alors qu'auparavant elle n'aurait pas existé », sa
mission n'a pas de commencement ni de fin temporels, car ce qui la
distingue des autres Personnes est uniquement son origine. Cepen-
dant par rapport à la procession d'origine la mission ajoute un nou-
veau mode d'exister temporel : « On dit ainsi du Fils qu'il a été envoyé
en ce monde par son Père, en tant qu'il a commencé d'être en ce
monde par la chair qu'il a prise, bien qu'auparavant il fût déjà dans
le monde, comme dit saint Jean (Jn 1,10)⁵² ». Balthasar reprend cette

48. TD II/2, 246. On connaît la condamnation par le S. Office de la proposition
suivante : « Non constat fuisse in anima Christi inter homines degentis scientiam
quam habent beati seu comprehensores » (DS 3645). La thèse de Balthasar affirme
dans le Christ bien plus que la science des hommes bienheureux dans le Ciel : la
conscience d'une filiation unique par rapport au Père, source de toute béatitude.

49. HC, p. 35-37.

50. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, 43, 7 ad 6.

51. 1 *Sent.* d16 q1 a1 corps.

52. *ST I*, 43, 1.

explication, mais avec une intention quelque peu différente. Tandis que Thomas voulait prouver par-là que la mission peut convenir à une personne divine, parce qu'elle n'implique pas comme telle quelque imperfection, ce qu'il importe au théologien suisse de montrer, c'est que sa mission est unique et que, comme telle, elle n'est autre chose que la modalité terrestre de son existence de Fils préexistant, issu du Père. « Chez le Fils, l'assomption d'une nature humaine est fonction de la mission qui la précède, et la démarche et le comportement de cette nature sont tout entiers référés à cette mission »⁵³. La mission du Fils incarné est la transposition dans le temps de la relation intra-trinitaire unissant sa personne en tant que procédant du Père à celui-ci, auteur de sa procession éternelle. De la sorte Balthasar réussit, croyons-nous, à unir ce que Rahner tend à séparer : la conscience de soi que Jésus vit face à Dieu n'est autre que celle qu'il vit de toute éternité en union avec les deux autres Personnes de la Trinité, puisqu'elle est à la fois la conscience du Fils procédant du Père dans l'Esprit Saint et celle du Fils envoyé par le Père sous la mouvance de l'Esprit.

On reviendra sur cette thèse, mais avant cela il convient de creuser quelque peu la question de la conscience : contrairement à d'autres théologiens, Balthasar estime incompatible avec le dogme chalcédonien l'idée que Jésus aurait pris à un certain moment conscience d'une mission que Dieu lui réservait. De la mission qu'il est en tant qu'Envoyé unique du Père il a toujours eu « conscience », au sens d'une conscience qu'on pourrait appeler « athématique ». Une telle affirmation ne signifie donc pas qu'on ne puisse ou même doive admettre que cette conscience a connu les lois de la croissance et du développement (cf. Lc 2,40.52) qui caractérisent la maturation humaine. Jésus s'insère pleinement dans la réalité charnelle de notre histoire, il se soumet à la Loi pour l'accomplir de l'intérieur. Mais l'obéissance qu'il exerce de la sorte n'est pas comme celle de ses parents et de son peuple, car il est le Verbe fait homme. Le corps lui-même qu'il a reçu, lui est donné comme objet de sacrifice. Son incarnation, explique Balthasar, est l'expression dans le temps, sous le mode d'obéissance (cf. Rm 5,19 ; He 5,8), de son être et agir de Fils du Père dans l'éternité. Jésus assume donc complètement et d'emblée la nature humaine en fonction de sa mission concrète de Verbe fait chair. Saint Thomas avait corrigé la formule de saint Augustin, et plutôt que de dire que le Fils préexistant avait assumé un homme, il déclarait qu'en lui l'acte d'union hypostatique fonde la nature

53. HC, 35.

humaine. Balthasar conserve la précision mais ôte à l'énoncé son allure abstraite. La conscience de mission, qui n'est chez le Fils qu'indirectement liée aux facultés réflexives de cette nature humaine, est intrinsèquement dépendante de sa relation au Saint-Esprit. Non sans une référence implicite au mystère de l'Immaculée Conception, le théologien suisse voit dans la nature humaine du Christ l'espace ouvert, « indifférent », librement mis à la disposition et en ce sens « précieux », où est de toujours déjà venu s'inscrire, pour le remplir totalement et l'élargir jusqu'à ses dernières potentialités, la mission objective du Père avec la conscience subjective qu'en prend Jésus.

(à suivre)

IT – 00162 Rome
Via Nomentana, 234
servais@casabalthasar.org

Jacques SERVAIS s.j.
Casa Balthasar