

Université catholique de Louvain
Faculté de théologie



Qui est l'Église ?

Aspects de l'ecclésiologie de Hans Urs von Balthasar

Mémoire présenté par **Élisa Di Pietro**

en vue de l'obtention du
diplôme de Master en théologie,
finalité approfondie

Promoteur : Professeur Joseph Famerée

Année académique 2013-2014

« "Pourquoi nous as-tu fait cela ? Vois, ton père et moi, nous te cherchions avec douleur." Cette douleur, il ne peut pas la leur épargner. Ce n'est qu'en cherchant que le chrétien peut trouver, dans une recherche si intense que tout absolument semble dépendre de ce qu'on trouvera. Pas d'autre enseignement de vie chrétienne que cette leçon chrétienne : on ne trouve Jésus que là où il s'est — et où on l'a — abandonné à Dieu. Tous les chrétiens doivent le chercher "parmi parents et connaissances" à travers le monde, pour s'entendre dire finalement : "Ne saviez-vous pas que je dois être aux affaires de mon Père ?" Vraisemblablement que nous ne comprendrons d'abord rien, comme Marie et Joseph, et nous serons ramenés à une longue recherche. Même après Pâques, la recherche peut se prolonger. Marie de Magdala le cherche au tombeau ; mais quand il s'est laissé trouver, elle porte la main vers lui comme vers une possession, et il se retire. Il échappe de la même manière aux disciples d'Emmaüs qui l'ont retrouvé. Nous ne le trouverons définitivement que dans le lieu de séjour de son Père, au Ciel, c'est-à-dire au moment où "trouver" ne signifiera plus absorber Dieu dans notre espace, mais être trouvés par lui, entrer dans son espace, "être connus de Dieu" (1 Co 13,12). »

Hans Urs VON BALTHASAR, Triple couronne.
Le salut du monde dans la prière mariale,
Paris, Éd. Lethielleux, p.47.

Qui est l'Église ?

Aspects de l'ecclésiologie de Hans Urs von Balthasar

<i>En guise d'introduction</i>	7
<i>Chapitre 1 - Qui est le Christ ?</i>	13
LA PERSONNE DU CHRIST	14
• La mission comme guide herméneutique	
• La conscience missionnaire de Jésus	
• L'obéissance de Jésus et l'inversion trinitaire	
LES PERSONNES EN CHRIST	20
• Concept théologique de personne et inclusion en Christ	
• Élection, vocation, mission	
• Personne, mission, communauté	
<i>Chapitre 2 - Qui est Marie ?</i>	27
LA FEMME COMME RÉPONSE ET VISAGE	28
• Repères d'anthropologie chrétienne	
• La femme pour le Christ et pour l'Église	
LE RAPPORT DE MARIE À SON FILS ET À L'ÉGLISE	32
• Le Fils et la Mère, dans l'unité	
• De l'Annonciation au pied de la Croix	
• L'archétype de l'Église et l'anima ecclesiastica	

<i>Chapitre 3 - Qui est Pierre ?</i>	41
LE MINISTÈRE DE PIERRE DANS L'ÉGLISE APOSTOLIQUE	42
• Jésus au coeur de la constellation apostolique	
• Le ministère de Pierre dans la communion ecclésiale	
LE MINISTÈRE DE PIERRE DANS L'ÉGLISE D'AUJOURD'HUI	49
• Le carré apostolique	
• Les dangers d'aliénation ecclésiastique	
• Le sérieux eschatologique du message du Christ	
<i>Chapitre 4 - Qui est l'Église ?</i>	59
L'IDENTITÉ PERSONNELLE DE L'ÉGLISE	60
• L'allégorie de l'Épouse... et son fondement biblique ?	
• Marie et Pierre : archétypes de la foi	
• Paul et la conscience ecclésiale	
L'ÉGLISE, ISRAËL ET LES « NATIONS »	68
• L'Église composée de Juifs et de païens	
• Rapport dramatique entre Israël et l'Église	
• Un rôle pour les « nations » dans le théodrame ?	
<i>Chapitre 5 - Relecture critique et perspectives</i>	75
RELECTURE CRITIQUE	76
• Une ecclésiologie multidimensionnelle	
• Une théologie sans dialogue, ni compromis	
• Anthropologie, mariologie... et pneumatologie ?	
PERSPECTIVES	83
• Complémentarité des vocations	
• La personne Église et l'herméneutique de la réforme	
• Quand l'Église se fait repentante	
<i>Bibliographie</i>	89

En guise d'introduction

- Choix et délimitation du thème

Les notions de Peuple de Dieu, de Corps du Christ, de Temple de l'Esprit ou encore d'Église-communion ont reçu une large audience dans la communauté ecclésiale et théologique, en particulier depuis le second Concile du Vatican. Ces images occupent en effet une place importante dans la Constitution *Lumen Gentium*. En forçant le trait, nous pourrions presque affirmer que le Peuple de Dieu et l'Église-communion désignent la dimension fraternelle et sociale de l'Église, que le Corps du Christ se concentre sur l'unité entre l'Église et le Christ, et que le Temple de l'Esprit permet de s'ouvrir à l'imprévu de Dieu. Les quatre images se complètent admirablement : aucune ne décrit à elle seule le mystère de l'Église... et même plus : aucun ensemble d'images ne suffira jamais à en faire le tour, la réalité dépassant toujours infiniment ce que nous pouvons en dire.

Il me semble qu'une autre image de l'Église pourrait cependant venir s'ajouter aux quatre citées ci-dessus, pour mettre davantage en lumière le caractère relationnel qui unit l'Église et le Christ, sans pour autant les confondre. L'image de l'Église comme Épouse du Christ exprime bien cela. C'est à Paul que nous devons le recours à l'analogie de l'époux et de l'épouse pour parler de la relation entre le Christ et son Église. Cette dimension sponsale est relativement peu présente dans la réflexion ecclésiologique contemporaine. Elle pourrait cependant renfermer des perspectives théologiques et pastorales intéressantes pour l'Église d'aujourd'hui. C'est en vue de creuser ces intuitions et de les enraciner dans la tradition de l'Église que j'ai choisi de commencer un master en théologie et, en particulier, d'y consacrer mon mémoire.

Une fois le choix de cette thématique posé, c'est presque naturellement que mon chemin a rencontré celui de Hans Urs von Balthasar. Cet éminent théologien suisse a sans doute été l'auteur contemporain qui a soutenu avec le plus de conviction que l'Église est quelqu'un et non pas quelque chose, en posant la question *Qui est l'Église ?* plutôt que *Qu'est-ce que l'Église ?* Selon lui, l'Église est une personne, un sujet en vis-à-vis du Christ, tout en lui étant intimement unie : l'Église est l'Épouse du Christ.

Le sujet de mon mémoire se précisait : l'ecclésiologie sponsale de Balthasar. Mais considéré comme tel, ce sujet me plaçait face à un obstacle de taille, à la mesure du volume de l'oeuvre du théologien. En effet, Balthasar n'a jamais systématisé sa pensée sur l'Église. Aussi, toute

reconstruction a posteriori de son ecclésiologie nécessite de prendre son bâton de pèlerin pour rassembler les éléments semés épars dans son oeuvre. Face à cet horizon qui s'étendait à perte de vue devant moi, il m'a été demandé de choisir un chemin humble et raisonnable. Après une recherche bibliographique, trois ouvrages semblaient sortir du lot pour traiter mon sujet¹ :

- *La dramatique divine (II. Les personnes du drame - 2. Les personnes dans le Christ)*
- *Le complexe antiromain*
- *Qui est l'Église ?*

Ces trois ouvrages post-conciliaires sont devenus mes principales sources. Mais ils n'ont pas été des buts en eux-mêmes : mon travail ne visait pas l'étude de ces livres, mais bien le repérage d'éléments théologiques utiles pour reconstruire une ébauche d'ecclésiologie balthasarienne.

Au fil de ce travail, j'ai progressivement pris conscience que l'ecclésiologie de Balthasar ne pouvait être réduite à sa dimension sponsale. Comme cela a déjà été rappelé ci-dessus, l'Église ne peut être décrite à partir d'une seule image. Il en va de même pour l'Église dans la pensée de Balthasar. Aussi était-il réducteur de la qualifier uniquement de sponsale. Je souhaitais que ce point soit mis en valeur dans ce travail. Ainsi, si le mystère de l'Église peut effectivement être abordé à partir de plusieurs portes d'entrée, j'ai choisi de n'en approfondir aucune en particulier. Au contraire, il me semblait évident qu'il fallait en ouvrir un maximum, afin de brosser un portrait le moins biaisé possible de l'Église chez Balthasar. Ainsi, ce travail se propose d'ouvrir quatre portes : le Christ, Marie, Pierre et la personne Église.

Au final, je suis consciente que chacun de ces quatre chapitres aurait pu constituer, à lui seul, un sujet de mémoire. J'ai dès le départ pris l'option de les conserver tous. Ce choix englobant peut induire chez le lecteur potentiel une frustration face au manque inévitable de profondeur. Qu'il se sache compris sur ce point et rejoint par l'auteur même de ce travail. Néanmoins, choisir, c'est renoncer : j'ai choisi de les garder tous et donc de perdre en profondeur.

• Méthodologie et principales sources utilisées

Balthasar n'a rédigé aucun traité systématique d'ecclésiologie, comme il ne l'a fait pour aucun domaine de la théologie. Et pour cause : selon lui, aucune discipline ne pouvait être

¹ Hans Urs VON BALTHASAR, *Theodramatik. - II : Die Personen des Spiels. 2 - Die Personen in Christus*. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1975. Traduction française : *La dramatique divine - II. Les personnes du drame - 2. Les personnes dans le Christ*. Paris, Pierre Zech Editeur, 1988, 436 p ; *Der antirömanische Affekt*. Fribourg-en-Brisgau, Helder, 1974. Traduction française : *Le complexe antiromain*. Paris, Médiaspaul, 1997, 411 p. ; *Wer ist die Kirche ?*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1978. Traduction française : *Qui est l'Église ?* (Cahiers de l'École Cathédrale 45), Saint-Maur, Parole et Silence, 2000, 121 p.

tenue à l'écart des autres. C'est ainsi que dans son oeuvre, tout s'entremêle sans cesse : christologie, mariologie, ecclésiologie, anthropologie s'imbriquent si intimement qu'il est impossible d'en isoler une sans lui nuire.

La première étape de ce travail a donc été d'ordre bibliographique : en bibliothèque ou à travers les bases de données sur Internet, j'ai recherché des références traitant de près ou de loin de mon sujet et ayant Balthasar comme auteur ou comme sujet. C'est ainsi que trois ouvrages de Balthasar ont fini par apparaître comme des sources fondamentales pour le thème que je voulais creuser : *Le complexe antiromain*, la *Dramatique divine II.2.* et *Qui est l'Église ?*

D'autres travaux de Balthasar ont rejoint ce trio incontournable. Ils traitent principalement de Marie, de l'Église ou du concept théologique de personne. Le fruit de cette recherche de références constitue la bibliographie de ce travail. Notons qu'au coeur de cette recherche bibliographique a jailli rapidement la nécessité de trouver une biographie qui me permettrait de faire connaissance avec mon auteur : découvrir son histoire avant de me plonger dans son oeuvre me paraissait indispensable. Dans son livre *Hans Urs von Balthasar*, Elio Guerriero me paraissait offrir une biographie recherchée.

Ce travail bibliographique réalisé, la lecture proprement dite a pu commencer. Je me suis d'abord tournée vers ce que j'estimais être les trois sources principales de mon mémoire. J'ai commencé simplement par celle qui me paraissait la plus abordable, à savoir *Le complexe antiromain*. Elle constitue la référence principale pour ce qui est devenu aujourd'hui le chapitre 3 de ce travail². Je me suis ensuite plongée dans la *Dramatique divine II.2.* qui a été la source principale pour les chapitres 1 et 2. Enfin, je me suis attaquée à *Qui est l'Église ?* : cet ouvrage, le plus petit mais aussi le plus dense, a servi de base pour la première partie du chapitre 4, celle dédiée plus spécifiquement à l'Église *ad intra*. Il était évident que ce quatrième chapitre consacré à l'Église aurait été largement incomplet si je m'étais contentée de cette partie *ad intra*. Je l'ai donc complétée par une section consacrée à l'Église *ad extra* chez Balthasar, suite à une nouvelle recherche bibliographique. Faute de temps, je n'ai cependant pas abordé le thème des chrétiens anonymes.

Le contenu de ces quatre chapitres reprend uniquement la pensée de Balthasar (ou ce que j'ai tenté d'en comprendre) : j'ai réservé mes commentaires personnels pour le cinquième et dernier chapitre, qui fait office de conclusion. La consultation de livres et d'articles dans lesquels des théologiens présentent de manière critique l'oeuvre de Balthasar³ m'ont aidée à prendre un sain recul pour cette relecture personnelle, mais aussi pour la mise en évidence de perspectives.

² Au commencement, je n'avais qu'une vague idée des chapitres que je souhaitais aborder et de leur ordre. Il se fait que le premier rédigé est devenu le troisième.

³ Ils figurent eux aussi dans la bibliographie finale.

• Structure du travail

Pour approcher la conception personaliste de l'Église chez Balthasar, j'ai choisi d'organiser ce travail de manière à ce que chaque chapitre présente le portrait d'une personne de la foi chrétienne qui apporte son éclairage spécifique sur le mystère de l'Église :

- La pensée de Balthasar étant résolument christocentrique, il m'a semblé opportun de consacrer notre premier chapitre à la question *Qui est le Christ ?* dans la pensée de Balthasar. Ce premier regard — christologique — nous fera entrer d'emblée dans le drame divin qui se joue entre Dieu et l'humanité, à travers son élément central qu'est le mystère pascal. Une fois la personne *du* Christ introduite, nous ferons entrer en scène les personnes *en* Christ.
- Modèle pour le chrétien, Marie participe de façon éminente à la mission du Christ. Avec la question *Qui est Marie ?*, le deuxième chapitre aborde son rôle crucial dans le théodrame. Ce deuxième regard — mariologique — nous fera découvrir qui est celle que Balthasar considère comme le type de l'Église, voire même comme la première Église, et quel est son rapport à l'oeuvre de son Fils, mais aussi aux autres membres de l'Église.
- Viendra ensuite la question du ministère apostolique et du droit ecclésiastique, avec la question *Qui est Pierre ?* Ce troisième regard — pétrinien — nous montrera combien Balthasar a veillé à toujours bien intégrer le ministère du successeur de Pierre dans la communion ecclésiale, mais aussi dans le collège apostolique. Il a voulu par-là insister sur la complémentarité des charismes dans l'Église.
- Enfin, nous aurons alors rassemblé suffisamment d'ingrédients pour explorer de plain-pied la question qui a donné le titre à ce travail, à savoir : *Qui est l'Église ?* Ce quatrième regard — ecclésiologique — nous fera découvrir l'identité personnelle de l'Église dans la théologie de Balthasar. Ce sera aussi le lieu pour aborder la question du rôle “des Juifs et des païens” dans l'Église, mais aussi hors de l'Église (interreligieux).

Après avoir ainsi abordé différents aspects de l'ecclésiologie de Balthasar, j'ai conclu ce travail par un cinquième chapitre qui en proposera une relecture personnelle. Faute de temps et de compétence, il s'agira non pas d'une critique détaillée de l'oeuvre du théologien lucernois, mais plutôt d'une énumération de quelques points qu'il me semblerait pertinent de creuser ou discuter dans une réflexion théologique se voulant à l'écoute du monde et de l'Église d'aujourd'hui.

• État de la question

L'ecclésiologie de Hans Urs von Balthasar reste un sujet relativement peu étudié dans sa globalité. Un livre s'en inspire directement, celui de Mgr Angelo Scola, un ami de Hans Urs von Balthasar et actuel Archevêque de Milan. Cette oeuvre théologique est intitulée : *Chi è la Chiesa ? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia* (Queriniana, 2007). Quelques articles abordent le thème de l'Église comme personne chez Balthasar. Un article pionnier a été écrit par le Père Yves Congar dès le début des années 70. Cette publication, intitulée *La personne « Église »*, retrace l'histoire de la conception personnaliste de l'Église et se conclut par une prise de distance de son auteur par rapport à la pensée de notre théologien⁴. Dans le registre de la critique figure également l'article au titre évocateur du théologien luthérien Steffen Lösel : *Conciliar, not conciliatory : Hans Urs von Balthasar's ecclesiological synthesis of Vatican II*⁵. D'autre part, la meilleure synthèse de l'ecclésiologie balthasarienne de la personne « Église » est sans aucun doute l'article de Jean-Noël Dol : *Qui est l'Église ? Hans Urs Von Balthasar et la personnalité de l'Église*⁶. Enfin, Johan McDade est le seul, dans son article intitulé *Von Balthasar and the Office of Peter in the Church*⁷, à aborder directement le thème de l'Institution dans l'oeuvre de Balthasar et, en particulier, dans son *Complexe antiromain*.

• Liste des abréviations

Afin de ne pas multiplier *ad nauseam* le nombre de notes infra-paginales, j'ai introduit directement dans le texte les références aux ouvrages de Hans Urs von Balthasar. Voici la liste des abréviations utilisées :

CA : Le complexe antiromain	MPE : Marie première Église
DD : La dramatique divine II.2	NPR : Nouveaux points de repères
DI : De l'intégration	QUI : Qui est l'Église ?
MPA : Marie pour aujourd'hui	RB : Razing the bastions

C'est ainsi que RB18 signifie la page 18 du livre *Razing the bastions* ou que CA156/157 renvoie aux pages 156 et 157 du *Complexe antiromain*. Les références complètes de ces livres figurent dans la bibliographie.

⁴ Yves CONGAR, *La personne « Église »*, dans *Revue thomiste* 71, 1971, 613-640.

⁵ Steffen LÖSEL, *Conciliar, not conciliatory : Hans Urs von Balthasar's ecclesiological synthesis of Vatican II*, dans *Modern Theology* 24, 1, 2008, 23-49.

⁶ Jean-Noël DOL, *Qui est l'Église ? Hans Urs Von Balthasar et la personnalité de l'Église*, dans *Nouvelle Revue Théologique* 117, 3, 1995, 376-395.

⁷ Johan MCDADE, *Von Balthasar and the Office of Peter in the Church*, dans *The Way* 44, 4 (October 2005), 97-114.

CHAPITRE 1 -

Qui est le Christ ?

Balthasar n'a rédigé aucun traité systématique d'ecclésiologie, comme il ne l'a fait pour aucun domaine particulier de la théologie. Aucun domaine ne peut être tenu à l'écart des autres. Chez lui, tout s'entremêle : christologie, mariologie, ecclésiologie, anthropologie s'imbriquent si intimement qu'il est impossible d'en extraire une sans lui nuire. Pour utiliser une expression qu'il affectionne particulièrement (même s'il ne l'emploie pas dans ce contexte-ci), nous pourrions parler de la *périchorèse* des disciplines théologiques dans l'oeuvre de Balthasar.

Pour entrer au coeur de sa pensée sur l'Église, des détours s'imposent. C'est le rôle des trois premiers chapitres de ce travail. Dans ce premier chapitre, nous poserons un premier jalon, d'ordre christologique. Balthasar qualifie la venue du Christ dans le monde de *provocation* qui divise l'histoire en un avant et un après : son irruption dans le monde apparaît comme un acte définitif qui transcende l'histoire humaine. Elle est un « point archimédique de l'histoire religieuse du monde » (DD22). Le Christ occupe une place centrale dans l'oeuvre de Balthasar, qui est sans conteste christocentrique. Tout le drame qui se joue entre Dieu et l'humanité se déploie à partir de cet élément central et unique qu'est le mystère pascal.

Ce premier chapitre comprendra deux parties :

1/ La première s'attachera à la personne du Christ et à sa mission, telles qu'elles sont développées dans la *Dramatique divine II.2* : le Christ est l'unique personne (théologique) à coïncider avec sa mission.

2/ Une fois le rôle spécifique du Christ mis en lumière, les autres personnages du *Drame* pourront entrer en scène. La seconde partie se concentrera dès lors sur les rôles de ces partenaires, ainsi que sur leur inclusion dans la personne et la mission du Christ.

La personne du Christ

• La mission comme guide herméneutique⁸

La personne du Christ est centrale dans l'oeuvre de Balthasar. Aussi la question de l'identité de Jésus est-elle incontournable pour entrer dans sa christologie, mais aussi dans son ecclésiologie. C'est dans l'Évangile qu'il puise abondamment pour répondre à la question *Qui est le Christ ?* Or, l'Écriture ne répond jamais à cette question par une spéculation sur la double nature de Jésus : elle s'attarde plutôt à décrire sa personne et son oeuvre dans l'histoire.

Le Nouveau Testament associe constamment la mission du Christ à l'être de sa personne de Fils de Dieu. Sa mission coïncide avec sa personne : « les deux constituent dans l'unité l'auto-communication exhaustive de Dieu » (DD120). Paul déjà souligne combien le Christ, par sa personne, apporte un événement salutaire définitif pour le monde. Balthasar le cite explicitement à plusieurs reprises. Néanmoins, c'est à partir de l'évangile de Jean que l'absolu de la mission de Jésus apparaît de la manière la plus évidente. De nombreuses formules johanniques établissent un lien étroit entre la personne du Christ et sa mission, entre la relation trinitaire du Christ avec son Père et la portée sotériologique de sa mission.

« La liaison intime de l'envoyé avec celui qui l'envoie possède la forme de l'obéissance au sein de l'acte de don du Père. Le Père est celui qui envoie et qui, par l'acte de mission, fonde toute l'existence de Jésus sur terre, en assume la responsabilité et l'accompagne, détermine enfin d'avance son but - le salut du monde (3,17 ; 6,39). C'est pourquoi la connaissance que Jésus a de lui-même coïncide avec la connaissance de sa mission (5,36 ; 6,29.57 ; 7,29 ; 8,42 ; 10,36 ; 11,42 ; 17,8.21.23.25). Ce n'est pas accidentellement, à côté d'autres choses, qu'il fait la volonté du Père, mais vit de la faire (4,34), il la cherche continuellement (5,30), parce qu'il ne pourrait autrement rien faire (5,19). Il définit sa venue par cet accomplissement de la volonté de Celui qui l'envoie (6,38), par l'exécution de ses oeuvres (9,4), par le fait de prononcer ses paroles (3,34 ; 12,49). Cela est si vrai que, dans l'envoyé, celui qui envoie est vu comme présent (12,45), qu'il atteste lui-même (5,37 ; 8,18), qu'il demeure (7,28 ; 8,26). Dans l'envoyé, il doit être “connu” (15,21), “cru” (5,24 ; 12,44), “honoré” (5,23) comme celui qui envoie. L'envoyé provient à tel point de celui qui envoie qu'il ne peut être qu'orienté vers lui : il retourne à lui (7,33 ; 16,5) » (DD123).

⁸ Cette section s'appuie principalement sur DD119-131.

Très présents dans l'évangile de Jean, ces thèmes se retrouvent en réalité dans les quatre évangiles. Ils attestent de la conscience messianique unique qu'avait Jésus de sa mission salutaire : « appeler les pécheurs, non les justes, à la pénitence (Mt 9,13 par), ne pas abolir la loi mais l'accomplir (Mt 5,17), apporter le glaive de la décision (Mt 10,34 par), jeter le feu sur la terre (Lc 12,49). Et même le Fils de l'homme est "venu", "pour servir", pour "donner sa vie en rançon pour une multitude" (Mt 20,28 par), "pour chercher et sauver ce qui était perdu" (Lc 19,10) » (DD122). Jésus comprend l'universalité de sa mission comme l'accomplissement des Écritures, comme le point de convergence de toutes les missions particulières (cf. Jn 5,39s ; 46).

Sa mission est cependant d'un autre ordre que celle des prophètes qui l'ont précédé. En effet, si Jésus reçoit sa mission d'un autre⁹, il ne la reçoit pas de manière accidentelle, comme quelque chose qui viendrait s'ajouter à une identité première, qui deviendrait prépondérante sur elle. L'évangile de Jean présente l'envoi de Jésus comme une mission plus radicale que celle d'un simple messenger ou d'un représentant (*schaliach*), et même plus radicale que l'élection d'un prophète, serait-ce *dès le sein de sa mère* (comme Jérémie, le Baptiste, Paul). Les Synoptiques déploient, par exemple, les thèmes de l'*être-envoyé-du-Père* ou l'*être-venu-de-Dieu*. Pour Jésus, « l'envoi (*missio*) s'enracine dans une sortie (*processio*) primitive de Dieu » (DD123). Jésus est l'envoyé depuis toujours. Sa mission se comprend tellement comme l'*explication du Père* (Jn 1,18) qu'il n'y a pas d'espace pour une réflexion sur son identité détachée de sa mission. En Jésus, l'essence de l'envoyé s'identifie avec la mission reçue. C'est cette relation étroite entre la personne et la mission de Jésus qui amène Balthasar à adopter le concept de mission comme guide herméneutique pour sa christologie.

L'identification de la personne à sa mission dans l'Homme-Dieu implique le caractère en devenir de l'être Dieu dans la mission de Jésus ainsi que la dimension historique de l'union des deux natures en Jésus. Avec Bernhard Welte, Balthasar rappelle que la perfection humaine ne peut être réalisée que dans un mouvement historique authentique, à travers des événements décisifs, malgré toute l'identité du sujet. Mais en Jésus, il s'agit de bien plus que de concilier un facteur temporel avec un facteur intemporel dans le Verbe incarné, autrement dit de concilier la dimension historique de l'accomplissement d'une mission avec « l'immutabilité du fondement » (DD127). Le caractère dramatique de la personne de Jésus non seulement affecte le côté terrestre de son être, mais en plus s'enracine dans la vie divine elle-même : « l'être et le devenir du Verbe incarné sont l'expression d'un être éternel qui, quoique n'étant pas en devenir, est pourtant vie éternelle débordante et (super-)événement » (DD127). Et à ce côté événementiel de l'être et de la mission de Jésus s'ajoute aussi l'élément eschatologique, dans le sens où sa mission dépasse l'accomplissement de ce qui peut être réalisé au cours d'une vie terrestre.

⁹ Car on ne se donne pas une mission à soi-même : elle est toujours à recevoir d'un autre.

• La conscience missionnaire de Jésus¹⁰

Cette réflexion sur l'indissociabilité de la personne de Jésus et de sa mission amène la question du contenu de sa conscience : Jésus avait-il conscience de sa Passion à venir et de son caractère salutaire, non seulement pour Israël mais aussi pour l'humanité entière ? Qui pensait-il être ? Avait-il conscience de tout ce que la christologie lui a plus tard attribué ? Balthasar répond à la question de la conscience de Jésus, sans s'engager dans une psychologie qui chercherait à savoir ce que peut ressentir un homme qui est Dieu, ni à épingle le moment de sa vie où se serait éveillée en lui la conscience de la valeur salutaire et universelle de sa mission. Balthasar prend distance également par rapport à une certaine recherche critique qui refuse cette conscience missionnaire à Jésus et attribue les grandes déclarations de Jésus dans l'évangile de Jean à une « glose mythologisante » de la communauté post-pascale. En effet, notre théologien rappelle que la conscience missionnaire de Jésus est indispensable pour qu'il y ait salut, pour qu'il soit Sauveur.

Balthasar aborde la question de la conscience de Jésus à partir du concept de la mission. Dans la conscience qu'a Jésus de sa mission s'annonce son rapport immédiat et filial avec son Père : ce n'est pas épisodiquement, mais en toute situation historique de sa vie, que Jésus révèle le Père. Balthasar admet chez Jésus une conscience non objective d'être le Fils de Dieu. Cependant, il la limite à sa *missio* (comme forme économique de la *processio*). Dans sa conscience de soi, Jésus a une *visio immediata* d'un élément divin dont le contenu n'est pas au-dessus de sa mission. Son Je est identique à cette mission : Jésus a toujours sa mission dans sa conscience. Il ne l'a pas imaginée à un moment et assumée à un autre postérieur. Il n'existe pas d'instance intermédiaire entre la perception qu'a le Fils de sa mission et sa décision de l'accepter.

Dans sa mission, Jésus aperçoit son Père qui l'envoie : « en se connaissant et en se comprenant comme l'envoyé absolument, il se connaît et se comprend comme “sortant”, “provenant”, “descendant” du Père » (DD135). Mais la volonté du Père ne lui est pas donnée une fois pour toutes : il doit la recevoir à chaque instant. Aussi, la mission du Christ ne doit jamais être isolée de celui qui l'envoie et à qui il s'abandonne. Jésus ne connaît pas les voies que le Père suit avec lui pour l'exécution de sa mission, mais il a la certitude que ce dernier l'exécutera jusqu'à la fin. Balthasar ne craint pas de parler de *la foi de Jésus* qu'il qualifie d'archétypale... non sans la distinguer qualitativement de notre foi : « nous recevons pour la première fois notre mission sur la base de notre venue à la foi, tandis que Jésus a et est depuis toujours sa mission » (DD136/137).

¹⁰ Cette section s'appuie principalement sur DD131-139.

Conjointement à la question de la conscience de Jésus se pose celle de sa science. Pour l'aborder, Balthasar s'écarte de la thèse thomiste de l'omniscience de Jésus dès l'Incarnation et ce, pour une double raison. Tout d'abord, la christologie balthasarienne, nous l'avons vu, limite la vision immédiate qu'a Jésus de Dieu à la mission reçue. Ensuite, Balthasar voit dans la conception de l'omniscience une considération trop statique de la "dignité" de Jésus. En effet, tout enfant a besoin d'une altérité, normalement sa mère, pour l'éveiller à la conscience de son Je. De même, Jésus doit sa conscience humaine de soi avant tout à sa mère, même si celle-ci ne connaît pas toute la mission de l'enfant (cf. son incompréhension en Lc 2,50). Écoutons Balthasar développer sa pensée sur ce point :

« L'initiation de cet enfant arrive de l'intérieur, de son Père éternel, en accord avec son initiation extérieure, sociale et historique. Pour cela, il suffit que la mère de cet enfant connaisse et lui présente la religion traditionnelle dans son élan vers l'accomplissement espéré d'Israël ; la conscience intérieure de mission de l'enfant, se trouvant dans sa personne, est déjà suffisamment éveillée par là ; elle peut s'éclaircir dans la méditation intérieure de sa tâche et par l'initiation toujours plus profonde à cette tâche, opérée par le Saint-Esprit, à l'occasion des événements du monde. L'enseignement de la tradition religieuse, donnée par Marie, est la doctrine pure, infaillible, du peuple ancien et nouveau de Dieu, parce que cette doctrine découle de la foi pure et de la compréhension qui lui est donnée par l'Esprit. Sans cette tradition spirituelle, qui se réalise en même temps que la transmission corporelle du lait maternel et des soins maternels, la Parole de Dieu ne serait pas réellement devenue chair, car être dans la chair signifie aussi recevoir d'autres » (DD141).

Lorsqu'il est tenté au désert, Jésus donne au diable des réponses qui témoignent de l'assimilation qu'il a faite de la religion du peuple d'Israël. Il accueille également les événements de l'histoire qui lui font signe. Pensons à la venue et au destin de Jean le Baptiste, à ses rencontres avec les pécheurs, etc. Cette disposition à se laisser toucher par les pécheurs était comme filtrée par sa mission : il voit d'abord en chacun ce qu'il est appelé à être dans le dessein du Père. Un rapport intime s'établit entre ce que Jésus apprend historiquement sous la mouvance de l'Esprit à travers les signes que Dieu sème dans le monde et ce qu'il perçoit de sa mission de l'intérieur, au plus intime de lui-même.

Balthasar comprend la connaissance qu'a Jésus de sa mission comme un « processus de maturation humaine » (DD144). Ainsi, plutôt que de se référer à la doctrine scolastique de l'omniscience du Christ, il préfère parler d'un *double horizon* dans la mission de Jésus : toute la vie et la mission de Jésus se déroulent sur l'*horizon immédiat* de la volonté salvifique du Père qui désire réconcilier le monde avec lui (2 Co 5,18), alors que l'*horizon ultime* de la réconciliation universelle pouvait rester voilé durant une bonne partie de la vie de Jésus qui ne cherchait pas à le connaître mais faisait confiance au Père.

• L'obéissance de Jésus et l'inversion trinitaire¹¹

La conscience qu'a Jésus d'avoir reçu sa mission du Père, d'être identifié à elle dans sa liberté la plus intime et de l'incarner par toute sa vie dans le monde est immémoriale. La ratification libre de sa mission requiert une obéissance parfaite dans laquelle le Fils s'abandonne au Père :

« Avec le mot “obéissance”, nous touchons à coup sûr à la disposition la plus intime de Jésus, et il est sans doute plus important et plus salubre à l'obéissance parfaite de ne pas vouloir connaître à l'avance l'avenir, pour l'accueillir de la main de Dieu avec une parfaite fraîcheur quand il arrive. On peut donc dire avec justesse que Jésus, pour mieux obéir, a laissé derrière lui auprès du Père nombre de choses qu'il pouvait connaître jusqu'à ce qu'elles parviennent à maturité et s'imposent d'elles-mêmes. Cela ne veut pas cependant dire non plus que Jésus, dans la première période de son action, n'a rien su de l' “heure”, mais seulement qu'il ne voulait pas l'anticiper »¹².

La médiation entre la décision libre du Père et l'obéissance tout aussi libre du Fils échoit à l'Esprit. Dès l'Évangile et les premiers Symboles apostoliques, le Christ est présenté comme conçu de l'Esprit : *et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*. Cette formulation laisse apparaître l'Esprit comme actif dans l'événement de l'Incarnation, tandis que le Fils, conçu et engendré, laisse disposer de lui, laisse arriver en lui. Ainsi, l'obéissance du Fils n'arrive pas seulement après l'Incarnation qu'il produirait lui-même activement, mais commence avec l'Incarnation dans laquelle le Père envoie le Fils, tandis que l'Esprit “effectue” son Incarnation en Marie. Dans l'Incarnation, l'Esprit assume la fonction active de présenter au Fils obéissant la volonté du Père.

Chez Balthasar, cette participation active de l'Esprit dans l'Incarnation doit être rapprochée de la distinction entre la Trinité immanente et la Trinité économique : la coïncidence en Jésus entre l'essence et la mission requiert une différence sur le plan de l'identité entre le Fils procédant éternellement du Père (*processio*) et ce même Fils envoyé dans le temps (*missio*). Au sein de la Trinité économique, le Fils incarné, dans son total abandon, est un produit de l'Esprit qui le fait naître de la Vierge Marie, alors que dans la Trinité immanente, c'est l'Esprit qui est le fruit de l'amour entre le Père et le Fils. « Le rôle actif de l'Esprit dans l'Incarnation est essentiellement la garantie de la liberté une, commune du Père et du Fils lors de cet événement » (DD148).

¹¹ Cette section s'appuie principalement sur DD146-161.

¹² Hans Urs VON BALTHASAR, *La conscience de Jésus et sa mission*, dans *Communio* IV, 1, 1979, 31-40, p. 38.

Cette garantie se comprend à partir du double visage qu'a l'Esprit de toute éternité : « expiré à partir de l'unique amour du Père et du Fils, il est l'expression de leur liberté unique — pour ainsi dire l'objectivation de la subjectivité —, mais justement par là il est le témoin objectif de leur différence dans l'unité et de leur unité dans la différence » (DD149). Cette inversion des rôles du Fils et de l'Esprit dans le mystère de l'Incarnation ne remet donc pas en question l'union éternelle du Père et du Fils¹³. Ce “retournement” de la Trinité immanente dans la Trinité économique permet à Balthasar d'ouvrir un espace d'obéissance mais aussi de liberté pour le Fils, dès son apparition sur la scène du monde.

Comment penser cette liberté du Fils, après ce que nous venons de dire sur son obéissance que Balthasar qualifie de « disposition la plus intime de Jésus » (NPR170) ? Jésus ne dispose pas de sa mission comme d'un bien propre. Il ne la reçoit pas non plus comme un devoir imposé du dehors, comme une loi : il la reçoit de l'intérieur, du Père, par l'Esprit. Mais cela ne signifie pas que Jésus ne faisait que ratifier après-coup une décision divine sur lui et le monde, qui précède toute son existence. En effet, sa liberté permettait d'élaborer une décision propre. Balthasar tient fermement à l'affirmation d'une liberté authentique de Jésus et, pour la maintenir, il pense le rapport entre la décision trinitaire de salut et la décision personnelle de Jésus — donc entre la liberté infinie et la liberté finie — sur le mode de l'inspiration artistique. Dans le domaine artistique, la liberté ne s'exprime jamais tant que quand l'artiste écoute et met en oeuvre ses inspirations les plus profondes :

« Et si dans le domaine surnaturel nous rencontrons la fausse théorie d'après laquelle le Saint-Esprit aurait utilisé des prophètes et des hagiographes comme des instruments de musique passifs pour jouer sur eux sa propre mélodie, un regard sur les inspirations artistiques nous enseigne quelque chose de mieux. Jamais un artiste n'est plus libre que lorsqu'il ne doit plus choisir en hésitant entre des possibilités de création, mais qu'il est comme “possédé” par l'idée vraie s'offrant enfin à lui et qu'il suit son ordre impérieux ; jamais, aussi, quand son inspiration est authentique, l'oeuvre ne portera davantage sa marque la plus personnelle (...). La haute inspiration fait naître dans celui qui est saisi par elle une liberté plus profonde qu'en tous ceux qui choisissent d'une manière indécise ; et c'est pour cette raison justement, qu'elle imprime à l'oeuvre le caractère de l'originalité personnelle et de la nécessité » (DD158).

Cette analogie artistique permet à Balthasar d'identifier la liberté de Jésus et sa conduite par l'Esprit : la mission de Jésus « 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

¹³ Approfondir le thème balthasarien de l'inversion trinitaire dépasse largement le cadre de ce mémoire qui se propose de brosser un rapide portrait de l'ecclésiologie de Balthasar.

partir de lui-même, et même, en un sens véritable, l'inventer. Et cela précisément aussi quand "l'Esprit le pousse" : dans le désert (Lc 4,1) ou, de là, pour revenir en Galilée (4,14) » (DD158). Dans sa liberté humaine guidée par l'Esprit, le Fils incarné saisit non pas sa propre volonté en tant qu'il est Dieu (trinitaire), mais celle du Père à laquelle il a depuis toujours consenti. « La décision éternelle du Fils inclut sa décision temporelle » (DD159). Il reçoit sa mission du Père non pas dans une *visio beatifica* du Père mais dans l'Esprit. Il ne la reçoit donc pas immédiatement, rendant la tentation possible. Néanmoins, à aucun moment il ne s'interroge s'il va ou non exécuter sa mission. La tension entre la possibilité d'être tenté et l'impossibilité de pécher n'est maintenue que si, ayant toujours sa mission devant les yeux, le Fils doit chercher les voies de sa réalisation, à travers des choix concrets à poser tout au long de sa mission, sans jamais anticiper le dénouement final qu'est le salut universel.

Les personnes en Christ

Le panorama général de la christologie balthasarienne dressé dans la première section a mis en évidence le principe fondamental qui en est le cœur : l'identité entre la personne et la mission en Jésus. Grâce à celle-ci, le drame du monde devient réellement le drame divin, parce que la *missio* du Fils est une modalité de sa personne éternelle, la « figure économique » de sa *processio* éternelle du Père (DD160). Après avoir ainsi évoqué comment l'abîme qui sépare la nature divine de la nature humaine est franchi dans la personne du Christ, il nous faut encore voir ce que devient cet abîme dans les autres personnes du théodrame et donc explorer la signification de l'inclusion d'une personne dans le Christ.

• Concept théologique de personne et inclusion en Christ¹⁴

Dans l'Évangile, lorsque Jésus interroge ses disciples sur son identité, il opère une *distinction théologique* entre les disciples et les gens, entre celui qui confesse le mystère de Jésus-Christ dans son intégralité et celui qui reste en périphérie : « Pour les gens, qui suis-je ? ... Pour vous, qui suis-je ? » (Mc 8,27-28). Pour rendre compte de cette distinction, Balthasar introduit la notion théologique de *personne* qu'il distingue de celle d'*individu* ou de *sujet spirituel* :

¹⁴ Cette section s'appuie principalement sur DD161-207.

« Nous parlerons d' "individus" lorsqu'est principalement concernée l'identité sur le plan de la nature humaine, à laquelle, bien sûr, une certaine dignité ne peut être niée, puisque tous les êtres humains sont des sujets spirituels. Nous parlerons d'une "personne", cependant, lorsque sera prise en compte l'unicité, l'incomparabilité et donc le caractère irremplaçable de l'individu »¹⁵.

La véritable identité de l'individu ne peut lui être donnée par la sphère du monde impersonnel car celle-ci ne fournit au sujet que des caractères empiriques et donc accidentels. Elle ne peut non plus provenir de la sphère du monde interpersonnel car chacun ne peut donner à l'autre que des garanties incertaines et précaires. Seul Dieu, le Sujet absolu, peut révéler à l'individu son identité, son unicité qualitative et faire de lui une personne : « 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 » (DD165).

Balthasar veut redonner au concept de personne son sens théologique, voire trinitaire. Dans son vocabulaire, un sujet spirituel ne devient une personne que par le nouveau nom qu'il reçoit du Père, qu'en accédant à sa mission personnalisante qui le rend participant à la mission unique et universelle du Christ, grâce aux dons de l'Esprit. Ainsi, l'élévation (supranaturelle) du sujet spirituel au rang de personne ne peut être assimilée à une aliénation du sujet spirituel, mais plutôt à la possibilité de devenir le plus intimement lui-même.

Cette personnalisation se produit de manière archétypale chez Jésus : ce dernier n'est pas un simple sujet spirituel (même s'il est aussi un sujet spirituel), à cause de sa divinité et de la conscience de sa mission universelle. En lui a été pleinement réalisée la coïncidence parfaite de l'unicité personnelle et du sens universel de celle-ci à travers sa mission. Il est ainsi non seulement le protagoniste principal du théodrame, mais aussi la *personne archétypique* à partir de laquelle les autres acteurs du jeu reçoivent leur identité et leur rôle de personne dramatique.

Contrairement à la personne du Christ, la personne en Christ ne s'identifie pas à sa mission personnelle... même si celle-ci s'inscrit dans la mission universelle du Christ :

Les missions personnelles des autres acteurs du drame « ne constituent plus, comme dans le Christ, une *synthèse a priori* avec sa personne, mais elles peuvent *a posteriori* être synthétisées avec les personnes spirituelles créées et élues ; elles

¹⁵ Traduction personnelle de : « we will speak in the same sense of "individuals" when primarily concerned with the identity of human nature, to which, of course, a certain dignity cannot be denied insofar as all human beings are spiritual subjects. We will speak of a "person", however, when considering the uniqueness, the incomparability and therefore irreplaceability of the individual » (Hans Urs VON BALTHASAR, *On the concept of person*, dans *Communio* 13, 1, 1986, 18-26, p.18).

peuvent aussi n'être que partiellement acceptées et remplies par les pécheurs ou encore totalement refusées. Malgré tout, on ne nommera pas cette synthèse accidentelle, parce que dans le plan de Dieu les sujets spirituels sont créés en vue de leur mission personnalisante. La possibilité fondée dans le Christ qu'un sujet spirituel soit élevé au-dessus de son domaine naturel en une personne ("sur-naturelle") suppose positivement le caractère d'image (*imago*) de l'esprit créé en face de Dieu ; négativement, sa déficience ainsi que sa possibilité d'accomplissement en "ressemblance" (*similitudo*) avec Dieu, celle-ci ne pouvant être conférée que par Dieu (*in Christo*) » (DD166).

Balthasar enracine la détermination théologique de l'*être-personne dans le Christ* — tout comme de l'*être-personne du Christ* — dans son présupposé de départ, à savoir l'union fondamentale entre la personne de Jésus et sa mission : « *in Christo* il y a pour chaque homme l'espoir de ne pas rester un sujet spirituel simplement individuel, mais de devenir à partir de Dieu une personne, avec une mission également déterminée *in Christo* » (DD176). Ainsi, la personne du Christ est non seulement le protagoniste principal du théodrame, mais aussi la scène sur laquelle se déroule le drame, autrement dit l'« "espace" dans lequel se trouvent ceux qui sont touchés, transformés, rétablis par la mission universelle » (DD184).

Mais comment l'abîme entre l'absolu et le contingent est-il franchi dans l'inclusion de la personne en Christ ? C'est à partir de la notion de *substitution* (au coeur de la mission universelle) que Balthasar explique l'extension du domaine d'action et d'être du Christ à toute la nature humaine : par la substitution, tous les sujets spirituels peuvent entrer dans l'espace de la Personne unique de l'Homme-Dieu et être *personnalisés*, c'est-à-dire rachetés mais aussi dotés de charismes particuliers. Ils deviennent des personnes qualitativement déterminées au sein de la mission originelle de Jésus.

Le thème de la substitution est étroitement lié à celui du *merveilleux échange* entre Dieu et l'humanité qui s'accomplit dans et par le Christ. Par la Croix et la Résurrection, toute la nature humaine est pour ainsi dire crucifiée et ressuscitée dans le Christ. « Contenu dans l'échange total des natures se produit aussi l'échange "crucial" entre la mort et la vie, la perdition et le salut » (DD191). Cet échange est possible parce que c'est un vrai homme qui souffre sur la Croix... mais aussi parce qu'il ne s'agit pas d'un homme quelconque, mais d'une personne divine entrée pleinement dans la nature humaine. « Le "*pro nobis*" christologique ne signifie pas, comme on pourrait "raisonnablement" s'y attendre, que l'un serait mort à la place de tous, afin que les autres n'aient pas à mourir. Mais le "*pro nobis*" entraîne les autres dans une "communauté mystique de mort", dans laquelle sans doute la mort reçoit une signification autre, transformée » (DD195). La réconciliation du monde avec Dieu arrive ainsi non pas de l'extérieur, mais bien de l'intérieur, par une réelle assomption volontaire et personnelle de la situation de faute des pécheurs. Cette assomption rend efficace

la substitution et réalise pour la première fois le rapport Tête-Corps. Ce rapport est à la fois la condition préalable et l'effet de la substitution : il faut que le Rédempteur soit lié organiquement à ceux à racheter en assumant la nature humaine pour pouvoir les sauver et, en même temps, c'est parce qu'il les sauve qu'il les lie à la Tête.

La formule paulienne *en Christôï* est synonyme de celle d'*être-chrétien*. Cet être-chrétien est une invitation à entrer dans la sphère personnelle d'action universelle du Christ. L'inclusion personnelle dans la mission universelle du Christ constitue la plus haute valorisation de la destinée du sujet spirituel : même si ce dernier demeure intact, la réponse à l'appel du Christ demande au disciple une "désappropriation" « qui va de l'être-pour-soi fermé à l'être-dans-le-Christ personnalisant » (DD198), au service d'une nouvelle mission dont il n'a plus le contrôle. C'est la force substitutive du Christ qui personnalise tout individu en le faisant entrer dans la sphère de sa mission universelle :

« En appartenant comme membres au corps ecclésial du Christ, nous devenons, d'après la déclaration de Paul, non pas "une chose", mais "un être" (Ga 3,28) ; "un seul être, on serait tenté de dire une seule personne, celle du Christ"¹⁶. Mais cette personne n'absorbe pas en elle les sujets individuels, elle les comble "d'en haut" (Ep 4,10ss) de personnalité et de mission accomplissant l'existence. Or cette personnalité et cette mission pensées pour chacun et appropriées à chacun sont toujours une forme gracieuse de la participation à la mission universelle et unique de Jésus et par là aussi à sa personnalité de Fils ; théologiquement, on ne devient pas une personne autrement qu'en devenant — avec tous les élus à cette vocation — frère du "Premier-né (Rm 8,29) » (DD199).

• Élection, vocation, mission¹⁷

Dans l'espace de jeu ouvert par le Christ, les sujets spirituels créés peuvent devenir de véritables personnes théologiques, des partenaires de jeu dans le drame divin. Mais comment cela va-t-il se faire ? Partant de l'impossibilité pour le sujet spirituel d'entrer par ses propres efforts sur la scène du théodrame, Balthasar introduit deux triades : d'une part, *élection-vocation-mission* et, d'autre part, *personne-mission-communauté*. La première souligne la différence fondamentale entre le protagoniste divin et les autres personnages du drame, tandis que la seconde met plutôt l'accent sur la participation de ces derniers à la mission universelle du Christ.

¹⁶ Balthasar cite ici Louis BOUYER, *L'Église de Dieu*, Paris, Cerf, 1970, p. 363.

¹⁷ Cette section s'appuie principalement sur DD208-217.

Balthasar met donc d'abord en lumière la différence fondamentale entre Jésus et les élus : alors que dans la personne du Christ, la conscience d'être élu, la vocation et la mission coïncident, il n'en va pas de même pour les personnes qui vivent en Christ. Il n'y a pas d'identité entre leur élection éternelle par Dieu d'une part et leur vocation et mission temporelles d'autre part : alors que l'élection se produit dans le Christ avant la création du monde, l'entrée en scène (vocation) arrive à un moment précis de l'existence humaine, en vue d'une mission particulière dont la prise de conscience sera progressive. L'Ancien comme le Nouveau Testament regorgent d'exemples d'hommes (et de femmes) surpris par une vocation inattendue qui les charge d'un rôle théologique, alors que leur élection était en cours depuis longtemps dans le plan de Dieu... même si cette élection n'est devenue consciente qu'avec la découverte de la vocation.

L'Écriture met toujours d'abord l'accent sur l'appel de Dieu et son efficacité, avant de raconter la réponse que l'homme lui adresse en toute liberté. C'est pourquoi un écart existe entre l'élection et la vocation : l'élection ne peut se produire que par Dieu... mais Dieu passe par des médiateurs pour appeler et l'appelé conserve sa liberté pour répondre. Un écart sépare également la vocation de la mission : même si la mission se trouve déjà dans la vocation et lui donne sens, l'appelé ne correspond pas du jour au lendemain au contenu de son nouveau nom. Des initiations provisoires et progressives seront nécessaires jusqu'à la mission définitive.

Ainsi, jouer sur la scène du drame divin consiste « à faire coïncider toujours plus totalement le Je propre avec la mission donnée par Dieu, et à trouver dans cette mission son identité propre, personnelle aussi bien que sociale » (DD217). Sur le plan théologique, l'élection, la vocation et la mission sont une pure grâce qui permet à celui qui l'accepte et l'assume librement de se personnaliser, de prendre possession de son fondement propre ou de son Idée propre, qu'il ne pourrait trouver ailleurs.

• Personne, mission, communauté¹⁸

Alors que la première triade soulignait la différence fondamentale entre le protagoniste divin et les autres acteurs du théodrame, cette deuxième triade met l'accent sur la participation de ces autres protagonistes à la mission universelle du Christ et, en particulier, sur la dimension sociale ou communautaire de la personne (théologique). En devenant une personne théologique grâce à une vocation et une mission uniques, le sujet spirituel est en même temps « déprivatisé, socialisé, transformé en espace et en sujet porteur de communauté » (DD218). En effet, « le péché seul donne à l'homme la mentalité du privé, car il lui enlève (en latin :

¹⁸ Cette section s'appuie principalement sur DD217-226.

privat, il le prive) l'esprit de la communauté et la volonté de communication désintéressée. Plus au contraire un homme reçoit purement la grâce de Dieu, plus il est prêt tout naturellement à ne pas la garder pour lui-même, mais à y faire participer tous les autres » (MPE113).

Contrairement aux sujets spirituels, les personnes ne sont pas délimitées l'une à l'autre : une personne « s'étend aussi loin qu'atteignent sa vocation et sa mission, et la manière dont elle saisit et exécute activement cette mission détermine dans quelle mesure cette extension potentielle deviendra aussi une extension actuelle, dans quelle mesure donc elle ouvre, de son côté, *en Christôï* et en analogie avec lui, dans sa propre personne un espace de jeu libérateur pour d'autres » (DD218). Ces espaces personnels s'interpénètrent, donnant lieu à la communion des saints qui est le mystère d'une solidarité illimitée dans laquelle les dons personnels de chacun sont pour tous.

Déjà sur le plan naturel, tout être humain expérimente cette solidarité et cette coresponsabilité à l'égard de tous et de Tout. Mais ce plan naturel n'induit pas une mission personnelle qui, elle, nécessite de considérer le plan théologique sur lequel se produisent l'élection de l'individu comme personne théologique et l'élection de la communauté par Dieu. Toute personne théologique élue dans l'histoire du salut est, en elle-même, « fondatrice de communauté » (DD219). Chacune a part à l'*existence-pour-d'autres* et à l'*être-pour-les-autres* de Jésus, « en vertu de son "*pro(omnibus)*" primaire et unique » (DD219). « Chaque individu personnalisé dans le Christ a maintenant lui-même en lui un espace communautaire en vertu de sa mission » (DD225). Par le Christ, la personne possède foncièrement un *être-les-uns-pour-les-autres* issu de l'*être-pour-tous* du Christ. Seule l'action de Dieu peut élargir un individu en une personne chargée d'une mission et rassembler en elle un collectif.

Balthasar va plus loin et applique ce qui vient d'être dit sur le plan individuel à la dimension collective : de la même manière qu'un homme peut être choisi parmi une multitude, de même Israël comme totalité est un peuple qualitativement élu parmi une foule d'autres qui sont eux aussi propriété de Dieu par l'alliance noachique et que Dieu peut choisir quand il veut, comme il a choisi Israël¹⁹. Et il est impossible de décider ce qui est plus ancien dans l'intention de Dieu : « l'élection de l'individu en vue de sa mission universelle, ou l'élection du "grand peuple", comme le résultat de cette mission. L'universel n'existe que comme le prolongement de la personne, et la personne n'existe qu'en vertu de son prolongement dans la mission » (DD219).

¹⁹ Sauf exception, Balthasar n'applique pas la trilogie élection-vocation-mission à des personnes païennes ou des nations étrangères à Israël : même les païens élus, appelés et envoyés pour exercer une fonction envers le peuple élu, appelé et envoyé (comme Balaam ou Cyrus) ne le sont qu'en vue d'éclairer une dimension de la relation d'Israël avec Dieu. Corrélativement, les actions de Dieu en dehors d'Israël ont toujours un rapport avec Israël.

L'Église n'est pas un peuple choisi de même nature qu'Israël : de par sa structure sacramentelle qui la lie plus étroitement au Fils envoyé par le Père dans le monde et contrairement à Israël, l'Église n'est plus un ensemble d'individus qui forment une communauté réunie par leur unité de nature et de race. Par les sacrements, il est donné de devenir non seulement des personnes (théologiques), mais aussi une communauté : « ce qui naît ainsi, en tous ceux qui y participent, par le Corps du Christ distribué selon l'Esprit d'une manière ecclésiale, ce n'est pas seulement la qualité de membre de la communauté de l'Église, mais l'ecclésialité même » (DD226). Cette communauté ne se limite pas à l'Église visible, mais peut aller aussi loin que s'étendent les mérites du Christ.

À cause de la nouvelle élection-vocation-mission qui se produit dans le Christ, l'Église du Christ n'est pas coextensive à l'espace d'alliance noachique qui rejoint toute la création. Dès lors, nous pouvons nous interroger : y a-t-il de la place, voire des rôles, pour des non-chrétiens comme personnes théologiques dans le théodrame qui se joue sur la scène du Christ ? Laissons Balthasar répondre à cette question cruciale pour le monde d'aujourd'hui :

« Sans doute l'usage terminologique du Nouveau Testament réserve-t-il les mots "élection", "vocation" et "mission" à ceux qui sont appelés en général à l'Église visible, ainsi qu'à ceux qui, en elle, sont élus pour une mission particulière. Pourtant l'ampleur de l'oeuvre eschatologique de Jésus est d'une nature telle que son action immédiate de grâce dans le domaine extra-ecclésial, et par là aussi le don conféré à des personnes et peut-être à des groupes pour un agir en son sens doivent être laissés ouverts et considérés comme possibles par l'Église. La vocation particulière des chrétiens est de prendre chez lui leur situation spirituelle (Mc 3,14), de recevoir son pouvoir souverain pour continuer par là son oeuvre dans le monde. Les espaces ouverts pour l'Église à partir du Christ par les sacrements sont toujours en même temps des espaces que l'Église elle-même doit ouvrir à d'autres par son action sacramentelle. Elle a le devoir de se tenir proche du centre actif, le Christ, pour être avec lui la "lumière du monde" (Jn 8,12 ; Mt 5,14). Mais elle n'est pas identique à la lumière du Christ, si bien qu'éventuellement, là où elle parvient avec sa lumière propre, elle peut rencontrer la lumière du Christ déjà présente » (DD226).

Balthasar semble laisser la possibilité ouverte pour un rôle des païens dans le théodrame, même si concrètement il se limite à appliquer le concept de personne théologique à Israël et à l'Église, ainsi qu'à des figures individuelles qui se trouvent dans l'espace de ces deux élus collectifs. Notre théologien, pourtant si bavard sur certains thèmes, se révèle discret quand il s'agit de développer cette idée. Dans les ouvrages consultés dans le cadre de ce mémoire, nulle trace n'a été trouvée d'une telle réflexion plus poussée sur ce rôle des « païens » et des « nations » dans le théodrame. Nous reviendrons sur ce point dans notre dernier chapitre.

CHAPITRE 2 -

Qui est Marie ?

Parmi toutes les personnes à qui il a été donné de participer à la mission du Christ, Marie apparaît certainement aux premières loges. Sa place particulière et éminente dans l'histoire du salut la situe au coeur de tous les *status* de la nature humaine : entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance ; entre l'existence paradisiaque et l'état de chute ; entre l'histoire et l'éternité.

S'appuyant sur cette spécificité, Balthasar laisse à Marie une place d'honneur dans sa théologie, aussi bien dans sa mariologie que dans sa christologie ou son ecclésiologie. Un lien très étroit est tissé entre Marie et l'Église. Même si les deux mystères s'interpénètrent, la *Dramatique divine* réserve la préséance à Marie. C'est pourquoi après avoir traité de la personne du Christ (chapitre 1) et avant de décrire la personnalité de Pierre (chapitre 3) et celle de l'Église (chapitre 4), le chapitre 2 se concentre sur la personne de Marie et son rôle spécifique dans le drame divin.

Ce deuxième chapitre comprendra deux parties :

- 1/ La première section introduira brièvement l'anthropologie dans laquelle Balthasar enracine sa mariologie, ainsi que le rapport de cette dernière à la christologie et à l'ecclésiologie.
- 2/ La deuxième section étudiera le rapport de Marie à l'oeuvre de son Fils, à partir d'une contemplation des scènes évangéliques faisant intervenir la Mère de Dieu. Elle présentera également le rapport de Marie à l'Église : Balthasar considère Marie comme l'*archétype de l'Église*, et même comme la *première Église*.

La femme comme réponse et visage

• Repères d'anthropologie chrétienne ²⁰

Pour entrer pleinement dans la mariologie de Balthasar, un détour s'avère indispensable. En effet, sa mariologie et son ecclésiologie fleurissent dans le champ de l'anthropologie, elle-même enracinée dans la polarité homme-femme. Puisant à la source de l'anthropologie chrétienne, Balthasar présente la femme en termes de réponse et de visage vis-à-vis de l'homme. L'image de la *réponse* ("Antwort") trouve sa source dans le récit de la Genèse :

« Si Dieu n'avait pas formé la femme en la tirant d'Adam mais de nouveau du limon de la terre, leur unité serait extérieure, et Adam ne pourrait pas reconnaître en elle la "chair de ma chair". Si la formation d'Ève à partir d'Adam n'était pas une action de Dieu mais un processus naturel, la rencontre primitive des deux libertés n'aurait pas le caractère de miracle qu'elle a et doit avoir, mais elle serait un simple cas d'adaptation naturelle et sexuelle. Les deux aspects — venir du dedans et venir du dehors, d'en haut — sont également nécessaires » (DD228-229).

Pour s'achever, l'homme (*vir*) a besoin de ce qui a le même rang, la même valeur que lui. Si l'homme (*vir*) est parole qui appelle, la femme est réponse qui va vers lui et qui est prononcée dans un rapport réciproque : la parole ne s'achève que lorsqu'elle est comprise, reçue et rendue comme parole. Aucune parole n'est sans réponse, mais aucune ne peut se donner à elle-même sa propre réponse : elle doit lui être donnée comme grâce. Cette égalité de rang entre l'homme et la femme est plus flagrante encore avec la seconde image employée par Balthasar pour désigner la femme, à savoir celle du *visage* ("Antlitz"). Étymologiquement, ce terme signifie ce qui regarde d'en face : l'homme et la femme se regardent dans les yeux. L'un est un visage pour l'autre : celui qui regarde devient, pour l'autre, celui qui est vu.

Comme réponse et visage, la femme est l'aide qui achève l'homme, qui accueille la fécondité de l'homme inféconde en elle-même : la femme est la gloire de l'homme, comme l'affirme saint Paul (cf. 1 Co 11,7). « On peut à cet égard désigner la "*missio*" de la femme à l'égard d'Adam comme la continuation et la conséquence de sa "*processio*" à partir d'Adam » (DD229). Balthasar en vient ainsi à parler de la *mission naturelle* de la femme qui est d'unir en elle la fécondité de l'homme à la sienne : elle est principe de fructification.

²⁰ Cette section s'appuie principalement sur DD227-234.

À l'image de la femme face à l'homme, la créature face à Dieu est répondante et féminine. La créature aussi est dotée d'un principe de fructification : tout être créé a la mission naturelle de « se tenir prêt pour la réception de la semence de la Parole divine, pour porter en soi cette semence et lui donner sa forme parfaite » (DD231). Si l'humanité est féminine devant Dieu, elle n'est pas pour autant un complément du Verbe de Dieu puisque ce dernier a en lui-même sa plénitude (Col 1,19 ; 2,9). Néanmoins, comme le Christ est « vrai *homme*, et cela comme *vir* » (DD231), une analogie doit exister entre le premier et le second Adam : « du côté (blessé) de celui qui sommeille (sur la croix) est tiré et façonné le “visage” répondant de la femme (Ep 5,27), dont l'homme (*vir*) ne peut se passer » (DD231). Marie apparaît comme la personne apportant la réponse parfaite que l'humanité adresse à son Dieu, englobant même la réponse de l'Église au Christ-Époux.

• La femme pour le Christ et pour l'Église²¹

Le caractère rédempteur de l'Incarnation nécessite que le Verbe prenne chair dans la suite des générations de l'humanité et donc qu'il entre dans l'humanité par une femme. D'une part, par rapport au premier Adam, l'ordre s'inverse. Balthasar se réfère explicitement à saint Paul : « de même que la femme a été tirée de l'homme, de même l'homme vient au monde par la femme » (1 Co 11,12). D'autre part, le rapport homme-femme devient un rapport mère-enfant. La femme échappe ainsi à toute fixation nette : dans son orientation vers l'homme, elle est réponse à la parole qui appelle, tandis que dans son orientation vers l'enfant, c'est elle qui appelle l'enfant. Elle passe d'une épouse qui conçoit à une mère qui enfante. La femme est « un processus changeant » (DD235).

C'est pourquoi Balthasar prend distance par rapport aux essais de mariologie qui cherchent en Marie un principe fondamental unique, axé soit sur la maternité divine, soit sur l'archétype ecclésial. Ces deux aspects de la personne de Marie doivent être tenus ensemble : son rôle dans l'histoire du salut est associé à la fois à la mission du Christ (christotypie) et à la mission de l'Église (ecclésiotypie), les deux étant étroitement imbriquées puisque la mission de tout chrétien est toujours participation à celle du Christ.

L'importance de cette unité à tenir entre christotypie et ecclésiotypie apparaît à travers l'instabilité du thème de Marie dans la théologie au cours de son histoire. Marie a été vue tantôt du côté de l'Église, tantôt du côté du Christ : on prône tantôt un rapprochement croissant entre Marie et l'Église jusqu'à l'identification (ecclésiotypie de Marie), tantôt une opposition qui insiste sur la sainteté et la mission uniques de Marie (christotypie).

²¹ Cette section s'appuie principalement sur DD234-275.

Si nous remontons le fil de l'histoire avec Balthasar, nous voyons que la personne et le rôle de Marie sont d'abord restés en arrière-plan des développements théologiques des premiers siècles... jusqu'à ce que la mission rédemptrice du Christ soit éclaircie au concile d'Éphèse. Proclamée *Theotokos*, Marie reçoit alors un rôle purement christologique, en offrant la garantie au Christ d'être né d'une femme et donc d'être vrai homme. Cette accentuation de la maternité physique de Marie s'inscrit dans le contexte de la lutte contre le gnosticisme.

Par la suite, la patristique voit l'Église comme englobant Marie qui est un de ses membres. Balthasar illustre cette tendance au moyen des célèbres paroles d'Augustin : « Sainte est Marie, bienheureuse est Marie, mais l'Église est meilleure (*melior*) que la vierge Marie. Pourquoi ? Parce que Marie est une partie (*portio*) de l'Église, un membre saint, un membre excellent, un membre suréminent, mais pourtant un membre du corps entier. Et assurément le corps tout entier est plus qu'un membre particulier » (DD241)²². À cette époque, jamais Marie n'est qualifiée d'épouse du Christ.

Au Moyen Âge, la figure de Marie s'affirme dans la conscience populaire et la piété mariale s'intensifie. Ses fêtes et sa liturgie fleurissent. Marie finit par "dépasser" l'Église, pour autant qu'elle lui est antérieure. Elle est alors perçue comme l'archétype de l'Église. En Marie, l'idée de l'Église est déjà pleinement réalisée... et les attributs jusque-là réservés à l'Église passent sur Marie qui en est le noyau primitif (Vierge, Mère, Immaculée).

« Le rapport maternel de Marie au Christ, que considérait surtout la patristique, s'est enrichi au Moyen Âge du rapport conjugal transposé de l'Église à Marie (comme archétype de l'Église), là surtout où Marie au pied de la croix recevait d'une manière nouvelle la fécondité spirituelle de l'Église sortant du côté du Crucifié » (DD260).

En tant que mère du Corps mystique, Marie reçoit l'attribut spécifiquement ecclésial d'Épouse du Christ. Le Cantique des Cantiques et la femme de l'Apocalypse reçoivent alors une interprétation mariale. Mais les excès guettent... et c'est ainsi que Marie finit par être qualifiée d'auxiliatrice du Christ, de médiatrice, de réconciliatrice, de corédemptrice, etc. Notre théologien ne manque pas de souligner les couleurs inquiétantes qui peuvent découler de ces théologies du XII^e siècle : « Marie devient la bien-aimée du Christ²³, et même sa beauté est telle qu'elle charme Dieu, le "séduit" et l'entraîne à devenir homme²⁴ » (DD248). Ce mouvement qui surélève Marie oublie son ecclésiotypie en faveur d'une christotypie unilatérale, courant le risque de transposer sur elle les attributs spécifiquement christologiques, voire divins.

²² Balthasar donne la référence suivante : Sermo Denis 25, Morin 163.

²³ Balthasar cite les noms de Amédée de Lausanne, Aelred de Rievaulx, Philippe de Harvengt, sans expliciter.

²⁴ À nouveau, Balthasar cite des auteurs, sans expliciter : Isidore Glabas, Barnardin de Sienne, Laurence de Brindisi, Claudel, Teilhard de Chardin.

L'histoire de la question n'évolue guère entre le XIII^e et le XX^e siècle. Les excès côtoient les voix plus modérées. La tendance à isoler la dimension christotypique de Marie s'accroît encore suite aux définitions dogmatiques de l'Immaculée Conception (1854) et de l'Assomption corporelle de Marie dans le ciel (1950), elles-mêmes accompagnées de la publication d'un lot d'encycliques mariales. Ce n'est que progressivement que l'Occident voit naître l'idée d'une *périchorèse entre Marie et l'Église*²⁵ (Scheeben), contenant en germe le choix de Vatican II de ne plus contempler l'une sans l'autre dans des propositions plus équilibrées. Vu sa brièveté, nous nous permettons de citer *in extenso* le commentaire de Balthasar sur les déclarations de Vatican II au sujet de Marie :

« L'intégration entreprise par le Concile de ses déclarations sur Marie dans la Constitution sur l'Église, dont elles forment la conclusion, est une borne qui ne pourra pas facilement être déplacée. Dans le détail, le Concile revient consciemment aux positions initiales de la mariologie patristique (le parallèle Marie-Ève, n^{os} 56, 63, Marie *typus* et *exemplar* de l'Église, 53) et de son prolongement du haut Moyen Âge (Marie comme modèle symbolique réel de l'Église qui tient les yeux sur elle et se fait de plus en plus semblable à elle en progressant continuellement dans la foi, l'espérance et la charité, 65, 68). Fermement, le Concile souligne la subordination absolue (biblique et patristique) de la vierge obéissante (dans l'obscurité de la foi, 58) à Dieu et à "l'unique médiateur Jésus-Christ" (60) — le concept de "médiatrice" n'est introduit qu'avec prudence, comme expression de son intercession secourable (62), celui de "corédemptrice" est tout à fait évité. D'autre part, il est maintenu que Marie est "un membre suréminent et absolument unique de l'Église", c'est pourquoi celle-ci, "instruite par l'Esprit Saint", est animée pour elle "d'un sentiment filiale de piété, comme il convient pour une mère très aimante" (52, cf. 66). Clairement est aussi marqué l'écart entre la Vierge-mère croyant humblement sur terre et son existence exaltée dans le ciel comme "Reine de l'univers" (59) ; ainsi est repoussée toute spéculation qui — comme jadis dans la christologie, plus tard dans la mariologie — attribue à l'existence terrestre de Marie des privilèges surhumains. Son "consentement d'amour" inspiré par son "cœur maternel" au sacrifice de son Fils sur la croix est formulé sans retenue (58) ; elle a coopéré à l'oeuvre rédemptrice de Jésus comme "généreuse associée (*socia*) et humble servante" (61). Ce motif de maternité — domine l'esquisse théologique qui doit nécessairement simplifier, puisque le Concile "n'a pas l'intention de faire au sujet de Marie un exposé doctrinal complet" (64) » (DD254).

²⁵ Cette idée était peut-être déjà présente dans la formule remarquable et remarquée de Cyrille d'Alexandrie dans son discours clôturant le concile d'Éphèse : « Louons donc Marie toujours vierge, c'est-à-dire la Sainte Église, ainsi que son Fils et son Époux immaculé. À lui la gloire dans toute l'éternité. Amen » (cité en CA229).

Balthasar souligne dans Vatican II l'intimité et l'équilibre entre la mariologie et l'ecclésiologie, en intégrant son chapitre sur Marie dans la Constitution sur l'Église plutôt que d'en faire un document séparé. Néanmoins, on sent chez lui un goût de trop peu, une insatisfaction face à une mariologie minimaliste. Mais, puisque le Concile n'avait pas la prétention de présenter une doctrine complète sur Marie (cf. LG54), « on a le droit d'indiquer les limites de la mariologie conciliaire » (DD254), ce que Balthasar ne manque pas de faire...

Vatican II décrit à plusieurs reprises l'Église comme l'Épouse du Christ, alors que Marie, qui est pourtant l'archétype et le modèle de l'Église, n'est appelée que Mère du Christ : un seul article (LG61) la qualifie d'« associée » du Christ. De la sorte, le Concile place Marie trop en dépendance avec le Christ et son Incarnation, et pas assez comme vis-à-vis du Christ. Selon Balthasar, le texte conciliaire ne montre pas clairement comment le rapport Christ-Marie réalise définitivement et eschatologiquement celui paradisiaque de l'homme et de la femme, à partir du nouvel Adam. La citation d'Ambroise selon laquelle la coopération de Marie n'ajoute rien à l'œuvre du Christ l'unique médiateur (LG62) « reste trop timide, parce qu'en disant cela le Concile tient compte sans doute du rapport entre Dieu (comme unique source de la grâce) et la créature, mais non de l'aspect homme-femme » (DD255).

Ces aspects, laissés sans réponse dans le document conciliaire, poussent Balthasar à approfondir la mariologie conciliaire et, en particulier, le rôle dramatique de Marie. Il veut souligner l'importance pour la théologie de tenir ensemble les dimensions maternelle et sponsale de Marie. Il souhaite défendre plus clairement l'idée d'une périchorèse entre Marie et l'Église car cette conception permet d'écarter deux dangers : la tentation d'hypostasier l'Église (qui est empêchée par l'historicité de Marie) et une dévotion mariale individualiste (qui est empêchée par la dimension ecclésiale de la personne de Marie). Pour mettre en lumière la réflexion de Balthasar sur ce point, nous nous baserons dans la suite de ce chapitre essentiellement sur l'ouvrage qu'il a rédigé avec le Cardinal Ratzinger : *Marie, première Église* et, en particulier, sur sa seconde partie écrite par notre théologien²⁶.

Le rapport de Marie à son Fils et à l'Église

Marie reçoit une mission particulière et grandiose dans l'économie du salut. En elle s'accomplissent les prophéties de l'Ancien Testament qui prédisent que l'enfant naîtra d'une vierge. Elle bénéficie par anticipation de la rédemption acquise par le sang de son Fils. Son oui précède même l'Incarnation : la servante de Dieu consent à entrer physiquement et

²⁶ Joseph RATZINGER et Hans Urs von BALTHASAR, *Marie, première Église*, Paris, Médiaspaul, 1998, 187 p. Titre original : *Maria — Kirche im Ursprung*, Fribourg, Johannes Verlag Einsiedeln, 1997.

spirituellement dans un rapport maternel avec la personne et l'oeuvre de son Fils. Nous retrouvons ensuite Marie aux moments clés de la vie du Christ : sa maternité corporelle, son rôle éducatif et religieux, sa présence à l'aube de la vie publique de Jésus et ensuite au quotidien de sa mission, au pied de la Croix et au Cénacle. Marie est associée durant toute sa vie à la personne du Christ et à sa mission rédemptrice. Une contemplation des scènes évangéliques qui font référence à Marie dans sa relation avec son Fils permet de mettre en lumière ce rapport de Marie avec la personne et l'oeuvre de son Fils. Ce rapport change foncièrement à l'Annonciation, durant la jeunesse de Jésus, pendant la vie publique de Jésus, au Calvaire, avant la Pentecôte, etc.

• Le Fils et la Mère, dans l'unité

Comme tout enfant, Jésus grandit et s'éveille à la conscience de soi au contact de sa mère. Elle va l'éduquer et lui faire découvrir la tradition religieuse de son peuple qu'elle connaissait par ailleurs très bien, comme en témoigne le *Magnificat*. « Qu'il s'agisse de la conception, de la naissance et de l'éducation de cet enfant, nous avons affaire à une entière responsabilité, singulière et personnelle, de la mère, que celle-ci assume tant spirituellement que corporellement » (MPE134). Comme nous l'avons déjà souligné dans le chapitre précédent, Marie participe ainsi à la formation de la conscience missionnaire de son Fils. L'Évangile nous présente un Jésus obéissant à sa mère pendant les trente premières années de sa vie (Lc 2,51). « L'initiation de Jésus à la Tradition doit s'être réalisée de telle sorte qu'elle le rendît capable de discerner sa propre mission dans le miroir de la promesse » (MPE105).

Néanmoins ce n'est pas Marie qui a montré à Jésus qui il est et ce qu'il doit faire, mais la connaissance intérieure qu'il possède dans l'Esprit de la mission du Père. Le rapport, qualifions-le de naturel, s'inverse : c'est le Fils qui apprend progressivement à sa Mère la grandeur de sa propre tâche à lui, jusqu'à ce qu'elle soit devenue mûre pour se tenir au pied de la Croix. Mais à chaque étape de ce cheminement, la liberté de Marie est respectée :

« C'est la liberté finie qui s'est abandonnée par avance dans l'espace gracieusement grand ouvert de la liberté infinie et s'est par là achevée une fois pour toutes, même si elle peut être sans cesse attaquée dans son destin temporel ; la liberté aussi qui — contrairement à la liberté du Fils qui s'identifie de façon immémoriale avec sa mission — appréhende sa mission dans le temps et qui, en se mettant irrévocablement comme servante au service de la cause de Dieu avec Israël, laisse s'accomplir toutes les promesses » (DD240).

La foi néo-testamentaire souligne l'unité que forment le Fils et la Mère, même si Jésus se tient sur un tout autre plan que Marie. Si la pureté de Marie est une grâce reçue de la Croix par anticipation, il ne faut pas oublier que le Fils a voulu dépendre fortement de sa mère. Ainsi, « ensemble, tous deux illustrent comment, dans l'Alliance que le Dieu éternel veut conclure librement avec les hommes, Dieu et l'homme se comportent l'un envers l'autre. L'homme doit à la pure grâce divine de pouvoir correspondre à l'offre de Dieu ; mais Dieu, dans sa liberté souveraine, ne dédaigne pas de se rendre dépendant de l'homme dans la mesure où il a créé l'homme libre et où, dans l'alliance de grâce, il prend au sérieux la liberté créée » (MPE117).

• De l'Annonciation au pied de la Croix²⁷

Dans sa description de la personne théologique de Marie, Balthasar se concentre sur deux mystères encadrants la vie de Marie : celui de l'Annonciation et de la naissance de Jésus, et ensuite celui de la scène au Calvaire. Suivons-le dans son développement et commençons par l'Annonciation. Le oui, exempt de toute réserve, de Marie à l'ange et, par lui, à Dieu est l'achèvement de la foi d'Abraham et de tout Israël : « En Marie, Dieu ira jusqu'au terme de cette foi, puisque, à la Croix au pied de laquelle elle se tient, aucun ange n'intervient comme sauveur, et qu'elle doit rendre à Dieu son fils, le fils de l'achèvement, dans une obscurité de foi pour elle incompréhensible et impénétrable » (MPE106). En réalité, c'est dès la conception de Jésus que le oui de Marie dépasse infiniment celui d'Abraham puisque l'Incarnation de la Parole de Dieu nécessite le oui récepteur prononcé par toute la personne de Marie.

Cette totale disponibilité, sans faille, offre toute la nature humaine comme lieu où Dieu prend chair. Recevoir et laisser faire sont loin d'être une attitude passive. Vécus dans la foi, ces comportements sont l'« activité suprême » (MPE107) : le *fiat* de Marie n'est pas un laisser-aller, mais un laisser-faire. Son non-engagement ne se réduit jamais à simplement, voire passivement, s'en remettre à Dieu : à tout instant, Marie se tient en éveil pour savoir comment répondre à la volonté de Dieu.

« Si, chez Marie, tout repose sur le oui à Dieu et se développe à partir de là d'une manière logique, ce oui n'est pourtant rien d'autre que l'écho humain parfait au oui divino-humain de Jésus au Père ... Le centre du oui marial se trouve exactement au centre du Fils, mais il n'y disparaît pas. Car Marie l'a prononcé la première pour rendre possible, pour la première fois, l'incarnation, et son oui reste

²⁷ Cette section s'appuie principalement sur MPE104-112.

pour nous, membres de l'Église, la réponse centrale et pleinement valable aux exigences du Seigneur. Le oui du Christ et le oui de Marie sont totalement entrelacés, mais il reste toujours vrai que Marie exprime sa disponibilité croyante en vertu d'une grâce finalement christologique, tandis que le Fils, de son côté, ne renie jamais ce qu'il doit à sa mère » (MPE123).

La qualité de ce oui marial est entièrement christologique, comme le sont les deux assertions dogmatiques de la virginité et de l'immaculée conception de Marie. Son immaculée conception garantit l'illumination de son oui et sa totale ouverture à l'égard de toute disposition divine. La virginité garantit la paternité divine de Jésus et, par-là même, la maternité divine de Marie. Si la scène de l'Annonciation est christologique, elle est également trinitaire : sa structure est même la première révélation du Dieu trinitaire. La première parole de l'ange annonce que Marie a trouvé grâce aux yeux de Dieu le Père. La deuxième révèle qu'elle enfantera le Fils du Très-haut. Enfin, la troisième déclare que l'Esprit-Saint la couvrira de son ombre. Ainsi, l'Annonciation révèle la Trinité qui se manifeste comme l'accomplissement de et dans l'homme dont la foi est parfaite et exemplaire.

Après l'Incarnation et la naissance de Jésus, la foi demandée à Marie change : c'est désormais la foi en la Parole de Dieu incarnée qui seule comptera. Marie possède cette foi qui s'exprime à Cana dans son *Faites tout ce qu'il vous dira*. L'intervention de Marie à Cana souligne une certaine participation à la vie publique de son Fils. À Cana, Marie est la première à remarquer l'absence de vin et, par-là, l'embarras dans lequel se trouvent des gens de condition peut-être plus modeste. Leur détresse ne lui échappe pas. Elle a la certitude que son Fils ne peut l'ignorer et qu'il leur viendra en aide. Elle intercède. Déjà, elle représente l'Église. « Dans une espérance confiante, elle s'en remet sans réserve à sa volonté [de son Fils]. Sa victoire réside précisément dans sa discrétion et dans le renoncement à sa volonté propre » (MPA68).

La suite de la scène se passe sur un autre registre et annonce déjà ce qui viendra : à partir de Cana, tous les épisodes où Marie intervient témoignent de rejets plus ou moins rudes dans lesquels sa foi demeure inébranlable. « Que me veux-tu, femme ? » (Jn 2,4) ou encore « Quiconque fait la volonté de Dieu, voilà mon frère, ma soeur, ma mère » (Mc 3, 35). On pourrait s'étonner que Jésus manie lui-même le glaive qui transperce le coeur de sa mère. Mais par cette initiation constante à la foi pure, Jésus l'amène progressivement au pied de la Croix où elle prononcera un nouveau *fiat* qui donne toute sa plénitude au premier.

C'est au pied de la Croix que se manifestent l'échec apparent de la mission de son Fils, mais aussi son sentiment d'abandon par le Père. L'interprétation de « Femme, voici ton fils » (Jn 19,26) fait habituellement référence à la préoccupation de Jésus pour l'avenir de sa mère. Balthasar en souligne une autre : « de même que le Fils est abandonné par le Père, il abandonne aussi sa mère, afin que tous deux soient unis dans un commun

abandon » (MPE112). Elle se tient au pied de la Croix sans rien comprendre, dans la foi et la charité, au service du dessein salutaire du Père. Elle est alors intérieurement prête à assumer le rôle de mère et la fonction typologique pour l'Église. « De la croix, le Christ lui assigne une place définitive au centre de l'Église » (MPA52).

De cette contemplation de la scène du Calvaire découle l'association étroite de Marie au *pro nobis* de la mort du Christ. Au pied de la Croix et grâce à son immaculée conception, Marie participe à la solidarité radicale de son Fils pour l'humanité pécheresse et devient ainsi capable de recevoir dans son sein la semence qui donne naissance à l'Église²⁸. Au Calvaire, elle représente l'humanité rachetée qui s'offre pour le salut du monde et participe de manière unique au sacrifice rédempteur du Christ.

Le rôle dramatique de Marie est « coextensif à celui du Christ : en effet, le Christ, en tant qu'*être humain*, avait besoin du complément féminin tout comme le premier homme, et l'aide féminine jaillit de son côté tout comme chez Adam, avec cette différence essentielle pourtant que le Christ, en tant que Fils de *Dieu*, reste élevé au-dessus de tout besoin de complément — la maternité et la condition d'épouse de Marie dépendent de la pure et libre décision rédemptrice du Dieu trinitaire —, et la femme jaillissant de l'homme endormi sur la croix (*"l'Immaculata*, Ep 5,27) est moins un don pour ce qui manque que le produit de sa propre plénitude » (DD270-271). Balthasar ne désigne cependant pas Marie comme *corédemptrice* : pour tenir ensemble l'initiative purement divine de la rédemption et la féminité féconde de la créature, en particulier de Marie, il faut admettre que la capacité de prononcer ce oui provient de l'oeuvre rédemptrice elle-même, autrement dit de la Croix. La médiation de Marie n'est pas parallèle, mais subordonnée à l'unique médiation du Christ.

• L'archétype de l'Église et l'anima ecclesiastica²⁹

Parallèlement au lien étroit qui unit le Christ et Marie, il convient à présent d'explorer le rapport entre Marie et l'Église, afin d'éviter de sombrer dans ce que Balthasar appelle une christotypie unilatérale. Marie reste un membre suréminent de l'Église et une partenaire unique de la mission de son Fils. Elle est à la fois dans l'Église et à côté de son Fils (par sa conception immaculée). Il faut donc veiller à ne pas privilégier un aspect au détriment de

²⁸ Les qualités particulières dont bénéficie Marie ne sont jamais privées : sa mission trouve sa fécondité dans la grâce de la Croix et rayonne dans et pour toute l'Église. En effet, plus un homme, en vertu du désintéressement de l'amour chrétien, reçoit purement la grâce de Dieu, plus il est amené à y faire participer tous les autres, comme si elle était la leur propre. Les individus deviennent transparents les uns aux autres. Ils rayonnent dans les autres de ce qu'ils ont de propre. La communion des saints est plus qu'un rassemblement ordinaire d'hommes. « Si au sens eucharistique, l'Église vient du Christ, le Christ physiologiquement, vient de Marie » (MPA61).

²⁹ Cette section s'appuie principalement sur MPE129-148.

l'autre. Explorons comment Balthasar rapporte Marie à l'Église. Il se refuse d'hypostasier l'Église dans un être éternel, pur et préexistant, vers lequel tendrait eschatologiquement l'Église des pécheurs. C'est pourquoi il va harmoniser la relation entre Marie et l'Église en parlant de la première comme de l'archétype (dans le sens de prototype) de la seconde.

Balthasar précise ainsi dans quel sens comprendre que Marie est le prototype de l'Église :

« Marie, en tant que mère du Christ, est le modèle “charnel” de l'Église qui enfante spirituellement le Christ (alors apparaît en Marie l'élément vétérotestamentaire qui explique les scènes où la mère est repoussée par son Fils) ; il peut dire qu'elle est en outre le modèle individuel, réel et englobant pour tous les croyants (alors Marie apparaît comme la synthèse suréminente de la foi d'Abraham, comme la fille parfaite de Sion dans le passage de l'Ancienne à la Nouvelle Alliance et à l'Église) ; il peut enfin dire qu'elle reste, comme archétype inaccessible de l'Église elle-même, son modèle eschatologique (alors Marie est le résumé personnel de l'Église néotestamentaire). De ce point de vue, toute mariologie possible considérée en elle-même reste incomplète, si elle ne reste pas simultanément rapportée à la christologie ... et ne s'intègre pas dans l'ecclésiologie » (DD271).

Dans son petit ouvrage *Marie première Église* (MPE), ce qui semble motiver Balthasar à considérer Marie comme l'archétype de l'Église est l'opportunité que ce concept donne aux croyants d'aujourd'hui de redécouvrir l'Église comme notre mère, à travers la maternité de Marie. Il développe sa pensée à partir de l'expérience humaine et procède en trois étapes :

⇒ **Être reconnaissant dans le domaine de la création.** Balthasar regrette la quête d'une liberté absolue de l'homme d'aujourd'hui qui ne veut être redevable de lui-même à personne. Or, en l'absence de toute idéologie, il est aisé de reconnaître une dépendance par rapport aux principes premiers : cette dépendance n'est pas un fardeau mais une source d'épanouissement. Pensons à la dépendance de l'enfant (jusque dans l'âge adulte) vis-à-vis des parents. Comment ne pas s'émerveiller devant le mystère de la vie et de la naissance d'un enfant ? Au-delà de ses parents, le croyant se sait redevable à Dieu qui lui a fait don de la vie. La liberté humaine est « une autonomie qui tire sa source de l'absolue liberté divine. L'homme devra toujours s'y référer pour savoir comment être libre, comment le devenir davantage en vue de faire le bien » (MPE131). Ces deux dépendances ne subsistent qu'articulées l'une à l'autre : Dieu a délégué sa puissance génératrice à tout être vivant. Ainsi, toute naissance s'inscrit dans un grand mouvement de vie : celui qui est engendré, une fois devenu autonome, est appelé à son tour à engendrer.

⇒ **Être reconnaissant dans le domaine de la grâce : le Christ.** Le Christ, en tant que vrai homme, s'ouvre lui aussi aux deux dimensions de la reconnaissance : envers les parents et envers Dieu. En même temps, il ne se fige pas dans une attitude rétrospective qui rend grâce pour le don qu'il est lui-même : il sait qu'il est appelé à porter du fruit et à remplir sa mission dans le monde. Toute grâce comporte toujours une mission, et inversement. Or, c'est dans l'Église et par l'Église que le Christ veut remplir sa mission dans le monde et porter du fruit. L'Église est née de lui et par lui : elle lui est redevable de l'acte rédempteur de la Croix. En même temps, le Christ a fait de l'Église son partenaire, son épouse « sur laquelle il peut répandre, déployer et produire la plénitude de sa fécondité » (MPE135). L'Église constitue « dans le domaine de la grâce le pendant de la fécondité naturelle de l'homme » (MPE136).

⇒ **Être reconnaissant dans le domaine de la grâce : le chrétien.** Il faut encore étendre la reconnaissance de soi du Christ au chrétien appelé à le suivre. Envers qui le chrétien doit-il être reconnaissant ? Il est en premier lieu reconnaissant au Christ qui s'est livré pour lui. Mais ce n'est pas suffisant : le chrétien est également redevable à l'Église. En effet, son être-chrétien est redevable au choix des livres canoniques qui composent la Bible et opéré par l'Église, à l'enseignement de l'Église sur la foi, aux grâces sacramentelles reçues, à la vie relationnelle dans la communauté ecclésiale, etc. Mais à nouveau, il ne s'agit pas de recevoir passivement, mais bien de devenir fécond dans la foi, en tant que membre de l'Église, en tant qu'Église qui vit dans le monde.

« Plus un chrétien se met au service de la construction du monde, plus Dieu, l'Église et ses semblables peuvent compter sur lui ; plus il ouvre son cœur à la misère des autres, plus lui importe la volonté salvifique universelle du Christ et non uniquement son propre salut ou son bonheur ; plus sa prière à Dieu inclut tous les hommes en particulier les plus rejetés, plus il s'offre à Dieu lui-même et se rend disponible à la volonté salvifique de Dieu dans sa vie et si nécessaire dans sa mort... Plus l'arbre qu'il est donnera du fruit à Dieu, à l'Église, à chaque homme, plus vaste et plus accessible à tous sera son existence. Il peut alors s'élargir en quelque sorte aux dimensions de l'Église, en s'identifiant à ses intentions ; il deviendra, comme disent les Pères, un “homme d'Église”, une *anima ecclesiastica* » (MPE139).

Tel est le sacerdoce commun : remercier Dieu pour ses dons non pas en les gardant pour soi, mais en agissant avec l'Église pour s'employer à les répandre dans le monde. La portée de la mission d'une *anima ecclesiastica* dépend de deux facteurs : la grandeur de la mission (objectivement) et la qualité de la réponse de celui qui la reçoit (subjectivement). « Lorsque l'envoyé est négligent ou intéressé, ou lorsqu'il mêle à sa mission des éléments ou des ambitions personnels, alors des missions importantes peuvent échouer et le dommage pour l'Église être d'autant plus grand » (MPE141).

Après avoir introduit l'*anima ecclesiastica* comme « l'homme dont la reconnaissance et l'attitude intérieure rencontrent de façon asymptotique celle de l'Église, en conformité avec ce que veut et réalise le Christ » (MPE142), Balthasar en revient à la question du rapport entre Marie et l'Église, entre la Mère du Seigneur et sa sainte épouse. Si Jésus est redevable à la fois à Marie et à l'Église, il semble y avoir une priorité absolue pour Marie qui lui vient non seulement de sa maternité physique, mais aussi de sa totale disponibilité et de son attitude de foi personnelle. Elle est modèle en temps que servante du Seigneur qui donne naissance à Jésus. Sa mission touche, voire englobe, les autres missions ecclésiales. En cela, elle est « coextensive à l'Église » (MPE143) et ce, depuis l'Incarnation :

« En Marie, l'Église a déjà pris corps, avant d'être organisée en la personne de Pierre. Elle est d'abord — et cela demeurera — féminine, avant qu'elle ne reçoive dans le ministère ecclésial son complément masculin. Elle est féminine, en premier lieu, parce qu'elle est d'abord et principalement celle qui se reconnaît redevable de ce qu'elle a reçu et qu'elle transmet à son tour. C'est juste pour ne pas oublier sa féminité primaire et pour rester toujours celle qui enfante, et non celle qui possède et qui dispose d'elle-même, qu'elle a été dotée du ministère masculin, ministère qui doit représenter le Seigneur de l'Église — mais dans le cadre de cet enfantement féminin » (MPE143/144).

En tant que deuxième Ève, Marie est l'aide véritable pour le Christ et le réceptacle de l'Église. Si Balthasar la désigne comme le type de l'Église, c'est non pas dans un sens préfiguratif (comme les types vétérotestamentaires préfiguraient la Nouvelle Alliance), mais comme “prototype”, « c'est-à-dire en tant qu'Idée réalisée de manière parfaite et inégalable ; elle est donc la seule, même dans l'action personnelle qu'elle exerce dans la communauté des saints, dont l'efficacité est coextensive et parfaitement adéquate à celle de l'Église, en sa qualité d' “aide assortie” au Christ » (MPE146). Reprenant un concept de Scheeben, Balthasar affirme que « le mystère de Marie et celui de l'Église se compénètrent en périchorèse et s'éclairent mutuellement, de sorte que l'une a besoin de l'autre pour qu'elles soient situées et éclairées de façon correcte » (MPE144/145).

Après avoir présenté globalement la christologie et la mariologie de Balthasar, nous pouvons à présent aborder son ecclésiologie proprement dite. Elle fait l'objet du prochain chapitre. Nous l'introduisons dans un premier temps à partir du ministère de Pierre (chapitre 3), avant de développer sa réflexion originale sur la personnalité de l'Église (chapitre 4).

CHAPITRE 3 -

Qui est Pierre ?

L'autorité apostolique de Pierre et même des Douze émerge dès le vivant de Jésus. Très tôt, ceux-ci occupent une place particulière dans l'Église primitive où ils sont rejoints par le nouveau converti Paul. C'est pourquoi notre étude souffrirait d'un grand biais si elle passait sous silence la question du ministère apostolique et du droit ecclésiastique dans l'ecclésiologie balthasarienne. Nous aborderons cette question à partir du *Complexe antiromain* que Balthasar publie originalement en 1974 (sous le pontificat de Paul VI). Ce « phénomène curieusement irrationnel » (CA35) que Balthasar nomme *complexe antiromain* se manifeste dans toute tentative d'isoler le ministère de Pierre dans ou de l'Église. Balthasar veut remédier à cette dérive en prônant l'intégration du ministère pétrinien dans la communion ecclésiale, mais aussi au sein du collège apostolique. Loin d'installer Pierre au sommet d'une pyramide ecclésiastique, il n'a de cesse d'enraciner son ministère dans l'Église et d'insister sur la complémentarité des charismes... sans négliger toutefois la spécificité pétrinienne.

Ce chapitre comprendra deux sections :

1/ La première sera consacrée à la constellation christologique dans laquelle a évolué Jésus et de laquelle naît l'Église primitive. Dans ce réseau, nous épinglerons la figure de Pierre dont la charge pastorale est enracinée dans l'Église, tout en lui étant « excentrique ».

2/ La seconde section portera sur ce que Balthasar appelle le *carré apostolique* qui n'est autre que l'actualisation de la constellation christologique à notre époque. Ce sera alors l'occasion d'aborder la question des relations entre le théologien, la collégialité épiscopale et la primauté apostolique dans la pensée de Balthasar.

Le ministère de Pierre dans l'Église apostolique

• Jésus au coeur de la constellation apostolique³⁰

Tout individu fait partie d'une constellation humaine : l'être humain est en soi un être de relation qui existe dans un contexte social où il occupe des fonctions et des rôles. « Aucun être charnel ne constitue un pur commencement » (CA29). Dès sa naissance, un homme intègre une communauté humaine qui existe avant lui ainsi qu'une tradition dans laquelle il sera éduqué. De même, soumis aux "lois terrestres", Jésus de Nazareth, vrai homme, s'inscrit dans une constellation de personnes humaines qui est originelle pour son être et son oeuvre, sans nuire à sa position souveraine. « Dès qu'on le considère isolément (lui et la doctrine qui le concerne), sa figure devient désespérément *abstraite*, même si le contexte trinitaire subsiste » (CA163). Balthasar identifie ainsi dans le Nouveau Testament une constellation de personnages qui participent, tous et chacun à sa manière, au ministère du Fils. Cette *constellation christologique* forme un réseau complexe et multidimensionnel autour de Jésus :

Les membres de la constellation christologique « occupent des situations et des charges théologiquement importantes, par exemple Joseph le père nourricier, Marie-Madeleine témoin de la résurrection, Marthe et Marie de Béthanie les deux "amies" de Jésus, les Juifs Siméon, Nicodème et Joseph d'Arimathie, ses partisans, et surtout Judas qu'il a choisi pleinement conscient que ce serait la trahison de l'Ischariote qui mettrait un terme à sa carrière à lui. Dans la transfiguration de Jésus se dessinent les principaux représentants de l'Ancienne Alliance : Moïse et Élie, qui jouent un rôle capital dans les discussions de Jésus avec les juifs et sans doute aussi dans la manière dont lui-même entend sa mission » (CA163).

Loin d'être des accidents de l'histoire, ces personnes qui entourent Jésus apparaissent comme une part de l'économie divine de salut. Au sein de cette constellation, une poignée de personnes se distingue par leur proximité avec Jésus³¹ : Marie, le Baptiste, les Douze (dont Pierre et Jean) et Paul. Passons brièvement en revue ces relations personnelles qui ont constitué un terreau fertile pour la vie et la mission de Jésus. Nous les considérerons dans l'ordre chronologique de leur apparition dans la vie terrestre de ce dernier. La première est bien sûr **Marie** qui a déjà fait l'objet du deuxième chapitre. Nous n'y revenons pas.

³⁰ Cette section s'appuie principalement sur CA162-189.

³¹ Balthasar épinglé les types qu'il juge les plus importants, sans prétendre à l'exhaustivité.

La deuxième figure importante dans la vie de Jésus est **Jean le Baptiste**. Si les évangiles sont avares de détails sur les relations personnelles entre ces deux hommes, ils s'accordent cependant pour leur reconnaître une signification décisive : la dimension historique de la mission de Jésus a été préparée par celle du Baptiste. Jean annonce un baptême de pénitence, il baptise lui-même Jésus et clôt l'Ancienne Alliance dont il personnifie la plénitude. Jésus a sans doute mûri sa mission auprès de lui, avant le passage du flambeau. Des disciples du Baptiste sont devenus disciples de Jésus, peut-être à la demande de Jean lui-même (Jn 1,35s).

Vient ensuite l'élection **des Douze** qui est, dans l'évangile de Marc, un des premiers actes de la vie publique de Jésus (Mc 3,14-19). En appelant ceux qu'il voulait, Jésus a constitué les Douze afin qu'ils soient avec lui. Il les forme par des enseignements et surtout par des actes qu'ils pourront imiter. Il les envoie en mission avant même qu'ils ne soient complètement formés : « Avoir part à ses sentiments, à sa mission, à son pouvoir, à son zèle, à son don de soi et enfin, au Cénacle, à sa chair et à son sang, puis dans son discours d'adieu, à son amour trinitaire : tout cela ne fait qu'un » (CA168). Deux figures ressortent de cette « communauté de vie, de mission et de pouvoir » (CA168) que sont les Douze : il s'agit de **Pierre** et de **Jean**. Le premier reçoit la charge du ministère et le second, la mission de l'amour. Il n'y a pas d'opposition entre les deux : nous verrons plus loin combien ces deux pôles s'entrelacent au point que le plus grand amour passe de Jean à Pierre (Jn 21,15).

De manière surprenante aux premiers abords, Balthasar inclut également **Paul** dans la constellation christologique. Ce dernier est appelé à un apostolat que Paul lui-même situe au même rang que celui des Douze, rang qui sera pour lui un sujet de combat. À partir de sa rencontre avec le Ressuscité, il se met au service exclusif du Christ et de son Évangile : il consacre sa vie « à la cause de notre Seigneur Jésus Christ » (Ac 15,26). C'est à Paul que revient une part importante de l'apostolat et de l'intelligence théologique du mystère du Christ. Il représente l'universalisme, l'inculturation, la liberté dans l'Esprit. Par toute son existence, il veut *se faire tout à tous* à cause de l'Évangile (1 Co 9,22-23), sans réserve. Sa mission nécessite une telle représentation personnelle du Christ souffrant qu'il est l'apôtre qui inaugure une médiation existentielle : sa vocation est de transmettre le Christ à travers son existence personnelle, ouvrant ainsi la voie à la mission des saints dans l'histoire de l'Église.

La constellation christologique est le lieu où le Christ donne aux hommes de partager son ministère qui consiste à donner sa vie pour ses brebis. « Moyennant ces figures de médiateurs, la forme du Christ (Ga 4,19) est imprimée à tout le peuple de Dieu » (CA258). L'intimité de ces personnes avec Jésus leur confère une signification théologique importante, voire un caractère principal. Ces figures de la constellation christologique marquent à jamais l'identité et la forme de l'Église. Chacune représente un *type* qui oriente entièrement vers Dieu, chacune en se détournant d'elle-même et avec un rôle propre qui lui est assigné : Marie est seulement la servante du Seigneur ; le Baptiste est la voix qui annonce le Messie et se retire

devant la Parole ; Pierre, sans cesse humilié, est un berger qui doit paître non pas son troupeau, mais celui du Christ et dans l'Esprit du Christ ; Jean est un disciple anonyme qui demeure énigmatiquement (Jn 1,39 ; 21,22-23) et établit les relations entre les deux grands symboles de l'unité ecclésiale, Marie et Pierre. De même, Paul explique que l'apôtre n'est rien (2 Co 12,11), qu'il ne se proclame pas lui-même (2 Co 4,5), qu'il est seulement en ambassade pour le ministère de la réconciliation (2 Co 5,18-20). C'est ainsi que Marie, le Baptiste, les Douze (dont Pierre et Jean) et Paul font partie intégrante de la christologie, mais aussi de l'ecclésiologie balthasariennes.

Balthasar n'a de cesse de rappeler les relations qui unissent les membres de la constellation christologique : chaque figure n'a de sens qu'au sein de l'ensemble de la structure. Comment dès lors ne pas s'insurger contre « toute tentative d'opposer entre elles des Églises “de Pierre” (catholique), “de Paul” (protestante), “de Jean” (qui désignerait soit l'Église orthodoxe soit une Église de synthèse dans l'avenir) » (CA159) ? En effet, adopter ce schéma revient à isoler les personnes de leur unité englobante pour les enfermer dans des concepts abstraits et indépendants les uns des autres. Balthasar se plaît à rappeler que « les dissections anatomiques ne se pratiquent que sur des cadavres » (CA159).

Son insistance sur ces figures de la constellation christologique et leur interrelation est motivée par leur portée christologique et ecclésiologique : « l'histoire racontée par le Nouveau Testament est en soi spirituelle et théologique » (CA175). Plus que des modèles à imiter, Marie, le Baptiste, les Douze (avec Jean et Pierre) et Paul sont des *types* (Ph 3,17) qui marquent de leur empreinte la forme de l'Église au cours de son histoire. Quand Balthasar contemple Marie, Pierre, Jean ou les autres, il ne s'intéresse pas d'abord au contenu de leur message, mais à leur existence même, à leur histoire, à leur place sur la scène du théodrame.

« Quelle est la théologie de Cana ? Ou celle de marcher sur l'eau ? Ou celle de la mise au tombeau ? Ou celle des apparitions de la résurrection ? Ou, pour aller vers un domaine adjacent : quelle est l'ecclésiologie, la théologie des Actes des Apôtres ? La théologie de Pierre et de Jean, de Paul et de Jacques ? Pas la théologie de leur enseignement, mais de leur existence, de leur personne et histoire ? (...) Plus l'historique se révèle lui-même dans un sens théologique, plus la théologie se développe » (RB30)³².

Le statut de *type* confère aux figures de la constellation christologique une fonction de représentation et une portée doctrinale. C'est ainsi que l'incompréhension des disciples,

³² Traduction personnelle de : « What is the theology of Cana ? Or of walking on the water ? Or of the burial ? Or of the resurrection appearances ? Or, to move in adjacent area : what is the ecclesiology, the theology of the Acts of the Apostles ? The theology of Peter and John, of Paul and James ? Not the theology of their “teaching”, but of their existence, their person and history ? (...) the more the historical discloses itself in a theological sense, the more does theology develop » (RB30).

spécialement dans l'évangile de Marc, fait partie intégrante de leur type. De même, concernant les épisodes critiques du cheminement de Pierre, Balthasar regrette que « la dogmatique en tant que "science" tarde toujours à les intégrer, laissant à la prédication et à la méditation le soin de les contempler. Leur assigner une place et une importance précise demande un sens catholique qui sache garder l'équilibre difficile entre la promesse faite par Jésus à Pierre : en vertu de sa charge (dans le cadre du ministère des Douze) *rien ne prévaudra contre elle* (Mt 16,18) — et, pour ses successeurs, les tentations très réelles qui découlent de cette charge » (CA176).

Jésus donne à Pierre de participer d'une manière particulière à sa mission et à son autorité, mais aussi, par là, à son esprit de service et à sa disponibilité devant la souffrance. Jésus lui donne part à son ministère (Lc 5,10) et à son propre être (Jn 13,8). Pierre est élu avant d'avoir reçu de l'Esprit, l'aptitude à s'acquitter aux exigences de sa mission. Il a conscience de sa responsabilité dès avant la Résurrection (cf. la confession messianique de Jésus)... même s'il commet des erreurs, animé par sa foi vivante mais encore insuffisante. Balthasar rappelle quelques-unes de ces erreurs : pensons à sa sortie de la barque pour être près de Jésus (Mt 14,29-30), à sa déclaration qu'il ne trahira jamais son Maître (Mt 26,33), à l'utilisation de son glaive pour défendre son Maître (Jn 18,10), etc. Même si Jésus lui adresse des reproches, il voit ses bonnes intentions et veut regarder au-delà de ses limites : « Là où je vais tu ne peux pas me suivre maintenant, mais tu me suivras plus tard » (Jn 13,36). Balthasar commentera ainsi ce verset : « La grâce du Seigneur franchit l'abîme qui se creuse devant l'insuffisance de l'homme face à sa charge » (CA181).

• Le ministère de Pierre dans la communion ecclésiale³³

Le Ressuscité a voulu rester présent à son Église tous les jours et jusqu'à la fin du monde :

« Voici que nous rencontrons cette présence sous un double aspect. D'une part, dès les origines la parole de Jésus *là où deux ou trois...* suggère et soutient la pensée que le Christ se rend présent dans la communion d'amour de l'Église ; or, pour l'Église considérée dans son ensemble, dans sa catholicité (...), l'origine de cette totalité peut se situer dans la communion d'amour des Douze autour de Jésus, toujours actuellement présente. D'autre part, le commencement historique de cette communion d'amour peut être ramené à la promesse de Jésus faite à Pierre seul » (CA189-190).

³³ Cette section s'appuie principalement sur CA189-342.

Ce double aspect de la présence actualisée du Ressuscité — dans la communion des Douze et dans la promesse à Pierre — a inspiré deux courants au fil de l'histoire : l'un insistant sur la collégialité des apôtres (Cyprien), l'autre sur la primauté de Rome (Synode de Sardique). Ces deux courants se sont affrontés au fil des siècles jusqu'à la conception équilibrée exprimée dans la Constitution *Lumen Gentium*. Comment Balthasar se situe-t-il par rapport à ces deux courants ? Loin de rejeter la collégialité apostolique, Balthasar condamne toute prétention de celle-ci à pouvoir se passer d'une primauté juridique, pointant le risque d'un conflit irréductible d'opinions ou le danger de la nationalisation des Églises : « cette unanimité d'amour de l' "épiscopat" demeure une abstraction tant que la primauté effective, juridiquement reconnue, du siège de Rome ne lui aura pas imprimé un caractère concret et durable » (CA193). Il souligne la nécessité de tenir ensemble la communion d'amour et la loi qui peut aller à l'encontre de l'avis de la majorité pour réparer la communion d'amour brisée :

« Le droit et l'autorité (jusqu'au "pouvoir") ne forment pas un principe étranger venant s'ajouter du dehors à l'amour ; mais ce principe n'attire "l'attention" et n'en vient à constituer un thème que lorsque l'unanimité, la communion d'amour, vient à être troublée ; il se justifie seulement par sa fin, la conservation ou la réparation de l'unité dans toute la mesure possible » (CA199).

L'articulation entre la sphère du droit et celle de l'amour enracine le ministère ecclésiastique dans une sphère englobante, véritablement immaculée, authentiquement aimante que Balthasar nomme l'*Église-Mère*. Sa doctrine de Marie comme type de l'Église lui permet d'éviter l'écueil patristique d'une Église primitive pure et préexistante, comme hypostasiée, vers laquelle tendrait l'Église pécheresse. Selon Balthasar, « le caractère marial comme le caractère pétrinien sont coextensifs à l'Église » (CA234), mais sans une véritable symétrie :

« Non seulement le oui marial précède dans le temps l'Incarnation du Chef de l'Église et donc de tous ses membres, tandis que l'institution des Douze avec Pierre à leur tête est un acte isolé de Jésus accompli plus tard, bien que très important ; qualitativement, la forme de foi de Marie qui "laisse faire" devient la forme déterminante intérieurement offerte à tout être et à toute activité au sein de l'Église catholique, alors que la charge pastorale de Pierre embrasse celle-ci toute entière comme son objet, mais n'est pas communicable dans son unicité spécifique. Pour ces deux raisons, l'universalité pétrinienne subit l'influence formatrice de Marie, tandis qu'elle-même n'exerce pas d'action réciproque. L'universalité enveloppante de Marie, qui est expressément dépourvue de tout caractère officiel mais "laisse faire" tout dans l'Église et donc y donne "libre cours", contribue néanmoins à former l'universalité pétrinienne officielle, dont c'est l'obligation de "maintenir ensemble" et d' "administrer", et qui par conséquent ne peut pas "laisser libre cours" » (CA235).

Pour penser l'articulation de l'obligation pétrinienne d'administrer l'Église avec le laisser-faire marial³⁴, Balthasar souligne ainsi l'excentricité constitutive du ministère de Pierre qui, dans le laisser-faire de Marie, doit cependant se conformer au droit ecclésiastique et l'utiliser, conformément au dessein de salut du Christ. Par-là, il s'écarte de façon plus ou moins abstraite de la communion ecclésiale concrète. C'est dans cette séparation du droit et de l'amour, sous la contrainte du péché du monde, que Balthasar situe l'*excentricité* du ministère ecclésiastique qui lui est constitutif. Ainsi, considérer la primauté du ministère de Pierre n'implique pas de sacrifier la communion ecclésiale ou la collégialité, mais les renforcer :

« Pris à part, Pierre *est obligé* de sortir des rangs (que ce soit du peuple avec lequel il est en communion, ou bien des évêques qui forment le collège avec lui) ; mais il ne le fera pas comme “seigneur” de ceux qui lui sont échus en partage (1 P 5,3) : il le fera comme un serviteur qui, loin de sortir de la communion et du collège, les *renforce* (Lc 22,32) plutôt en les dégageant et les rendant libres. Pour en être capable, il a réellement besoin de cette liberté que, durant tant de siècles, le conciliarisme, le protestantisme, le gallicanisme, le jansénisme, le josphisme, le fébronianisme lui ont contestée. Tous ont ligoté son ministère afin de se préserver à eux-mêmes, moyennant le “consentement” et la “réception”, l'autorité de libérer, ou plutôt afin de s'attribuer à eux-mêmes la liberté de leur propre autorité. Prendre la primauté au sérieux *semblait* accorder ou menaçait d'assurer à son représentant, pensaient-ils, une autorité séparée de la communion et du collège. Leurs réserves étaient en soi une rupture *accomplie* de la communion et du collège, parce qu'elles entravaient l'exercice de la charge primatiale et ne la laissaient pas libre elle-même d'une “laisser-libre” marial » (CA240-241).

Dans cette réflexion sur l'articulation entre Pierre et Marie, nous devons encore voir comment concilier la primauté donnée à Pierre et l'indéfectibilité du peuple de Dieu qui vit sous la mouvance de l'Esprit. Il est clair que le peuple des croyants ne peut s'autoproclamer infaillible, démocratiquement par exemple : son caractère d'indéfectibilité dans la foi est attribué au *sensum fidelium*, dans le sens où il est un consensus soutenu par l'Église des saints et le Magistère. « Les deux points de référence — Marie et Pierre (au milieu des Douze), pour les désigner personnellement — se tiennent ensemble dans la constellation catholique non troublée ; mais la présence du péché d'orgueil qui veut toujours avoir raison — “ubi peccata, ibi schismata” (Origène) — met le droit en relief sous un aspect unilatéral au sein de la communion et provoque la primauté à juger, à décider, mais aussi à définir à ce propos sa propre compétence » (CA242). C'est la situation de péché, elle-même excentrique par rapport à la communion d'amour de l'Église universelle et de son indéfectibilité, qu'est définie

³⁴ Aucun récit évangélique ne met la sphère mariale directement en contact avec celle de Pierre : « c'est à Jean que revient précisément le rôle de médiateur qui empêche l'Église de se scinder en deux parties » (CA254-255). C'est Jean « le trait d'union entre l'Église sainte et immaculée et la structure hiérarchique de l'Église » (MPA57-58).

l'excentricité de la charge de Pierre. Pour Balthasar, le ministère ecclésiastique est « un présupposé indispensable » (CA251) à la communion dans l'Esprit du Christ³⁵.

À cause de l'excentricité du ministère pétrinien, il peut arriver « qu'entre l'unanimité antérieure (*sensus fidelium*) et l'unanimité postérieure (*consensus fidelium*) il existe, malgré une fondamentale identité, une différence accidentelle » (CA271). Dans cette situation, Balthasar ne prône pas une obéissance passive de la part de l'Église croyante. L'obéissance est une attitude active qui doit s'enraciner dans un acte de foi qui la précède. L'unité est un don de Dieu à recevoir comme « un effort extrême pour consentir et coopérer, pour mettre à exécution ce qui a été donné dans la foi et réaliser, dans une réponse active au Verbe Incarné, ce qu'il est devenu lui-même, à savoir l'Église » (CA324). La liberté de l'amour exige l'abandon du moi limité et égoïste.

« Pour l'Église pérégrinante, la liberté du Christ n'est pas triomphale, mais liberté d'une foi qui ose prendre le risque de s'abandonner. Le Christ, ayant pris la forme d'esclave, demandait aux hommes une décision libre en sa faveur, il les laissait partir plutôt que de se les soumettre par des démonstrations de puissance ; de même l'Église visible, qui est de surcroît représentée par des pécheurs, doit se présenter dans la forme d'esclave comme gardienne de la liberté, exigence qui ressort clairement de tout ce qui a été dit : elle s'affirme uniquement pour pouvoir laisser libre, elle définit seulement pour mettre en présence du mystère, elle ne contraint pas par une force magique mais ose prendre la direction, assurée du libre consentement des croyants » (CA301).

Paraphrasant le philosophe russe Vladimir Soloviev, Balthasar affirme qu'il faut que le gouvernement pétrinien de l'Église « soit divin dans sa substance, pour s'imposer définitivement à la conscience religieuse de tout homme bien informé et bien intentionné, et il doit être humain et imparfait dans sa manifestation historique pour laisser une place aux doutes, à la lutte, aux tentations, à tout ce qui constitue le mérite de la vertu libre et vraiment humaine »³⁶. Dans le même ordre d'idées, Balthasar insiste sur la distinction nécessaire entre d'une part l'expérience qui est toujours personnelle et appréciée par chacun à sa propre

³⁵ Au sujet du terme « infailibilité », Balthasar écrit qu'une fois l'intention authentique des conciles (Vatican I et II) mise en lumière, « il est permis de discuter la question de savoir si la réalité visée est exprimée le plus adéquatement possible par le terme "infaillible". Ce n'est pas tout à fait sans raison qu'on a insisté sur les harmoniques accessoires du mot, qui peuvent être troublantes pour certaines oreilles non habituées aux finesses des distinctions théologiques, qu'il s'agisse de chrétiens ou de non-chrétiens. La terminologie du concile d'Éphèse a été profondément modifiée, on le sait, par celle de Chalcédoine, qui exprime *la même réalité* en des mots prêtant encore moins à l'équivoque. Il n'est donc pas impossible de se demander, sans donner dans la contradiction, si la réalité exprimée par les deux derniers conciles dans leur terminologie bien définie, ne pourrait pas être formulée aussi en d'autres termes, plus faciles à comprendre » (CA251-252).

³⁶ SOLOVIEV Vladimir, *La Russie et l'Église universelle*, Paris, Stock, 1922, p.128 (cité par Balthasar explicitement en CA301).

mesure et, d'autre part, la foi qui est au contraire un dépassement de soi. Écoutons-le expliciter ce point :

« L'homme naturel n'est jamais de taille à prendre la mesure du miracle de l'unité catholique : il doit se laisser objectivement dominer par lui. Il lui faut faire l'expérience fondamentale de la foi, en se laissant dépouiller douloureusement de ses mesures subjectives. Et s'il essaie honnêtement de vivre l'amour chrétien, c'est en *renonçant* à sa satisfaction subjective qu'il fera l'*expérience* décisive : celle de s'épanouir sous l'action de la foi et de devenir catholique. Il verra se développer l'intelligence de l'existence réelle dans la Croix et (pour l'au-delà) la Résurrection du Christ ... Celui qui cherche l'expérience édifie sa propre maison et non l'Église ; ce qui est décisif, c'est uniquement l'*agapè* selon les vues du Christ et dans les dimensions du Christ et de *son* Église » (CA335).

Si Balthasar insiste sur l'assentiment du peuple de Dieu devant les décisions magistérielles dans un acte de foi, il ne s'arrête cependant pas là et convie également le successeur de Pierre (et des Douze) au discernement : l'infaillibilité pontificale définie lors du premier concile du Vatican est personnelle et actuelle, mais aussi relationnelle, dans le sens où il n'y a pas de hiérarchie indépendante du corps entier. Ainsi, lorsque le pape est amené à prendre une décision définitive, il ne peut le faire qu'*in relatione ad Ecclesiam universalem*, après avoir consulté le collège apostolique ou la communion ecclésiale.

Le ministère de Pierre dans l'Église d'aujourd'hui

• Le carré apostolique³⁷

C'est dans la constellation christologique de l'Église primitive que Balthasar puise pour décrire la structure de l'Église d'aujourd'hui. Pour ce faire, il commence par s'interroger : que reste-t-il de cette constellation christologique qui entourait Jésus durant sa vie terrestre, après la Résurrection et l'Ascension du Christ ? Le Nouveau Testament témoigne de la transformation qui a touché la constellation primitive après la Résurrection. D'une part, les Actes des Apôtres ne parlent plus de Marie après la Pentecôte, et Paul nous présente Pierre comme le premier témoin de la Résurrection (1 Co 15,5-6a), semblant ignorer la rencontre de Marie-Madeleine avec le Ressuscité. Aussi, après l'Ascension, « les femmes se retirent à l'intérieur de l'Église » (CA343). D'autre part, si des figures disparaissent, d'autres

³⁷ Cette section s'appuie principalement sur CA162-189.

apparaissent. C'est le cas de Jacques (1 Co 15,7), le frère du Seigneur, qui prendra la tête de l'Église de Jérusalem après le départ de Pierre (Ac 12,17). Il représente la Tradition et la Loi que Jésus est venu accomplir, mais aussi la continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

C'est ainsi que Balthasar retient quatre *apôtres* qui demeurent après la Résurrection et dont les missions se croisent à l'intérieur de l'amour englobant du *oui* maternel de Marie : Pierre, Jean, Paul et Jacques forment le *carré apostolique* qui rassemble les quatre piliers de l'Église primitive³⁸. « Ils sont quatre, ils ne sont que quatre à dominer le champ de forces de l'Église naissante, et ils en déterminent définitivement la vitalité et la forme, au milieu des tensions toujours présentes et supportées jusqu'au bout » (CA344). Ces quatre apôtres sont conçus comme les figures de quatre principes fondamentaux dans l'Église d'aujourd'hui : Jacques représente la fidélité à la Tradition, Pierre la charge pastorale, Jean l'amour qui demeure et Paul la mission et la liberté dans l'Esprit.

Ce carré apostolique est le siège de plusieurs tensions positives et fécondes qu'il nous faut à présent explorer. Commençons par la tension qui anime **la relation entre Pierre et Jean**, entre le ministère et l'amour. Elle n'est pas une opposition puisque les deux figures s'entrelacent au point que c'est à Pierre que Jésus demande : *m'aimes-tu plus que les autres ?* (Jn 21,15).

Ainsi, « Pierre a besoin de l'amour johannique pour répondre au Seigneur selon son désir et conformément au ministère qui lui est confié, et cet amour lui est donné ; l'amour de Jean a dorénavant sa place en Pierre, mais leurs missions respectives ne cessent pas : Jean — selon le profond mystère du bon plaisir de Jésus — conserve la sienne, distincte de celle de Pierre. Il est aussi impossible d'affirmer que l'amour s'épuise dans le ministère, ou que le ministère s'est réservé l'amour, que de prétendre que ministère et amour s'opposent comme deux structures adéquatement séparables » (CA169).

Pierre ne sera crédible que s'il a dans le coeur l'amour du disciple bien-aimé qui a pris Marie chez lui. Et c'est Jean qui le rend attentif à cette présence du Seigneur (Jn 21,7) ou lui sert d'intermédiaire pour entrer en relation avec le Seigneur (Jn 13,23s ; 21,20s). D'autre part, si Jean introduit dès le début la primauté de Pierre (Jn 1,42), il a cependant pleinement conscience de la préférence dont lui-même jouit :

« son élection, première en date (avant celle de Pierre) (Jn 1,37-39) ; le disciple bien-aimé penché sur la poitrine du Seigneur, de sorte que Pierre doit adresser sa question au Seigneur par-dessus sa personne, 13,14 ; le disciple que Jésus aimait

³⁸ Balthasar avoue la simplification opérée en restreignant le nombre de figures pour définir le carré apostolique.

entre dans le palais du grand prêtre tandis que Pierre reste dans le vestibule (18,15) ; il est présent près de la croix tandis que Pierre est absent ; il arrive au tombeau avant Pierre (“le premier”, 20,4), il reconnaît le premier le Seigneur lors de la pêche miraculeuse (21,7), son intervention à la Cène est rappelée encore une fois (21,20) et finalement sa survie (21,23) » (CA188).

Balthasar insiste ainsi sur l’absence d’opposition entre Pierre et Jean : « Le “concours mutuel”, dans le quatrième évangile, entre le “ministère” et l’ “amour” est exprimé d’une façon presque naïve par les mots : “ils coururent tous les deux ensemble” au tombeau, suivis de cette constatation profondément symbolique concernant le premier arrivé (l’amour), le premier à entrer (le ministère) ; qui cède le pas à qui et sous quel rapport ? » (CA188). Comme précédemment pour Pierre et Marie, Balthasar parle de Jean et Pierre en termes de « deux figures remarquables en périchorèse ; loin de se confondre, elles gardent leurs affinités respectives théologiques et ecclésiales » (CA172). Il prend à coeur de rappeler ces relations inaltérables entre les différentes figures de l’Église à tous ceux qui défendent l’idée d’une véritable Église universelle fondée uniquement sur l’Esprit, une Église qui serait encore à venir et qui intégrerait également le paganisme et le judaïsme.

Balthasar relève ensuite **la tension entre Pierre et Paul**, autrement dit entre le ministère et la liberté. À ceux qui opposent Paul (vu comme un principe abstrait de liberté) à Pierre (vu comme un principe d’autorité sévère), il rappelle l’autorité dont n’hésitera pas à faire preuve Paul dans le gouvernement de l’Église de Corinthe. Mais « cette autorité cherche à procéder toujours de concert avec la communauté, en mettant en oeuvre tous les moyens de l’amour, d’un amour cordial mais aussi proposé en vue du ministère. Paul invite la communauté à s’interroger elle-même, il fait appel à l’Esprit du Christ immanent dans les fidèles (2 Co 13,5), il tend à établir la communion et il se borne à menacer d’user de l’autorité “toute nue” seulement dans un cas limite ; il en userait à regret de façon légitime, s’il ne pouvait plus espérer trouver dans la communauté l’obéissance convenable, l’obéissance de la foi et de l’amour (2 Co 12,20 ; 13,10) » (CA171).

D’autre part, les Actes témoignent combien Pierre partageait le sens de l’universalité catholique et l’élan missionnaire de Paul : « son sens de l’universalité catholique, qui remonte aux détails de la vision de Joppé et se manifeste ouvertement au “concile des apôtres” (Ac 15,7-11), le situe spirituellement proche de Paul ... Pierre partageait davantage les vues universelles de Paul que celles des partisans de Jacques » (CA181-182). Balthasar met d’ailleurs en garde le lecteur qui serait tenté d’interpréter le conflit d’Antioche entre Paul et Pierre comme un non-respect par ce dernier des décisions prises au concile en matière d’ouverture au monde païen : son comportement est plutôt dicté par un souci pastoral qui cherche, par le compromis, la solution la moins préjudiciable dans une situation objectivement inextricable. Nous aurons à revenir sur ce point dans la suite de ce chapitre.

Les tensions entre les figures de Pierre et de Paul dans la constellation christologique sont actualisées aujourd'hui, dans le carré apostolique, à travers celles qui peuvent surgir entre le magistère et les théologiens, notamment lorsqu'il est question de la compréhension des mystères de la foi. Mais il y a compréhension et compréhension : « l'intelligence infusée à l'Église enseignante n'est pas une science théologique au sens technique, même si de bons théologiens ont été nommés papes ou évêques, et bien que ceux-ci aient évidemment besoin d'un savoir théologique pour comprendre, par la réflexion, comment interpréter, défendre et prêcher un article précis de la foi » (CA264-265). La compréhension demandée à Pierre diffère de celle de Paul : l'horizon d'ensemble du théologien, « même pour une intelligence supérieure », est toujours « limité et personnel », alors que le magistère « dispose en quelque sorte d'une connaissance habituelle des proportions générales de la vérité révélée » (CA265). C'est dans ce sens que Pierre parle, à propos d'écrits de Paul, de « passages difficiles dont les gens ignares et sans formation tordent le sens » (2 P 3,16), même s'il en vante la sagesse.

Le dépassement de l'horizon personnel qui peut être demandé au théologien ne peut jamais être exigé comme un acte d'obéissance aveugle : des échanges vivants doivent exister entre les théologiens et le magistère et ce, non pas comme deux pôles qui s'opposent, mais dans la charité ecclésiale, en se mettant à l'écoute les uns des autres. Balthasar juge plus fécond de ne pas proposer une échelle des ministères dans l'*Église enseignante*, mais plutôt d'approfondir la notion d'*Église de l'écoute* (CA267) : l'attitude de foi de tout croyant demande une écoute avec docilité et humilité. Cette attitude s'inscrit dans la « sphère de la foi commune » qui englobe aussi bien le magistère que les théologiens : que chacun s'applique à écouter l'autre dans la charité, sans rechercher de satisfaction personnelle mais en étant au contraire convaincu de la présence du Christ dans ces rencontres fraternelles.

L'arrivée de Jacques au sein des apôtres amène **une tension supplémentaire évidente entre Paul et Jacques** qui symbolise la tension entre la liberté et la loi : face au converti Paul qui défend la liberté dans le Christ et lutte contre ceux que l'on pourrait qualifier de traditionalistes, Jacques défend la fidélité à la tradition et à la loi. Mais à nouveau, il ne faut pas voir dans cette tension une opposition farouche. D'une part, la loi dont Jacques se fait le gardien n'est autre que la loi de la liberté (Jc 1,25) et il ne s'oppose pas moins que Paul à l'esprit de contention (Jc 3,14). D'autre part, la mise en garde que Paul adresse aux Galates (Ga 5) montre combien la liberté chrétienne prêchée par Paul ne peut être assimilée à une carte blanche ou un laisser-aller.

Enfin, Balthasar fait remarquer que dans ce carré apostolique, **Jean** ne prend pas part à tous ces débats théologiques qui mettent en tension Pierre, Paul et Jacques : il disparaît discrètement, anonymement dans le coeur de l'Église.

« Jean reste à l'écart. L'amour qui demeure simplement ne se querelle pas, ne prend pas parti. Il se contente de redire le commandement du Seigneur et d'en inculquer une intelligence plus profonde. Au début des Actes, Jean est toujours à côté de Pierre, comme si les deux étaient inséparables ; mais lorsque le génie converti entre dans l'arène, il disparaît sans bruit, pour fonder à l'écart cette "école" de l'amour (qui est aussi une école d'obéissance au ministère) : Polycarpe, Ignace d'Antioche, Irénée. Dans sa succession, la grande théologie de l'Église commence à se déployer. Là se trouvent le modèle et la mesure de toute véracité chrétienne » (CA359).

• Les dangers d'aliénation ecclésiastique³⁹

Ces tensions qui animent le carré apostolique sont positives et même fondamentales : elles permettent de conserver l'équilibre — fragile — de l'unité de l'Église. En particulier, le principe pétrinien ne peut, à lui seul, représenter l'Église. Pierre n'est ni au sommet, ni au centre de l'Église : il appartient à un réseau de figures et de missions. Paul, Jacques et Jean ne sont pas des principes opposés à celui de Pierre. À travers le carré apostolique, chacun est au service des autres dimensions de l'Église. Le danger surgit lorsqu'un des pôles du carré apostolique — quel qu'il soit — brise cette complémentarité et décide de se séparer des trois autres qu'il en vient à considérer comme des épiphénomènes secondaires à dominer. Cette attitude peut alors introduire une des quatre formes d'« aliénation ecclésiastique » (CA347).

Balthasar compare les 4 pôles du carré apostolique aux 4 principes de lecture de l'Écriture :

- 1/ La fidélité à la Tradition (Jacques) est comparée au sens littéral (*historia*),
- 2/ La liberté dans l'Esprit (Paul) est comparée au sens pneumatique (*allegoria*),
- 3/ L'amour qui demeure (Jean) est comparée au sens eschatologique (*anagogia*) et
- 4/ La charge pastorale (Pierre) est comparée au sens moral (*tropologia*).

Il peut ensuite rapprocher les 4 dangers d'aliénation des 4 erreurs possibles de l'exégèse :

- 1/ Une Église positiviste et intégriste (Jacques) s'attache scrupuleusement à la Loi et à la Tradition ;
- 2/ Une Église purement rationaliste (Paul) s'élève au-dessus de l'autorité officielle et utilise à ses propres fins l'exégèse et l'histoire de l'Église ;
- 3/ Une Église purement pneumatique (Jean) abolit la structure des ministères et s'octroie à soi-même tous les pouvoirs donnés en vue du salut ;
- 4/ « Les altérations du ministère pétrinien ont été si souvent mises au pilori qu'il est superflu d'y insister » (CA365).

³⁹ Cette section s'appuie principalement sur CA343-359.

Jacques - Tradition, Loi ⇒ Historia (Sens littéral) ⇒ Positivisme, intégrisme Exégétique, ecclésiologique, théologique	
Pierre - Charge pastorale ⇒ Tropologia (Sens moral) ⇒ L'Église comme organisation "Expérience"	Jean - Amour qui demeure ⇒ Anagogia (Sens eschatologique) ⇒ Gnosticisme, pneumatisme Amour comme administration
Paul - Liberté dans l'Esprit Saint ⇒ Allegoria (Sens pneumatique) ⇒ Rationalisme, dogmatisme Le Pneuma (profondeurs de Dieu) devient raison humaine	

Analogie entre le carré apostolique, les 4 principes de lecture et les 4 types d'aliénations ecclésiastiques

Chaque mission ecclésiale est portée par des hommes qui ont leurs défauts et dont l'existence personnelle ne coïncide jamais pleinement avec leur mission : comme décrit au premier chapitre, l'unique personne de la théodramatique à coïncider pleinement avec sa mission reçue de Dieu est Jésus-Christ. Mais que cette conscience des risques d'aliénation ne nous fasse pas pour autant lyophiliser l'Église, au point d'en exclure toute forme de contestation. Cette contestation possible trouve sa forme dans la notion de *paracèse* du Nouveau Testament⁴⁰ : loin d'isoler ou d'exclure le membre déviant, la contestation se doit de l'encourager et de le réintégrer dans le « concert de la totalité chrétienne » (CA350).

Ainsi, « un pape ne pourra exercer ses fonctions d'une manière féconde pour tous qu'à la condition d'être, au milieu de tout genre de paracèse et de contestation, reconnu et aimé ecclésialement. » Balthasar poursuit : « Ceux qui n'aiment pas le ministère sont de ce fait exclus de l'union ecclésiale dont le *Saint Esprit* d'amour crée concrètement l'unité. Aussi est-ce uniquement dans la mesure où un croyant laisse agir librement en lui l'Esprit de sainteté, qu'il sera apte à contester. Les saints sont les modèles de la véritable contestation » (CA350).

Loin de limiter la vérité, l'amour la forme et la détermine. C'est à l'intérieur de cette enceinte qu'il convient de comprendre « la colère de Paul devant les empiètements et le fanatisme des gens de l'entourage de Jacques » (CA357). Mais cette sainte colère de Paul ne peut être isolée de son *sacrificium intellectus* lorsqu'il se soumet au conseil de Jacques, par amour de la paix et de l'unité de l'Église, pour éviter un schisme (Ac 21,24). « Celui qui ne voit pas cette réaction de Paul et ne le prend pas pour modèle n'a pas le droit de faire dans l'Église le contestataire furieux » (CA357).

⁴⁰ Dans la bouche de Balthasar, le terme *paraclesis* signifie : « appeler, convoquer, faire venir, inviter stimuler, interpeller, exhorter, inciter, presser, conjurer, prier, encourager, apaiser et consoler » (CA349).

Par ailleurs, comme nous l'avons déjà signalé et en écho à l'incident d'Antioche, Pierre peut lui aussi reprendre son frère dans la charité ecclésiale (2 P 3,15s.). « C'est un soupir de l'humanité simple au sujet des écrits de génie, trop profonds pour la moyenne du troupeau, de ce cher frère que Pierre couvre de son autorité, dont il vante la sagesse, dont il constate l'accord avec la doctrine qui lui a été transmise et dont il a lui-même la garde, mais à propos desquels il met en garde ceux qui manquent de maturité dans la foi et d'équilibre » (CA357). Ainsi, si la contestation est possible dans l'Église, c'est toujours dans la vérité et la charité, en vue de l'unité de l'Église.

Pour conclure cette section, ajoutons que, comme les figures d'un jeu d'échec, les quatre pôles du carré apostolique ont des caractéristiques préalablement fixées, mais elles ne déterminent pas l'issue du jeu : « sous la garantie qu'est la conduite de l'Esprit Saint, l'unité de l'Église renferme des possibilités toujours nouvelles d'union et d'intégration » (CA360-361). La nouveauté est possible. Par exemple, les apôtres n'ont compris que progressivement, avec l'aide de l'Esprit, ce qu'impliquait la catholicité de l'Église. Mais cette ouverture aux païens n'a pas été quelque chose d'extérieure qui se serait ajouté au dépôt de la foi dont ils avaient la garde : « c'était plutôt une réalité contenue depuis toujours dans la plénitude intérieure » (CA361).

Bien sûr, sur le plan empirique des personnes et des situations d'un temps donné, l'Église peut découvrir de nouveaux aspects dans l'Écriture sainte et la Tradition, jamais épuisées, ou grâce aux lumières d'autres cultures, mais « dans son être intime, au-delà du domaine empirique, l'Église, Plérôme, Corps et Épouse du Christ, ne peut rien apprendre du dehors qu'elle ne sache déjà, en principe, grâce à son union intime avec Jésus Christ en qui *sont cachés tous les trésors de sagesse et de science* (Col 2,3) ». Ainsi, « une Église qui apprend à puiser dans ses propres profondeurs ne change pas réellement, elle devient seulement davantage elle-même » (CA362-363).

• Le sérieux eschatologique du message du Christ⁴¹

Dans ce champ de forces à l'oeuvre dans l'Église, des formes de détérioration ou de destruction de la vérité peuvent surgir. Certaines sont évidentes. D'autres le sont moins. À côté de déviances évidentes s'érigent, par exemple, des *obstacles historiques*, liés à l'évolution entre l'époque de la révélation biblique et aujourd'hui, qui fait émerger des situations inédites par rapport à l'ère apostolique. Il y a aussi des *obstacles humains* :

⁴¹ Cette section s'appuie principalement sur CA366-368.

« Pierre court moins vite au tombeau que Jean, car le pasteur ne doit pas seulement compter avec des saints remplis d'amour mais avec des bêtes malades, souvent des brebis galeuses — le cas est prévu depuis toujours dans le troupeau de Dieu (Ez 34,16). Une décision justifiée à l'égard des chrétiens vivants et aimants peut être au-dessus des possibilités de la masse des tièdes ou d'autres handicapés ; mais en revanche, une décision qui ne tiendrait compte que de ces derniers pourrait sérieusement mettre en danger l'idéal de ceux qui aiment et compromettre le sérieux eschatologique de la réponse de l'Église » (CA366).

Un équilibre qui prenne en compte la faiblesse des hommes et leur vocation à la sainteté doit être trouvé. Balthasar place le critère de vérité dans ce qu'il appelle « le sérieux eschatologique du message du Christ, ce sommet de la grâce contenu dans l'Église pour le monde » (CA366). Il illustre son propos à partir de la situation délicate dans laquelle se trouvait le Pape Paul VI au moment de publier son encyclique *Humanae vitae* :

Paul VI « a opté pour le maintien de la rigueur chrétienne, idéal du petit nombre, et une tempête de réprobations s'est déchaînée dans la masse, à l'intérieur de l'Église et au-dehors. Il n'a pas prêté une oreille complaisante à des contre-indications soulevées au nom de la sociologie. Aurait-il négligé des facteurs graves qu'il eût fallu prendre en considération ? Cela n'est pas prouvé. En de tels cas, les difficultés de la décision ne se situent pas dans la problématique qui nous occupe ici, le choix conforme au sérieux eschatologique, mais dans un fait qui a été signalé par Hans Küng. Par une encyclique qui, tout en rappelant une tradition ferme de l'Église, ne peut prétendre à l'infailibilité, la conscience de nombreux catholiques risque d'être alourdie dans une affaire grosse de conséquences ; et la tendance actuelle à passer par-dessus les actes de l'autorité risque par là même d'atteindre un stade critique. Mais nous pouvons exclure ici l'examen de ce point de vue, malgré son importance. Sous le rapport qui nous intéresse, on pourra s'interroger moins sur la substance d'un tel document que sur sa forme. Proposer un idéal "à atteindre", se demandent plusieurs, n'eût-il pas suffi à satisfaire au sérieux eschatologique objectif que présente l'idée chrétienne d'un amour qui comporte une part de détachement de soi ? En rappelant cet idéal aux chrétiens fervents, n'eût-il pas été possible de trouver des expressions propres à encourager et apaiser à la fois des tempéraments moins capables et des esprits perplexes ? À de telles questions, une réponse catégorique est difficile. On sait les ravages causés dans les problèmes de sexualité par une séparation trop tranchée entre le domaine du plaisir et celui du risque d'égoïsme. D'autre part, la conscience chrétienne peut-elle se laisser obscurcir par les pressions démesurées des arguments sociologiques ? » (CA367).

Sans apporter de réponse à cette question, Balthasar souligne combien cet exemple nous fait sentir l'importance du carré apostolique : « bien que Pierre soit compétent et obligé de prendre "tout seul" la responsabilité dernière, il est néanmoins engagé dans un dialogue, au cours duquel les trois partenaires dont nous avons parlé ne sont que les représentants d'une constellation ecclésiale beaucoup plus complexe » (CA368). C'est ainsi que le ministère de Pierre est celui de l'unité sans être lui-même l'unité : celle-ci se situe dans le Christ et, par lui, en Dieu un et trine.

CHAPITRE 4 -

Qui est l'Église ?

Après avoir étudié la personne du Christ mais aussi celles de Marie et de Pierre dans la pensée de Balthasar, nous avons enfin en mains les éléments pour explorer la question qui a donné le titre à ce travail : *Qui est l'Église ?* Balthasar est sans doute le théologien contemporain qui a soutenu avec le plus de conviction que l'Église est un sujet, une personne et non une chose. Le quatrième chapitre de son recueil *Sponsa Verbi* ⁴²rassemblant plusieurs études consacrées à l'Église — intitulé *Qui est l'Église ?* — s'interroge non pas sur ce qu'est l'Église, mais bien sur qui elle est : selon Balthasar, l'Église est quelqu'un. Mais comment faut-il entendre cette personnification de l'Église ? Et quel est le rôle de cette personne sur la scène de sa théodramatique ? Quel est le rapport entre la personne Église et celles de Marie ou Pierre ? Telles sont les questions qui nous occuperont dans ce quatrième chapitre.

Ce chapitre est à nouveau divisé en deux parties qui correspondent approximativement à la distinction entre Église *ad intra* et Église *ad extra* :

1/ La première partie développera ce que Balthasar entend par la personnalité ou l'identité personnelle de l'Église. Nous serons amenés à reparler du binôme Marie et Pierre, auquel viendra s'ajouter l'homme ecclésial Paul.

2/ La seconde partie se concentrera sur le rôle des Juifs et des païens dans l'Église, mais aussi des Juifs et des païens qui n'ont pas reconnu le Christ. C'est ainsi que nous terminerons ce chapitre par la question des statuts théologiques du judaïsme et des religions non-bibliques.

⁴² La traduction française de ce quatrième chapitre, par Maurice Vidal, a fait l'objet d'un opuscule : Hans Urs von BALTHASAR, *Qui est l'Église ?*, Saint-Maur, Parole et Silence, 2000. Traduction française du 4^e chapitre de *Sponsa Verbi : Skizzen zur Theologie*, vol.II (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961).

L'identité personnelle de l'Église

- L'allégorie de l'Épouse... et son fondement biblique ? ⁴³

En posant — dès 1961 — la question *Qui est l'Église ?*, Balthasar suppose que l'Église est quelqu'un et non quelque chose... sinon la question aurait été : *Qu'est-ce que l'Église ?* Il est vrai que nous avons l'habitude d'attribuer de nombreux actes à l'Église, lorsque nous affirmons qu'elle pense ceci, oblige à cela, enseigne ceci ou condamne cela... et même qu'elle souffre, prie ou intercède. Mais il n'est pas évident d'explicitier qui est la *personne* qui réalise toutes ces actions... Bref, selon la pensée de Balthasar, dans quel sens faut-il comprendre le caractère personnel de l'Église ?

L'Église n'est pas à ranger dans la catégorie des personnes collectives, comme y figurent les collectivités naturelles (famille, peuple, nation, humanité) ou même, selon Balthasar, le peuple d'Israël. Même si une collectivité naturelle est ontologiquement plus que la somme de ses membres, Balthasar trouve cette catégorie insuffisante pour décrire l'Église. En effet, les affirmations personnelles au sujet de l'Église ne sont pas à situer sur le même plan que des expressions comme “le peuple est en ébullition” ou “tel pays déclare la guerre à tel autre”. Ce qui est attribué à une collectivité est toujours l'oeuvre d'un groupe plus ou moins grand qui représente plus ou moins la collectivité, dans un régime plus ou moins démocratique.

Balthasar évite également la réduction naïve de l'Église à ses représentants officiels : même si le pape et les évêques sont institués et agissent *jure divino*, ils ne font pas leur volonté et ne suivent pas une raison d'État spirituel. Au contraire, ils sont des fidèles au même titre que les autres et exercent leur ministère dans une dépendance totale au véritable chef de l'Église qu'est le Christ. Le sujet de l'Église ne peut cependant être réduit à la personne du Christ. Balthasar préfère parler de l'Église en termes de *Christ continué*. Il explicite cette expression à partir d'images reprises des Pères de l'Église : il reprend l'analogie paulinienne du Corps du Christ qu'il complète avec la métaphore de la vigne et du sarment ou avec l'image johannique du côté transpercé du Crucifié. Ces trois images présentent l'Église comme « une extension, une communication, une participation à la personnalité du Christ » (QUI33) : à travers son humanité, le Christ communique à l'Église la vie divine à laquelle il participe par nature. Sa grâce s'écoule alors de la tête vers le corps, lui apportant foi, espérance et charité. Si ces vertus sont des dispositions spirituelles personnelles, leurs fruits n'en demeurent pas moins ceux du Christ.

⁴³ Cette section s'inspire principalement de QUI29-52.

Ces fondations christologiques qui présentent l'Église comme une réalité issue du Christ ne suffisent cependant pas à rendre compte de la richesse et de la complexité de la personne de l'Église : si l'Église est "quelqu'un" qui trouve sa pleine origine dans le Christ — en particulier dans l'événement de la Croix —, elle pré-existe également à la Croix. Balthasar insiste en effet sur l'articulation indispensable entre deux images : l'Église est à la fois un corps né saint, sans péché ni ride, de la Croix, mais aussi une personne aimée par le Christ qui s'est livré pour elle, afin de la purifier et de la sauver. Ou pour le dire autrement : l'Église est une effusion et une prolongation du Christ... autant qu'un sujet qui se tient face à Lui et à la place duquel le Crucifié se tient sur la Croix.

Pour maintenir ce paradoxe, Balthasar articule deux grandes images de l'Église, celle du Corps du Christ et de l'Épouse du Christ. Il regrette que la théologie de l'Église, notamment celle de Vatican II, n'ait pas exploité la seconde autant que la première. À côté d'une ecclésiologie dominée fortement par la thématique du Corps mystique, Balthasar souhaite ressusciter celle de l'Épouse, en veillant à ne pas pour autant hypostasier l'Église dans une réalité éternelle. L'importance de l'allégorie de l'Épouse permet de rappeler que la réalisation de notre salut nécessite non seulement notre inclusion dans la mort et la résurrection du Christ, mais aussi notre réponse libre et positive. Les deux images sont nécessaires pour dire que la communion est union dans la différence.

La personne de l'Église est alors comme un compromis entre le principe christocentrique et le principe pneumatocentrique. Balthasar appuie son développement sur l'image biblique de l'origine d'Adam et Eve, complétée par l'anthropologie paulinienne exposée dans la lettre aux Éphésiens. La première femme, issue d'une côte du premier homme, est sa chair et son sang, tout en étant une personne pour laquelle l'homme va quitter son père et sa mère.

L'image paulinienne de l'Épouse bénéficie-t-elle d'un enracinement biblique, autre que celui de la Genèse ou de la lettre aux Éphésiens ? Certes il est déjà question d'alliance dans l'Ancien Testament, mais l'Épouse du Christ qu'est l'Église est bien différente de celle dont il est question dans l'Ancienne Alliance : l'Église-Épouse est le Corps du Christ, alors qu'Israël ou Sion est le peuple de Dieu, sans être constitué un « corps » de Dieu. En effet, la particularité du chapitre 5 de la lettre aux Éphésiens est que l'image de l'Épouse n'est pas présentée indépendamment de celle du Corps du Christ. Par contre, « Israël est avant tout le peuple de Dieu et en tant que tel un sujet collectif, même s'il est doté d'une nature et d'une dignité particulières » (QUI42). Israël est certes un peuple différent de ceux environnants, mais le rapport physique entre l'homme et la femme transposé à la relation entre Dieu et sa créature est réservé à la Nouvelle Alliance : l'Église entre dans une relation plus intime avec Dieu, médiatisée par la corporalité du Christ.

Cependant, Balthasar est prudent quant à justifier bibliquement ce dépassement de sens qui caractérise le passage de la théologie sponsale des prophètes à celle néotestamentaire : aucune parabole ou passage de l'Évangile ne permet de déterminer si Jésus s'est lui-même désigné comme l'époux de la Nouvelle Alliance ou s'il recourait simplement à l'allégorie sponsale dans un sens plus conventionnel lié à l'époque messianique⁴⁴. Balthasar souligne combien, face à un époux bien présent, l'épouse brille par son absence dans les Synoptiques aussi bien que chez saint Jean : même le texte du festin nuptial ne la mentionne pas et laisse son identité en suspens. Aucun évangéliste ne donne un caractère personnel à l'Église. Même la vision eschatologique de l'Apocalypse ne rapporte aucun acte personnel de l'Église : seule la fin de ce livre — qui clôt aussi l'Écriture Sainte — rapporte une parole que l'Épouse adresse, avec l'Esprit, à son Époux : “Viens !”

Balthasar en vient à conclure que les évangiles ne qualifient pas l'Église d'Épouse : sa mention dans la lettre aux Éphésiens pourrait même être qualifiée d'hapax dans les Écritures. Aussi, lorsque certains Pères se risquent à parler de l'Église comme Épouse, il s'agit « d'un élargissement ou d'une amplification du thème de l'épouse dont le fondement biblique n'est pas incontestable » (QUI48). Cependant, l'absence de fondement biblique clair ne remet pas en question la pertinence théologique de cette *amplification* sponsale. Pour le saisir, Balthasar invite à regarder au-delà d'une ecclésiologie dominée par la structure hiérarchique et sacramentelle : cette structure est médiatrice des grâces christologiques par lesquelles les sujets créés deviennent membres du Corps mystique... mais elle n'est qu'un moyen, non une fin en soi. Pour développer la pensée de Balthasar sur ce point, revenons à l'articulation entre deux archétypes de l'Église que sont Pierre et Marie... qui seront rejoints par Paul.

- Marie et Pierre : archétypes de la foi ⁴⁵

Seule la rencontre nuptiale entre la créature et Dieu, entre l'homme personnel et le Dieu personnel est le véritable noyau de l'Église : la structure de l'Église et les grâces qu'elle communique rendent la rencontre possible, mais elles ne sont pas la rencontre. Elles sont des moyens qui n'atteignent leur fin que dans les personnes qui reçoivent ces grâces sacramentelles et que celles-ci modèlent. En ce sens, le ministère et les sacrements sont le pôle masculin : ils communiquent la semence surnaturelle qui conduit l'Église à sa fonction féminine qui est d'accueillir la semence et de donner du fruit. La médiation est un moyen, tandis que la réception est une fin.

⁴⁴ Balthasar pense, en particulier, à certaines interprétations de la parabole des dix vierges, la parabole des vignerons homicides, la parabole du festin nuptial, la parole du Baptiste chez Jean, etc. (cf. QUI44).

⁴⁵ Cette section s'inspire principalement de QUI53-67.

Cette clarification du rapport entre le moyen et la fin ne suffit pas encore pour expliquer la naissance du sujet de l'Église. En effet, si la structure formelle et sacramentelle est l'instrument qui constitue l'Église, elle ne lui est cependant pas extérieure : loin d'être suspendue dans le vide, entre le Christ et l'Église, cette structure appartient à l'Église. Le Christ n'a pas fondé l'Église dans le vide, mais dans la foi de ses disciples. Cette foi est présente, ou plutôt attestée, dans la confession de Pierre à Césarée-de-Philippe. « Cette foi féminine, ecclésiale, est le sein pouvant porter du fruit et dans lequel sont formées les fonctions servantes de l'Église » (QUI56). Ces fonctions appartiennent à l'Église qui donne naissance et porte du fruit. C'est en ce sens que les Pères de l'Église considéraient l'Église, surtout dans ses actes sacramentels, comme un sein maternel qui met au monde. Mais il n'y a pas opposition entre le moyen et la fin : « le sein de l'Église fournit exemplairement à l'individu ce que l'individu lui-même, en s'y conformant, aura à lui fournir » (QUI57). Il n'y a donc pas d'opposition entre le ministère et la réception, mais plutôt comme une identité.

Selon Balthasar, cela n'est possible que si l'Église, en tant que prototype, possède elle-même non seulement la sainteté objective des structures ecclésiales (qui ne peut être mesurée que par la subjectivité divine), mais aussi déjà la sainteté subjective et personnelle dans laquelle la foi, l'espérance et la charité sont effectivement vécues : l'esprit objectif contenu dans les structures de l'Église présuppose un esprit subjectif qui le reçoive, parce que ces structures ne sont pas extérieures à l'Église. Or, la confession de foi de Pierre sur laquelle le Christ fonde l'Église déborde du sujet Pierre. En effet, Pierre répond au nom de tous, comme annoncé par le « et vous ? » dans la question de Jésus (Mt 16,15). Le débordement est aussi trahi par la réponse de Jésus : « ce n'est ni la chair ni le sang qui te l'ont révélé » (Mt 16,17). Il y a donc un abîme entre l'esprit subjectif de Pierre et l'esprit objectif de son ministère... et ce, non seulement parce qu'il est pécheur, mais aussi parce que, comme nous l'avons vu, personne et mission ne coïncident que dans le Seigneur.

Balthasar introduit alors le principe marial dans l'Église : c'est en Marie, à sa manière féminine et réceptive, qu'il trouve cette subjectivité correspondant pleinement, par grâce, à la subjectivité masculine du Christ.

« En Marie, l'Église émanant du Christ trouve son centre personnel et la pleine réalisation de son idée. Sa foi qui aime et qui espère, dans son ouverture féminine à l'époux divin, Dieu et homme, est coextensive au principe masculin ministériel et sacramentel inscrit dans l'Église, même s'il n'appartient pas à son caractère féminin de comprendre exhaustivement l'esprit objectif qui y règne. Marie n'est pas la Parole, mais la réponse adéquate, telle que Dieu l'attend, du monde créé et telle que, dans sa grâce et par sa parole, elle y est suscitée » (QUI59).

C'est sa grâce particulière de l'immaculée conception qui élève la réponse de foi de Marie pour en faire le principe de la réponse de toute l'Église, capable d'engendrer de manière fondamentale le Christ comme Tête et Chef de l'Église. « L'âme née du Christ conçoit à son tour et engendre le Christ en tant que corps : ce cercle ecclésial est en Marie surélevé en son archétype car, préservée du péché originel par la grâce du Christ crucifié, elle conçoit et engendre le Christ comme Tête. » (QUI60). En Marie, la fécondité de l'Église, archétype de celle de ses membres, est surélevée et rendue capable de faire ce que fait l'Église, c'est-à-dire engendrer le Christ, mais d'une manière fondamentale : en laissant en elle prendre chair le Chef de l'Église qui fera sortir de lui cette Église.

La réponse de Marie doit être comprise comme une réponse de toute sa personne. Cet acquiescement nuptial, Marie le donne à la place de l'humanité tout entière : sa chair renvoie à toute chair à laquelle Dieu veut s'unir. Ainsi, en Marie, la question du sujet de l'Église trouve une première réponse. L'acte accompli par Marie est l'acte subjectif fondamental de l'Église : il est « à la fois le fondement subjectif et pleinement accompli de l'acte subjectif de l'Église en tant que telle (qui l'emporte en qualité sur chaque acte déficient, accompli dans la suite par chaque individu croyant) et, puisque Marie est aussi une croyante à l'intérieur de la communion de l'Église, le fondement subjectif et pleinement accompli de tout acte de foi personnel à l'intérieur de la *communio sanctorum* (communion des saints) » (QUI66).

En donnant naissance physiquement et spirituellement au Verbe incarné, Marie devient la mère universelle de tous les croyants, « car l'Église en tant que Corps provient du Christ et est elle-même le Christ » (QUI 67).

« Ce n'est pas seulement par sa foi virginale que Marie est l'archétype de l'Église, mais aussi par sa fécondité qui, il est vrai, n'est pas autonome (comme celle des déesses de la fécondité), mais purement servante, car c'est le Christ qui crée l'Église par sa Passion, non pas Marie. Elle a pourtant part à cette création, par la médiation de son oui dont la portée est universelle et illimitée, et que le Fils peut utiliser et modeler à l'infini pour en faire naître des nouveaux croyants et des nouveau-nés. Sa présence et son association à la Croix, sa disponibilité, dans l'abandon de la Croix, à être donnée de son Fils à l'Église, son rôle éternel de femme qui enfante (Ap 12), tout cela montre à quel point son offrande de soi est universalisée pour devenir le principe commun de fécondité pour toute grâce chrétienne d'engendrement » (QUI67).

- Paul et la conscience ecclésiale ⁴⁶

Par sa foi, son amour et son espérance, Marie s'est faite si souple dans les mains du Créateur que sa conscience individuelle et privée a pu être élargie en une conscience ecclésiale, parfois appelée l'*anima ecclesiastica*. Cette « ecclésialisation de la conscience individuelle » est accessible, « à un autre niveau », à tout homme engendré à la vie nouvelle dans l'Église par la mort et la mise au tombeau de l'homme ancien et la résurrection de l'homme nouveau. « L'être nouveau ne consiste pas en une diminution, encore moins en un effacement de la conscience individuelle, mais, dans son assomption, par la foi, dans la conscience du Christ » (QUI69). Cette « expropriation de l'homme » est une « appropriation de l'homme par Dieu » pour le salut (QUI70).

Balthasar illustre ce processus d'ecclésialisation à partir des épîtres pauliniennes qui évoquent l'homme nouveau⁴⁷. Il souligne notamment le recours fréquent au pronom *je*, voire aux pronoms personnels en général, par l'avorton. C'est ainsi qu'il reprend, par exemple, le récit que Paul donne de sa vocation devant les habitants d'Éphèse. Relisons ce passage : « comment Dieu m'a dispensé la grâce qu'il m'a confiée pour vous, m'accordant par révélation la connaissance du mystère, tel que je viens de l'exposer en peu de mots : à me lire, vous pouvez vous rendre compte de l'intelligence que j'ai du mystère du Christ » (Ep 3,2-4). Voici la lecture que nous offre notre théologien de ce témoignage :

« Son moi est si unique et tellement imitation et reproduction du Christ qu'il peut, à son tour, être recommandé à l'imitation. C'est près de Damas que ce moi a commencé : c'est le moi de la mission du Christ, un moi transformé en serviteur du Christ, de "chair" devenu "esprit", un moi ecclésial qui ne se révèle ainsi et ne fait l'anatomie de soi-même aux yeux de tous que parce qu'il est devenu le paradigme de la mission, de la fonctionnalité ecclésiale, de la participation au corps du Christ. Il sait qu'il a été tout simplement exproprié en Christ et dans la communion des saints » (QUI72).

L'être ecclésial ne peut être décrit ou circonscrit avec des catégories naturelles (psychologie, etc.). En effet, « le moi du Christ abrite, par circumincession, le Père et l'Esprit. C'est pourquoi il peut faire sortir de soi le Corps mystique avec tous ses membres personnels » (QUI72-73). De même, parce que le moi trinitaire du Christ veut habiter en tout homme qui l'aime (Jn 14,23), « le moi de saint Paul est non seulement dominé par cette vie divine mais abrite pour sa part les Églises qui lui sont confiées et qu'il enfante dans la douleur (Ga 4,19). »

⁴⁶ Cette section s'inspire principalement de QUI69-99.

⁴⁷ En particulier : Ga 2,20 ; 2 Co 5,15 ; Rm 14,7-8 ; Ph 3,12 ; 1 Co 8,3 ; 2 Co 5,11 ; Ga 4,9 ; 1 Co 13,12.

Le moi de la mission, élargi pour devenir l'être ecclésial, « est capable de concevoir et de dire des choses au sujet de l'Église qui seraient inaccessibles à un moi privé » (QUI73). C'est ainsi que Balthasar analyse le recours au « nous » ecclésial qui n'a rien, dans la bouche de Paul, d'un « nous » rhétorique, vague et abstrait : c'est un « nous » qui rassemble, le nous du père et de l'apôtre responsable, le nous de la conscience ecclésiale. La naissance du nouvel homme ecclésial, par le baptême, dans la foi, l'amour et l'espérance « élargit l'étroit sujet pécheur en sujet de l'Église » (QUI77), sans devenir substantiellement le Christ, ni participer à un panthéisme progressif. C'est tout le mystère de la communion des saints.

Pour préciser la signification de ce *devenir Église*, Balthasar se hasarde à reprendre les concepts patristique d' "Église proprement dite" (en ses saints) et d' "Église improprement dite" (en ses membres pécheurs), conscient qu'elles doivent être manipulées avec prudence. Ces notions permettent de caractériser la "foi vivante" qui devient une "foi morte" par le péché mortel... Selon Balthasar, elles ne sont cependant pas une mesure de la foi, mais plutôt de l'authenticité de l'appartenance à l'Église, tout en évitant le danger d'en exclure le pécheur : l'Église forme une unité à l'intérieur de laquelle il convient de "supporter" le pécheur. Jésus n'inclut-il pas Judas parmi les Douze quand il répond à la confession de Pierre (Jn 6,70) ? Et l'éthique paulienne ne parle-t-elle pas de se supporter les uns les autres avec amour ?

À partir du centre de l'Église d'où rayonnent l'amour, la charité et l'espérance, les plus forts sont invités à porter, soutenir et protéger les plus faibles. Balthasar voit dans cette représentation patristique une Église mue par un amour dynamique qui monte vers la perfection, tout en descendant avec le Christ vers ce qui est plus faible pour le soutenir. Il ne s'agit donc pas d'un amour de bienveillance générale des uns envers les autres, mais d'un amour conforme au Christ... C'est un amour chrétien et ecclésial qui va au-delà de ce que « les païens font eux aussi » pour faire ce qu'a fait le Christ Tête, après lui et avec lui, en son nom et avec sa force.

« Ce sérieux de l'amour est le point où, dans la conscience de l'individu, l'Église l'emporte sur le moi privé, le point où le "suiveur" dans l'Église devient un "support de l'Église", une "colonne de l'Église" (Ap 3,12). C'est là où la conscience d'appartenir objectivement à l'Église s'approfondit en une conscience de participer à l'Esprit de l'Église » (QUI84-85).

Cette ecclésiologie, centrée sur un amour dynamique, un amour qui s'élève et qui descend, un amour porteur et porté, fait s'étendre l'Église de la plus haute sainteté en Marie jusqu'au bord de la perdition... et même au-delà, puisqu'un chrétien coupable d'un péché grave demeure « d'une certaine manière » dans l'Église. Balthasar arrive ainsi à justifier la double affirmation d'une Église sainte et faite de pécheurs :

« L'Église est d'autant plus véritablement Église qu'elle est plus immaculée, conforme au Christ, mariale ; mais elle demeure Église également dans le pécheur, par sa propre velléité qui subsiste et parce qu'il est porté par les membres souffrants de l'Église : l'Église défaillante, aliénée, mais qui se convertit et qui s'efforce de s'élever. Que cette même Église demeure pure épouse et immaculée dans son noyau la distingue de la Synagogue qui, d'après les prophètes, pouvait devenir une prostituée. Que cette même Église pêche et tombe en ses membres ("improprement dits" et cependant "véritablement") établit une continuité entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, et les paroles des prophètes n'ont pas cessé de nous concerner nous, membres de l'Église » (QUI90).

Arrivé à ce point de la réflexion, Balthasar revient sur la question du sujet de l'Église :

Ainsi, « seuls des sujets réels peuvent satisfaire la question, non un *simple* collectif qui garde toujours un caractère fictif et hasardeux même vis-à-vis du lien réel des générations dans l'ensemble de l'humanité. Mais il s'agit de sujets réels qui participent à un sujet normatif et à sa conscience par la grâce divine. Si une telle participation n'est possible que par une infusion de la grâce, ce à quoi on participe est divin : le sujet le plus élevé qui donne une réponse à la question ne peut être que le sujet divin lui-même. C'est par Jésus Christ et par l'espace qui est son espace ("*en Christo*") et qu'il met en place en tant que Rédempteur, — l'Église — que l'humanité acquiert une telle participation. Dans la mesure où cet espace est son espace propre, il en est la conscience. Dans la mesure où cet espace est celui de la réponse féminine et nuptiale, il a sa plus haute subjectivité normative en Marie. Dans la mesure enfin où l'effusion de l'unique grâce les traverse, elle fait converger tous les esprits, dans toute la différence personnelle de leurs missions et de leurs chemins de grâce, sur un centre de conscience qui, en Marie, s'ouvre au Christ, et par le Christ à l'Esprit Saint du Dieu trinitaire » (QUI90-91).

Balthasar évite ainsi la réduction de l'Église à la grâce sacramentelle : ce sont des personnes humaines et leur "réalisation" qui constituent l'Église, et son but. L'Église est faite d'individus appelés à quitter le monde, pour rejoindre un nouveau peuple céleste fondé d'en haut. Mais le dessein de Dieu ne séparant pas la Rédemption de l'oeuvre de Création, c'est l'humanité tout entière que le Rédempteur est venu sauver : par sa nature humaine, le Christ représente tous les sujets spirituels, en vertu de la substitution.

À cette configuration du Christ à l'humanité tout entière doit correspondre comme réponse une figure qui concentre elle aussi l'humanité. L'Église est « la figure, atteinte à tel moment, du "Royaume de Dieu" s'élargissant progressivement ou de la partie de l'humanité qui répond en fait à l'appel de Dieu dans le Christ, et qui désormais collabore comme "aide" et

d'une manière "missionnaire" à l'exécution de la *missio* du Christ » (DD274). Dans ce sens, Balthasar n'hésite pas à parler « à son niveau et à sa place » de « la fonction "co-rédemptrice" de l'Église et donc son rôle médiateur par rapport au monde » (QUI95). Dans l'unité d'ensemble de l'Église, ceux qui portent comme ceux qui sont portés, les parfaits comme les progressants ou les débutants, tous participent à l'oeuvre de la rédemption du monde : l'unité surnaturelle de l'Église ne se ferme pas sur elle-même, mais est configurée à l'unité naturelle.

L'Église est « la représentation de l'humanité devant Dieu, dans la foi, la prière et le sacrifice, dans l'espérance pour tous, encore plus dans l'amour pour tous. Car le Christ est mort pour tous, et le Père a tant aimés tous qu'il a donné son Fils pour eux. L'amour chrétien doit voir en tous des rachetés par le Christ, des membres potentiels et peut-être même déjà actuels de son Corps » (QUI97).

Voilà une affirmation qu'il importe de préciser pour en comprendre sa portée. C'est pourquoi, dans la section suivante, nous allons compléter notre panorama de son ecclésiologie en étudiant la place accordée (ou non) aux non-chrétiens — plus précisément à Israël et aux autres religions — sur la scène de la théodramatique qui se joue entre Dieu et l'humanité.

L'Église, Israël et les « nations »

Après avoir exploré la nature de l'Église, il nous reste à aborder le rapport entre l'Église et les Juifs, et finalement entre l'Église et « les païens ». Parmi les Juifs, Balthasar commence par distinguer le rôle de « ceux qui l'ont reçu » (Jn 1,12) de celui de ceux qui « ne l'ont pas reconnu » (Jn 1,11) : ces deux groupes sont à comprendre collectivement ou ethniquement plutôt qu'individuellement. Ainsi, dans cette seconde section du chapitre 4, nous commencerons par nous focaliser sur les Juifs et les païens qui composent l'Église, avant d'aborder le rapport entre les Juifs restés juifs et l'Église. Nous clôturerons ce chapitre par la dimension interreligieuse : quel rôle Balthasar laisse-t-il aux religions non-chrétiennes (extrabibliques) dans sa théodramatique ? Signalons d'emblée que Balthasar n'aborde pas ces questions dans la perspective pastorale d'un dialogue oecuménique ou interreligieux : sa préoccupation vise la conceptualisation théologique ou spirituelle de l'existence d'autres traditions religieuses.

- L'Église composée de Juifs et de païens⁴⁸

Sur le plan de sa constitution sociologique, l'Église primitive est « un peuple formé de peuples » : elle est composée de Juifs et de païens. Balthasar souligne combien ce rassemblement des Juifs et des païens en un seul corps a été un véritable défi pour les deux parties. Pour les Juifs, il s'agissait de renoncer ou de relativiser la particularité de leur élection millénaire qui les avait mis à part des autres peuples. Les païens, de leur côté, devaient remettre en question leur liberté de se faire leurs propres représentations religieuses — souvent débarrassées de toute teinte mythique et de tout ancrage historique —, pour accepter le sauveur de l'univers comme un homme très concret et sa préhistoire juive. Les tensions entre les Juifs et les païens dans l'Église primitive ne concernaient donc pas de simples prescriptions alimentaires, mais « la manière fondamentale dont chacun d'eux comprenait l'existence qui était en question » (NPR257).

Mais un chemin de conversion avait été préparé de part et d'autre. En effet, les Juifs n'espéraient-ils pas un accomplissement qui ouvrirait leur particularité au monde entier ? Et les païens, ne perdaient-ils pas plus qu'ils n'y gagnaient en abandonnant les images mythiques des dieux pour les dissoudre dans une universalité abstraite ? Ces païens devaient bien se douter que pour l'homme, qui vit une existence historique et concrète, le salut ne pouvait provenir que du concret de l'histoire...

Si l'opposition entre les Juifs et les païens a été dépassée dans l'Église, elle demeurera cependant comme une « structure théologique de l'histoire intérieure au monde » : « une telle structure comportera toujours l'opposition de celui qui sait et de celui qui ne sait pas, de ceux qui ont une tradition et de ceux qui n'en ont pas, de ceux qui s'attendent à quelque chose et de ceux qui ne se doutent de rien » (NPR259). Cette tension s'actualise dans l'Église d'aujourd'hui par « l'opposition entre ceux qui ont été préparés à y entrer et ceux qui sont pour ainsi dire tombés de la dernière pluie. Les premiers ont une culture qui les prépare, rudimentaire peut-être, mais bien installée grâce à une éducation chrétienne, un catéchisme bien fait, une certaine connaissance des saints et de la théologie. Ce sont eux nos “Juifs”. Les seconds, en revanche, n'ont aucun vernis de tradition. Ils tombent un beau jour sur le phénomène Jésus qui leur arrive isolé » (NPR262). Notre théologien poursuit encore son actualisation de la double composition de l'Église primitive en ces termes :

« La tradition, qui est “juive”, n'est pas seulement chose utile, elle est même un principe théologique. Et pourtant les “païens”, même sans tradition, ont par pure grâce un accès immédiat à Dieu. D'un autre côté, si la Pentecôte est elle aussi un principe théologique, elle ne permet pourtant pas dans l'Église de se débarrasser

⁴⁸ Cette section est basée principalement sur NPR255-264. Aussi paru dans *Communio* 5 (1976), p. 32-39.

de toute tradition, afin d'être plus libre pour l'inspiration immédiate. Le mieux est que "Juifs" et "païens" se reconnaissent mutuellement leur pauvreté et le besoin qu'ils ont les uns des autres » (NPR262-263).

C'est par le sang du Christ et la prédication de l'Église que se réalise le mystère de « l'incorporation des païens dans l'Église » (DD333). Il est possible à un païen qui « était loin » d'être incorporé au Corps mystique du Christ sans la préparation de l'ancienne Alliance et même sans l'obligation de l'acquérir, parce que Jésus-Christ récapitule en lui la pédagogie vétérotestamentaire. La venue du Christ ne rend cependant pas obsolète la tradition vétérotestamentaire, puisque la cellule primitive de l'Église a été juive et que les Écritures saintes sont d'essence et de sensibilité juives.

D'autre part, Balthasar ne manque pas de faire remarquer que le païen aussi vient à l'Église avec sa tradition, sa civilisation, ses prophètes, etc. Et si l'histoire du salut est un levain toujours présent dans l'histoire du monde, elle ne peut l'être que si elle se mélange à la pâte de l'humanité locale. C'est ainsi que Balthasar peut conclure sa réflexion sur l'*Église des Juifs et des païens*, en ramenant « en définitive le rapport entre "élection" (Juifs) et non-élection (païens) à l'ultime formule du christianisme : il rend possible l'admirable échange, le *mirabile commercium* » (NPR264). En fait, cette Église des Juifs et des païens n'est rien d'autre que la tension que nous avons déjà rencontrée entre Paul et Jacques dans le carré apostolique (cf. chapitre précédent).

• Rapport dramatique entre Israël et l'Église ⁴⁹

Après avoir abordé le rôle théologique du petit reste d'Israël qui a formé la base de l'Église, tournons-nous à présent vers cette partie majoritaire d'Israël qui n'a pas reconnu le Messie et abordons le thème de l'endurcissement si cher à Paul. Quel est le rôle (théologique) propre d'Israël à l'intérieur du drame universel du salut, après l'avènement historique de Jésus-Christ ? Avant tout, conserve-t-il un rôle, après l'avènement de Jésus-Christ ? Balthasar qualifie cette survie d'Israël de « mystère qui ne peut être élucidé, mais seulement approché de différents côtés, sans que les lignes ne se rejoignent au centre » (DD312). Il rédige sa réponse dans son ouvrage *De l'intégration* dans lequel plusieurs pages sont consacrées à l'élaboration d'une théologie chrétienne du judaïsme⁵⁰. Sa réflexion s'appuie sur la théologie de l'histoire développée par saint Paul dans sa lettre aux Romains (Rm 9-11).

⁴⁹ Cette section est basée principalement sur DD271-289, résumée dans DI161-166, et sur l'article *The Church and Israël* publié dans *Explorations in Theology. II : Spouse of the Word* (San Francisco, Ignatius Press, 1991, p. 289-298). La version originale de cet article a été publiée sous le titre *Die Wurzel Jesse* dans *Sponsa Verbi*.

⁵⁰ Hans Urs VON BALTHASAR, *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, Desclée De Brouwer, 1970, 343 p., pp.161-166.

Comme pour toute personne théologique, l'élection et la mission d'Israël doivent être comprises théologiquement, en rapport avec l'élection et la mission universelles du Christ : l'histoire dramatique d'Israël s'inscrit dans une marche vers le Christ. Néanmoins, Balthasar refuse de voir en Israël la personne destinée de toute éternité à rejeter le Messie car la dramatique divine met en scène des personnages qui jouissent d'une pleine liberté. Il n'est donc pas nécessaire de faire sortir Israël pour permettre aux autres acteurs de monter sur scène : comme nous l'avons vu, des Juifs et des païens composent l'Église et ont chacun leur contribution à la réalisation de la mission universelle de celle-ci. La distinction entre la Synagogue et l'Église est « bâtie sur le “oui” et le “non” à ce qui, pour l'Église chrétienne, fonde et décide finalement tout, et qu'Israël refuse de reconnaître comme son achèvement » (DD317).

Les évangélistes aussi bien que Paul se refusent à identifier l'ancien et le nouveau peuple de Dieu. D'une part, l'Église n'englobe pas Israël : d'Israël, elle a hérité des Saintes Écritures, mais pas de l'expérience religieuse dans laquelle elles s'enracinent. L'Église a donc besoin de l'expérience et de la tradition d'Israël pour comprendre le mystère du Christ. Mais, d'autre part, si l'Église s'est appauvrie du cœur vivant du peuple d'Israël, il manque inversement à ce dernier la « pierre angulaire » de l'Église (Ep 2,20). Les deux peuples ne se recouvrent donc pas.

C'est ainsi que Balthasar qualifie « le “non” d'Israël à ce qui, du point de vue chrétien, aurait dû être son achèvement » de « centre de la tragédie de Dieu avec l'humanité » (DD317). Israël et l'Église représentent la dualité inaliénable et inséparable de l'unique mystère rédempteur sur la croix : « sa face de jugement et sa face de grâce » (DD317). Israël représente devant toute l'histoire du monde l'incapacité et l'indignité de l'homme face à l'amour de Dieu, tandis que l'Église représente la miséricorde de Dieu face à l'homme pécheur. Mais que l'Église ne s'enorgueillisse pas de cette situation et qu'elle se souvienne qu'elle a été greffée sur la racine vivante d'Israël : « ce n'est pas toi qui portes la racine, c'est la racine qui te porte » (Rm 11,17-24, cité explicitement en DI163).

Du point de vue chrétien, l'Église, en tant que plénitude du Christ, n'a pas besoin d'être complétée, mais sur le plan de l'histoire, cette plénitude ne pourra pas être réalisée tant que le « tout Israël » ne sera pas converti. L'endurcissement d'Israël manifeste de façon visible que l'Église reste essentiellement pérégrinante sur la terre. Dans le domaine terrestre, elle « est surpassée, débordée, rejetée presque par contrainte à son rôle humiliant d'attente et de patience, par un Israël beaucoup plus habile. » Et de poursuivre :

« Ce n'est qu'à contre-cœur qu'elle doit se plier au programme et à la volonté du véritable Seigneur de l'Église qui veut que la récolte cachée soit promue beaucoup plus par ses souffrances, ses échecs, son portement de croix, que par les

entreprises bien intentionnées et fuyant naïvement la croix des chrétiens. Pour l'Église, être en croix ne veut pas dire célébrer la Croix comme un événement passé ou la conserver en elle comme un principe dont elle dispose librement, mais être placée dans une contradiction qui, historiquement, est inéluctable » (DI165).

Dans cette « tragédie centrale théologiquement et dans l'histoire du monde » (DD289), le dernier acte n'est pas encore joué : le refus d'Israël n'est pas forcément définitif. La question est de déterminer si la conversion de « tout Israël » sera un événement intra-historique ou eschatologique. Balthasar soutient l'interprétation eschatologique. « À supposer qu'Israël se convertisse au cours de l'histoire, que pourraient être ensuite l'incrédulité et l'endurcissement ? La perspective de l'Évangile aussi bien que celle de Paul seraient en tout cas dépassées par l'évolution de l'humanité, et les affirmations bibliques fondamentales dépendraient de l'histoire » (DI163). Le gouffre entre Israël et l'Église ne pourra donc être franchi que dans l'ordre transcendant et eschatologique. « Cette déchirure est un élément de salut, tel qu'il ne lui est pas possible de partager en deux l'histoire temporelle de l'Église » (DI165).

Le temps de l'Église est celui de l'endurcissement d'Israël et de l'annonce de salut qui n'arrive pas là où elle devrait arriver. Il est le temps de la dialectique de la Croix où l'élus a été rejeté et les réprouvés élus. Mais d'après Ézéchiel 16, si la justification de Sodome et de la Samarie précède celle de Jérusalem, elle ne la remplace pas pour autant. Ainsi, pour Balthasar, le drame le plus profond du temps de l'Église ne se joue pas entre l'Église et le monde qui est « offert en attendant à l'Église comme champ de mission » (DI165), mais bien entre Israël et l'Église, là où Jésus et sa croix semblent échouer : « le disciple n'est pas au-dessus de son maître » (Mt 10,24).

- Un rôle pour les « nations » dans le théodrame ? ⁵¹

Nous terminerons ce chapitre « ecclésiologique » en explorant la place accordée aux traditions religieuses extrabibliques dans la théodramatique balthasarienne : ont-elles un rôle dans le théodrame, avant et après l'avènement du Christ ? Peuvent-elles être considérées comme des personnes théologiques ? Notons préalablement que si cette problématique occupe près de trente pages du volume de la théodramatique consacré aux personnes théologiques, force est de constater que cette réflexion semble plutôt un *hapax* dans l'oeuvre de Balthasar : l'interreligieux n'est pas un de ces thèmes de prédilection...

⁵¹ Cette section est basée principalement sur DD271-289.

Nous avons vu que Balthasar appliquait la triade « élection, vocation, mission » à Israël, en tant que peuple mis à part et envoyé, dotant ainsi Israël d'un rôle permanent dans le théodrame. Il n'en va pas de même pour les « nations » : une telle spécificité dans l'élection et la mission ne se trouve pas dans l'alliance noachique. Balthasar reconnaît que certaines figures païennes ont été appelées à des missions particulières en lien avec celle d'Israël. Elles sont considérées comme des préfigurations des vocations personnelles qui formeront la constellation apostolique autour du Christ, mais pas comme des personnes théologiques ayant un rôle dramatique spécifique. Les païens intégrant l'Église n'apportent pas avec eux leur caractère national qui jouerait un rôle théologique dans le théodrame. « Paul ne nie certainement pas les différences culturelles permanentes — il les remarque même expressément dans ses lettres aux différentes communautés —, mais il ne leur confère aucun caractère théologique » (DD320).

Balthasar fait d'ailleurs remarquer que ce ne sont pas les païens ou les nations en tant que peuples qui entrent dans l'Église du Christ, mais toujours des individus, aussi nombreux soient-ils ou non. C'est là une différence entre les Juifs et les païens : « Israël est depuis toujours le peuple de Dieu, destiné à s'accomplir dans l'Église », alors que les nations dans leur particularité n'ont aucune mission et personnalité théologique avant l'appel émanant du Christ : elles « ne peuvent acquérir mission et personnalité ailleurs que dans l'unité de l'Église » (DD336).

D'autre part, Balthasar ne nie pas l'existence d'éléments de vérité dans les religions non-chrétiennes, mais ces « traces » de vérité sont à distinguer des « systèmes religieux objectifs » (DD332). Ces religions non-chrétiennes ne peuvent être des voies de salut pour les peuples : « Les nations et leurs différentes cultures perdent la dignité de personnes théologiques dans le drame divin, même si leur multiplicité et leur originalité à chacune restent significatives du point de vue de l'histoire des religions et doivent être soigneusement remarquées par l'Église missionnaire » (DD333).

CHAPITRE 5 -

Relecture critique et perspectives

La pensée de Balthasar est d'une densité et d'une profondeur théologiques indéniables. Maurice Vidal, auteur de la traduction française de *Qui est l'Église ?*, s'exprime en ces termes à propos de notre théologien :

« Balthasar... Avec lui, on a une impression analogue à celle qu'on éprouve lorsqu'on quitte une église romane, mettons une église romane cistercienne, et qu'on découvre une église baroque rococo en Bavière : tout prend une autre signification, les mots et les concepts n'ont pas du tout le sens qu'on est habitué à leur donner en théologie (...). Dans les églises baroques de Bavière, on peut très bien trouver un palmier à l'entrée d'un confessionnal ; eh bien, c'est pareil chez Balthasar ! Dans sa théologie, on trouve un palmier à l'entrée du confessionnal ! Moyennant quoi, il dit des choses extrêmement profondes »⁵².

Ayant découvert cette citation avant de mordre à l'oeuvre de Balthasar, je savais à quoi m'en tenir... et je n'ai pas été déçu par la richesse intellectuelle effective de sa réflexion. Celle-ci regorge de surcroît de références bibliques et de citations patristiques qui lui confèrent un enracinement historique indéniable. Il est impossible de brosser en quelques pages une critique fouillée de ce qui précède... par manque de temps, d'espace, mais aussi de compétence : qui suis-je pour critiquer une peinture de la théologie contemporaine comme Balthasar ? Aussi, je préfère conclure ce travail humblement, en dégageant quelques points qui me paraissent mérités d'être creusés ou discutés dans une réflexion théologique qui se veut à l'écoute du monde et de l'Église d'aujourd'hui.

Comme les précédents, ce chapitre comprend lui aussi en deux parties :

- 1/ La première développe trois points de relecture personnelle et critique ;
- 2/ La seconde énumère trois pistes qui mériteraient être creusées, à partir de l'ecclésiologie de Balthasar comme cadre théologique.

⁵² VIDAL Maurice, *Cette Église que je cherche à comprendre : entretiens avec Christian Salenson et Jacques Teissier*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, 2009, 288 p., p.42.

Relecture critique

• Une ecclésiologie multidimensionnelle

Pour Balthasar, l'Église est un mystère de foi, avant d'être une structure ou une manifestation visible de ce mystère dans le monde. Ce mystère, il tente de l'approcher à partir de diverses images. Constatant l'oubli de l'image de l'épouse dans l'enseignement de l'Église au fil des siècles, il veut la remettre au goût du jour. Pour ce faire, il procède en différentes étapes qui mettent chacune en lumière la pertinence d'une image particulière pour parler de l'Église :

⇒ **L'Église comme personne.** L'Église est un collectif dans un sens analogique, en tant que groupe capable de poser des actes. Mais elle ne peut être réduite à une simple collectivité car l'unité de ses membres provient de leur participation par infusion de grâce à un sujet normatif, le Christ. Lui seul peut dire : "L'Église, c'est moi"⁵³, même si l'Église reste en même temps distincte du Christ. C'est bien l'effusion d'une unique grâce qui traverse et fait converger tous les esprits, dans la diversité des missions et des chemins, « sur un centre de conscience qui, en Marie, s'ouvre au Christ, et par le Christ à l'Esprit Saint » (QUI91). Chez Balthasar, l'Église ne se réduit donc pas à la grâce sacramentelle qui conforme au Christ : ce sont des personnes humaines et leur "réalisation" qui la constituent. Dans cette conception, **Marie** est le modèle pour le croyant et le type de l'Église.

⇒ **L'Église comme Corps du Christ.** Parce qu'il est vrai Dieu et vrai homme, le Christ partage avec l'Église sa vie trinitaire : nous participons à cette vie, par la grâce de la foi, de l'espérance et de la charité. L'Église est une personne qui reçoit une surabondance de grâces provenant de sa Tête, **le Christ**. Balthasar illustre ce flux de grâces s'écoulant du Christ, par l'image de la vigne et des sarments, mais aussi du côté transpercé du Crucifié d'où jaillissent l'eau et le sang des sacrements. Dans cette conception, **la structure hiérarchique** sert à communiquer objectivement la vie divine qui informe subjectivement les croyants. Cette structure ne plane pas au-dessus de la communion des croyants : elle en fait partie intégrante.

⇒ **L'Église comme Épouse du Christ.** Balthasar insiste sur la nécessaire coopération libre des hommes au drame divin : le Christ attend une réponse libre de son partenaire. C'est pourquoi Balthasar considère la personne Église comme l'Épouse du Christ, dont le type est **Marie**. Parce que l'Épouse est également le Corps mystique du Christ, elle ne peut être qualifiée d'épouse émancipée, séparée de son époux. L'Église est unie au Christ comme l'épouse à son époux : ils ne forment qu'une seule chair, même s'ils restent deux personnes distinctes. Il y a union sans confusion des personnes.

⁵³ Hans Urs von BALTHASAR, *Spouse of the Word : Explorations in Theology*, vol.II, San Francisco, Ignatius Press, 1991, p.144. En français dans le texte.

Le Pape Pie XII, dans son encyclique *Mystici Corporis Christi*, l'affirmait déjà : « il ne faut pas expliquer cette expression de Corps du Christ seulement par le fait que le Christ doit être appelé la Tête de son Corps mystique, mais aussi par le fait qu'il soutient l'Église, qu'il vit dans l'Église, si bien que celle-ci est comme une autre personne du Christ »⁵⁴. Pour tenir ensemble l'image du Corps et celle de l'Épouse, Balthasar, à l'instar de Paul dans sa lettre aux Éphésiens, reprend l'enseignement du deuxième chapitre de la Genèse où Ève est présentée comme la chair et le sang d'Adam (donc son corps) et, en même temps, la personne pour laquelle il quitte ses parents (donc son épouse).

* *
*

Il importe de souligner ces différentes facettes que la réflexion de Balthasar nous présente de l'Église. En entamant ce travail, je pensais que son sujet serait « l'ecclésiologie *sponsale* de Balthasar ». C'était d'ailleurs le premier titre qui lui avait été donné. Progressivement, il m'est apparu combien qualifier l'ecclésiologie balthasarienne de sponsale était réducteur. Si Balthasar insiste effectivement sur la dimension sponsale, c'est parce que ses contemporains semblaient l'oublier. Mais argumenter en faveur d'une reconsidération de la dimension sponsale de l'Église ne signifie pas réduire l'Église à cette unique dimension. Au contraire, Balthasar la qualifie également de Corps du Christ, par exemple, mais ses contemporains en faisaient tout autant. C'est pourquoi cette dimension n'a pas nécessité une argumentation aussi développée que celle sur la sponsalité.

• Une théologie sans dialogue, ni compromis

Stimulé par sa soif intellectuelle et spirituelle, Balthasar a voulu creuser le plus profondément possible la doctrine chrétienne. « Le prochain livre sera le produit du désespoir provoqué par le dernier »⁵⁵. Son oeuvre traduit en termes théologiques sa quête spirituelle d'absolu. Il a aussi voulu retrouver la dimension mystique que l'Église postconciliaire a perdue, disait-il, en devenant « l'Église du discours permanent, de l'organisation, des conseils, des congrès, des synodes, des commissions, des académies, des partis, des groupes de pression, des fonctions, des structures et des restructurations, des expériences sociologiques, des statistiques » (PR83). Balthasar a certainement voulu rapprocher théologie et vie spirituelle, invitant à faire de la « théologie à genoux. »

⁵⁴ PIE XII, *Encyclique Mystici corporis Christi sur le Corps mystique de Jésus-Christ et notre union en lui avec le Christ* (29 juin 1943), Paris, Maison de la bonne presse, 1943, 63 p., p.29.

⁵⁵ Hans Urs von BALTHASAR, *À propos de mon oeuvre*, p.16.

Dans sa course effrénée, Balthasar trace son chemin, sans se retourner pour savoir s'il est suivi ou s'il avance seul. Rappelons-nous sa comparaison entre Pierre et Jean, lorsqu'il développe sa réflexion sur le carré apostolique : « Pierre court moins vite au tombeau que Jean, car le pasteur ne doit pas seulement compter avec des saints remplis d'amour mais avec des bêtes malades, souvent des brebis galeuses » (CA366). Clairement, Balthasar n'a pas souci des « brebis galeuses » qu'il préfère laisser aux soins des pasteurs... ni de l'odorat du troupeau⁵⁶, même s'il n'hésite pas à promouvoir le *sensus fidelium*.

En 1969, abordant la question de l'absence de Balthasar au Concile, Henri de Lubac présentait son grand ami comme un homme qui n'était pas fait pour les commissions, les discussions, les compromis ou les travaux collectifs⁵⁷. Effectivement, Balthasar n'écrit pas dans une perspective pastorale, oecuménique ou dialogale. Nous pourrions aisément imaginer Balthasar paraphraser Bernadette Soubirous et affirmer : « Je ne suis pas chargé de vous le faire croire, mais de vous le dire. »

Pourtant, son petit ouvrage *Razing the Bastions* (1952) se voulait être un vigoureux plaidoyer en faveur d'une Église à l'écoute des signes des temps, comme il le rappelle encore quelques décennies plus tard, dans sa *Traversée* (1990) :

« Envoyée dans le monde, l'Église est redevable au monde de trouver un langage spirituel qui peut être fondamentalement compris du temps où elle vit. Elle doit être *en dialogue avec la pensée du temps*, de chaque temps (...). L'Église en dialogue avec le monde fut avant tout le thème d'un petit volume *Schleifung der Bastionen*, dont le titre sonne peut-être de manière provocante, car le contenu n'est rien d'autre que l'affirmation que l'Église doit rester tournée vers le monde sans se barricader en face de lui »⁵⁸.

Au terme de ce travail, force est de constater que ce désir d'ouverture, d'écoute et de traduction dans un langage audible aujourd'hui reste lettre morte. Nous pourrions regretter que Balthasar — qualifié d'homme le plus cultivé de son temps par Henri de Lubac — ait à ce point fait l'économie de critères empiriques, d'ouverture au monde, d'éléments culturels et de relations humaines qui entrent pourtant en jeu dans la construction complexe de l'*identité personnelle* de chaque être humain. Il manque dans sa théologie une dimension sociale, relationnelle, incarnée que possède toute existence humaine.

⁵⁶ Voir à ce sujet FRANÇOIS, *Encyclique Evangelii Gaudium sur la joie de l'Évangile*, Perpignan, Artège, 2013, 319 p., p.40-41 : « Parfois (l'évêque) se mettra devant pour indiquer la route et soutenir l'espérance du peuple, d'autres fois il sera simplement au milieu de tous dans une proximité simple et miséricordieuse, et en certaines circonstances il devra marcher derrière le peuple, pour aider ceux qui sont restés en arrière et – surtout – parce que le troupeau lui-même possède un odorat pour trouver de nouveaux chemins » (31).

⁵⁷ « Hans Urs von Balthasar is not a man for commissions, discussions, compromise formulas, or collective drafts. » Henri DE LUBAC, *A Witness of Christ in the Church : Hans Urs von Balthasar*, publié dans David L. SCHINDLER, *Hans Urs Von Balthasar : His Life and Work*, San Francisco, Ignatius Press, 1991, p.271-288, p.271.

⁵⁸ Hans Urs von BALTHASAR, *À propos de mon oeuvre...* p.33-34.

Selon Balthasar, l'individu acquiert son identité personnelle lorsqu'il reçoit de Dieu sa mission qui le rend participant à la mission du Christ. Sa plume prolifique se tait pourtant lorsqu'il s'agit d'expliquer comment percevoir cet appel de Dieu dans sa vie concrète, à travers toutes les déterminations concrètes de son existence, et comment y répondre tout aussi concrètement. La vie chrétienne semble réduite à une relation éthérée entre quatre yeux, avec un Dieu dont il semble tout connaître, comme s'il dînait aux chandelles avec lui tous les soirs.

Cette vie chrétienne désincarnée est presque un contre-témoignage de sa conception (théorique) de la personne comme relation, comme être vivant au coeur d'un réseau de relations qui le constituent. Peut-être pourrions-nous dire qu'il fait l'impasse sur les médiations concrètes de la grâce, creusant ainsi un abîme entre la foi et la culture, mais aussi entre la grâce et la nature. Or, dans la culture moderne contemporaine où la foi chrétienne ne va plus de soi, le chrétien est invité plus que jamais à l'ouverture, au dialogue et à la rencontre. La théologie de Balthasar ressemble, quant à elle, à un monologue qui se déploie sans grandes préoccupations pastorales, oecuméniques ou interreligieuses. Balthasar trace sa route, solitaire... alors qu'il avait le bagage intellectuel pour aller à la rencontre des cultures et de la modernité. Sans doute, la motivation lui manquait-elle.

* *
*

Cette critique étant actée, rien n'empêche de se plonger avec un esprit averti dans l'oeuvre de Balthasar, en vue d'approfondir le contenu doctrinal de notre foi. Sur ce point, son oeuvre est très riche. Elle a d'ailleurs influencé le Magistère. La mariologie de *Redemptoris Mater* (1987) a, par exemple, de fortes résonances balthasariennes. Épinglons également *Mulieris dignitatem* (1988) publiée à peine sept semaines après le décès de Balthasar, qui est par ailleurs l'unique auteur contemporain cité par Jean-Paul II dans cette Lettre apostolique. Dès lors, concluons cette deuxième section sur une note positive, empruntée au théologien luthérien Steffen Lösel :

L'ecclésiologie de Balthasar « est une loupe puissante posée sur l'ecclésiologie de Vatican II, dans la mesure où elle met en lumière trois décisions significatives prises au concile : l'intégration de l'ecclésiologie et de la mariologie dans un tout compréhensif, la conception sexuée concomitante de l'Église et de son gouvernement hiérarchique, et la réaffirmation convaincue de la primauté papale de concert avec une emphase simultanée sur la collégialité épiscopale. Comme le Cardinal Christoph Schönborn l'a fait remarquer de manière juste, le traitement mariologique de l'ecclésiologie chez Balthasar n'est rien de moins qu'un "fondement" pour la nature mystique de l'Église comme épouse du Christ et sa relation en périchorèse avec la Mère de Dieu. Si le dialogue oecuménique en matière d'ecclésiologie a atteint aujourd'hui une impasse, ce pourrait être parce

que le rapprochement sur ces dénouements ecclésiologiques fondamentaux n'a pas encore été réalisé »⁵⁹.

Lösel rappelle combien le dialogue ne peut être synonyme de nivellement par le bas : il doit au contraire avoir lieu en profondeur, à partir des fondements. En particulier, le dialogue oecuménique ne peut se limiter à un accord sur la conception du ministère ou de l'Eucharistie, et faire l'impasse sur les fondements même de la foi chrétienne, en particulier sur la nature de l'Église. Dans ce sens, l'approfondissement doctrinal réalisé par chacune des confessions chrétiennes peut se révéler un outil indispensable pour un « dialogue oecuménique dogmatiquement sérieux »⁶⁰, même s'il peut paraître au premier abord lui nuire. En cela, des théologiens comme Balthasar gardent toute leur place et leur pertinence.

« Avec l'ouverture au monde, l'*aggiornamento*, l'élargissement de l'horizon, la traduction de l'élément chrétien en un langage et une pensée compréhensibles au monde d'aujourd'hui, il n'y a de faite que la moitié de l'ouvrage. L'autre moitié est au moins aussi importante. Seule, la méditation sur l'élément chrétien lui-même, la purification, l'approfondissement, le recentrement de l'idée qu'il incarne, nous rendent capables de le professer, de le rayonner, de le traduire de manière crédible »⁶¹.

• Anthropologie, mariologie... et pneumatologie ?

Balthasar insiste sur l'interdépendance des différentes disciplines théologiques : aucun mystère ne peut être tenu à l'écart des autres sans lui (et leur) nuire. C'est ainsi que dans l'œuvre balthasarienne, l'ecclésiologie a besoin de la christologie, de l'anthropologie et de la mariologie pour se construire, et inversement. Tout est imbriqué. Plusieurs remarques s'imposent sur l'omniprésence de l'anthropologie et de la mariologie dans sa réflexion... mais aussi à propos de la pneumatologie qui brille par sa discrétion...

⁵⁹ « Von Balthasar's proposal is a power lens into Vatican II's ecclesiology, insofar as it bring into view three significant decisions made at the council : the integration of ecclesiology and mariology into a comprehensive whole, the concomitant gendered conceptualization of the church and its hierarchical leadership, and the unapologetic reaffirmation of papal primacy in concert with a simultaneous emphasis on episcopal collegiality. As Cardinal Christoph Schönborn has rightly observed, von Balthasar's mariological treatment of ecclesiology is nothing short of «foundational» concerns as the mystical nature of the church as the bride of Christ and its perichoretic relationship with the Mother of God. If oecumenical dialogue on ecclesiology has reached an impasse today, it might well be because a rapprochement on the fundamental ecclesiological issues has not yet been achieved. » Référence : Steffen LÖSEL, *Conciliar, not conciliatory : Hans Urs von Balthasar's ecclesiological synthesis of Vatican II*, dans *Modern Theology*, 24, 1, 2008, p.23-49, p.25.

⁶⁰ Hans Urs von BALTHASAR, *À propos de mon oeuvre*, p.67.

⁶¹ Hans Urs von BALTHASAR, *À propos de mon oeuvre*, p.39-40.

⇒ Anthropologie

« L'être humain n'existe que dans l'opposition des sexes, dans la relation mutuelle nécessaire de ces deux manières d'être humain » (PR79). Pour Balthasar, la différence entre les sexes doit être comprise ontologiquement, comme une dimension originelle, et non accidentelle, de l'être humain. Elle révèle la dépendance de l'un vis-à-vis de l'autre. L'aide n'est pas unilatérale, mais réciproque. Balthasar insiste sur l'égalité de dignité... dans la diversité des rôles. C'est tout le caractère contingent de l'être humain que met en évidence le rapport homme-femme : le moi dépend de l'autre pour son accomplissement. L'anthropologie chrétienne présente l'homme comme un être de relation. Selon Balthasar, il y a une analogie directe entre la relation homme-femme et les relations intratrinitaires qui sont unité de nature et trinité de personnes. Ainsi, sur la plan théologique, la différence sexuelle fait partie intégrante de l'*imago Dei*. En son numéro 7, la Lettre apostolique *Mulieris dignitatem* affirme : « Être une personne à l'image et à la ressemblance de Dieu implique donc aussi le fait d'exister en relation, en rapport avec l'autre "moi" »⁶².

Balthasar est pleinement enraciné dans la tradition de l'Église lorsqu'il prend l'option de poser l'anthropologie chrétienne comme cadre englobant pour sa réflexion théologique. Le vis-à-vis entre Adam et Ève, avec la polarité homme-femme qu'il véhicule, imprègne toute sa réflexion sur les relations Dieu-créature, Christ-Église, mais aussi Christ-Marie : Marie, sous son aspect personnel, et l'Église, sous son aspect social, sont le vis-à-vis de l'Homme-Dieu. L'omniprésence de l'anthropologie dans la théologie de Balthasar rappelle aussi combien l'éthique chrétienne qui en découle trouve sa source dans la foi et l'enseignement de l'Église : isoler l'anthropologie des autres disciplines sur le plan théologique peut entraîner sur le plan de l'agir une réduction de la sexualité à sa dimension animale et accidentelle, coupant la proposition éthique de sa sève théologique.

⇒ Mariologie

Marie occupe une place unique dans les écrits de Balthasar et, par-là, dans sa théodramatique :
1/ Marie joue un rôle éminent dans sa christologie où elle vient s'inscrire dans la dynamique de l'histoire du salut.

2/ Elle est aussi au coeur de son ecclésiologie qui fait d'elle le type de la réponse de l'Église au Christ : le mystère de Marie et le mystère de l'Église s'éclairent mutuellement, sans qu'il lui soit possible de présenter l'un sans l'autre⁶³.

3/ Sa mariologie intègre également la différenciation sexuelle de l'humanité, telle que nous la propose l'anthropologie chrétienne : Balthasar présente le rapport entre le Christ et Marie à la

⁶² JEAN-PAUL II, *Lettre apostolique Mulieris dignitatem sur la dignité et la vocation de la femme*, Paris, Cerf, 1988, 105 p., p. 30.

⁶³ Dans sa *Dramatique divine*, c'est la préséance de Marie sur l'Église qui est affirmée (en lien avec son antériorité), alors que l'Église est présentée avant Marie dans *Qui est l'Église ?* (comme dans *Lumen Gentium*).

fois comme maternel et sponsal, dimensions qui seront reportées ensuite sur l'Église. 4/ Soulignons enfin la dimension eschatologique de la mariologie balthasarienne : Marie, nouvelle Ève, est vue comme l'épouse du Christ, nouvel Adam.

Se trouve à nouveau mise en lumière ici l'articulation, intime chez Balthasar, entre toutes les disciplines théologiques. Une saine articulation est effectivement indispensable pour aborder et comprendre avec cohérence les différentes facettes du mystère chrétien⁶⁴. Un danger guette cependant, comme nous le rappelle le professeur Bourguine : « On ne peut cependant oublier ce qu'a d'artificiel et presque d'arbitraire le jeu d'emboîtement des catégories qui ne peuvent valoir au même niveau et qui ne manquent pas de s'enchevêtrer lorsque, sortant d'une méditation pieuse, l'exposé entend répondre à une systématique rigoureuse : Marie, épouse vierge et mère du même homme »⁶⁵. Néanmoins, à notre avis, cette remarque concerne davantage la forme que le fond du discours, comme conséquence inéluctable du caractère indicible de la foi chrétienne... ce qui n'enlève rien à la pertinence de cette remarque, notamment en vue du dialogue avec la culture moderne.

⇒ Pneumatologie

La pneumatologie apparaît comme le maillon faible de la réflexion de Balthasar... en tout cas, dans les ouvrages consultés pour ce travail... Il nous aurait été effectivement difficile d'écrire un chapitre intitulé *Qui est l'Esprit ?* pour compléter la conception de l'Église de Balthasar. La prédominance de Marie et la quasi-absence de l'Esprit ne laissent pas apparaître clairement qui dispense les grâces selon la théologie de Balthasar. Bien sûr, tout ce que fait Marie vient de l'Esprit saint : « Comment cela se fera-t-il ? ... L'Esprit saint viendra sur toi » (Lc 1,34-35). Bien sûr aussi que c'est l'Esprit qui anime de la vie divine l'Église, et même le monde. Bien sûr enfin que l'Église est un mystère de grâce qui ne lui vient pas de ses membres : ce mystère les dépasse, les précède, les enfante. Toutes ces évidences ne sont malheureusement que trop souvent sous-entendues dans l'oeuvre de Balthasar⁶⁶. Nous pouvons regretter leur manque de formulation explicite, pour parvenir à un équilibre : « L'Esprit et l'Épouse disent : viens ! » (Ap 22,17).

L'Esprit est évidemment au coeur de sa réflexion sur l'inversion trinitaire, autrement dit de sa réflexion sur le rapport entre la mission du Fils et celle de l'Esprit, ou encore sur le rapport entre la christologie et la pneumatologie. Mais qu'en est-il de la mission de l'Esprit

⁶⁴ Nous reviendrons ci-après sur le cas de la pneumatologie.

⁶⁵ Benoît BOURGUINE, *Marie dans la théologie contemporaine*, dans Jean-Pierre DELVILLE, Joseph FAMERÉE et Marie-Élisabeth HENNEAU (sous la dir.), *Marie, figures et réceptions. Enjeux historiques et théologiques*, Paris, Mame-Desclée, 2012, p.153-167, p.166.

⁶⁶ D'autres auteurs ont certainement beaucoup mieux que Balthasar mis en avant la place de la pneumatologie dans l'ecclésiologie. Citons, par exemple, Heribert Mühlen, un contemporain de Balthasar, avec : *Una mystica persona : die Kirche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen : ein Person in vielen Personen*, München, Schöningh, 1967. Cette oeuvre a été traduite en français et publiée en 1969 aux éditions du Cerf, sous le titre : *L'Esprit dans l'Église*.

“directement” auprès des hommes ? Quel rapport entre l’Esprit et l’homme ? Finalement, quel rapport entre la pneumatologie et cette anthropologie qui alimente toute sa théologie ? Dans les ouvrages que nous avons consultés, l’Esprit n’apparaît pas comme un acteur majeur de la théodramatique : son rôle semble cantonné à l’Incarnation et à la mission du Christ.

C’est très certainement cette absence de pneumatologie dans la théologie balthasarienne qui fait d’elle une oeuvre quelque peu hermétique au monde, à la culture, à la pluralité religieuse, aux relations humaines : le christocentrisme de Balthasar le conduit à mettre l’accent sur la mission du chrétien dans le Christ, au détriment peut-être de sa mission dans le monde. L’articulation entre ces deux dimensions de la mission du chrétien requerrait une meilleure intégration de la pneumatologie dans la christologie, la mariologie et l’ecclésiologie.

Perspectives

Notre relecture personnelle de l’ecclésiologie de Balthasar nous a permis de relever l’intérêt du recours à une diversité des images pour décrire le mystère de l’Église. Nous avons ensuite relevé deux aspects qui semblent problématiques dans sa théologie : d’une part, sa dimension quelque peu désincarnée, extérieure au monde et à la culture et, d’autre part, le manque de place accordée à la pneumatologie. Nous souhaitons à présent conclure ce travail en présentant trois thèmes qu’il nous semble intéressant de creuser en prenant l’ecclésiologie de Balthasar comme cadre théologique. Il s’agit de la complémentarité des vocations, de l’herméneutique de la réforme et de l’Église repentante.

• Complémentarité des vocations

Nous avons vu combien l’ecclésiologie de Balthasar s’enracinait dans une diversité d’images pour approcher le mystère de l’Église. Il en découle une ecclésiologie résolument en tension. Partout, il introduit des pôles en constante interaction : c’est ainsi qu’il veut articuler Corps continué du Christ et partenaire-épouse du Christ, Marie et Église, ministère et communion, masculin et féminin, mère et épouse, Église des Juifs et des païens... voire même Pierre et Marie, Pierre et Paul, Pierre et Jacques, car même lorsqu’il s’agit de déployer ce qu’on pourrait appeler avec Balthasar la dimension masculine de l’Église, le successeur de Pierre n’est jamais isolé des autres acteurs du drame : Paul, Jean, Jacques... et même Marie. Cela ne signifie pas qu’il y ait plusieurs Églises, mais bien que le mystère de l’Église ne peut être contemplé à partir d’un unique point de vue : une dimension de l’Église doit être éclairée à la lumière de Marie, une autre à la lumière de Pierre, une autre encore à la lumière de Paul, etc.

Cette ecclésiologie multidimensionnelle offre un terrain favorable pour réfléchir à la diversité des vocations dans l'Église, à la spécificité de chacune et à leur complémentarité. Elle permet, en particulier, d'aborder la thématique des missions féminines dans l'Église, sans pour autant l'associer à la question de l'ordination sacerdotale des femmes mais plutôt à partir de sa relation aux ministères ordonnés. En effet, il nous semble que l'acharnement de certains à vouloir ouvrir le ministère sacerdotal aux femmes s'apparente, sous des airs d'ouverture, à une forme de traditionalisme : s'attacher à des formes de vocations existantes est une manière de rester sur le rivage du connu et donc de se rassurer, plutôt que d'oser prendre le large pour avancer en eaux plus profondes et voguer au Vent.

Ainsi, loin d'être une résignation larmoyante, le renoncement à l'ordination sacerdotale des femmes, accueilli positivement, est une invitation dynamique à ouvrir un espace de liberté et de créativité, sur lequel l'Église pourrait oser imaginer du neuf pour repenser la dimension féminine de l'Église et, avec elle, une place spécifique pour la femme dans l'Église.

« La présence de Marie et d'autres femmes parmi les apôtres, alors qu'elles n'en sont pas, est toute prégnante de signification. Elle invite discrètement à penser que l'attitude mariale du "oui" donné sans réserve à Dieu est la mesure fondamentale de la fécondité de l'Église. L'Église apostolique ou hiérarchique ne portera de fruit authentique que si elle est, en profondeur, mariale et, plus largement, féminine. Malgré l'importance du ministère pétrinien, Marie est, en un sens, plus décisive que Pierre pour l'avenir de l'Église. Et les femmes ont fait peut-être plus pour la vitalité de l'Église et son rayonnement que l'addition de beaucoup d'évêques. Presque personne ne sait qui était l'évêque de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus à l'époque de sa vie au Carmel. Mais des millions et des millions de nos contemporains ont été touchés par la grâce de la sainte de Lisieux. La sainteté est plus décisive que le ministère épiscopal, même si celui-ci est indispensable. Il est plus important d'être saint que d'être laïc, consacré, diacre, prêtre ou évêque. Mais quel don de Dieu et quelle force de témoignage lorsque, grâce à la réponse positive de la liberté humaine, le ministère hiérarchique est lui-même, selon le vœu du Seigneur, tout pénétré de sainteté ! Et quelle grâce aussi lorsque les femmes sont présentes dans toutes les instances de délibération ou de décision qui ne sont pas strictement liées au ministère ordonné ! »⁶⁷.

Plutôt que de réfléchir sur l'identité et le rôle du prêtre aujourd'hui ou sur la place pour la femme dans l'Église, il nous paraît plus pertinent d'approfondir les relations intimes entre les vocations, en s'inspirant des nombreuses "périchorèses" mises en lumière par l'ecclésiologie de Balthasar : « Dans la communauté de l'Église, les missions s'interpénètrent souvent de telle manière que si l'on retirait à l'un tout ce qu'il a reçu d'autres, il ne resterait plus alors

⁶⁷ André LÉONARD, *L'Église, Marie et la femme*, Anne Sigier, 2002, p.87-88.

qu'un sec bâton ! »⁶⁸. Cette complémentarité des rôles résulte du masculin et du féminin inscrits originellement dans l'humanité, mais aussi dans l'Église, comme un signe de l'altérité au coeur de la vie trinitaire. Balthasar n'a eu de cesse de rappeler combien une personne, avec sa mission personnelle, ne pouvait être isolée de ou dans l'Église : elle n'a de sens qu'insérée dans un réseau de vocations qui permet son déploiement et son épanouissement.

Un cas particulier est la relation entre le ministère ordonné et la femme consacrée, vécue dans l'amitié spirituelle. Les exemples de "couples d'amis" qui ont fécondé l'Église par la complémentarité de leurs vocations abondent. Pensons à Jean de la Croix et Thérèse d'Avila, François et Claire d'Assise, François de Sales et Jeanne de Chantal, Don Bosco et Marie-Dominique Mazzarello, Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus et Marie Pila ou encore Georges Finet et Marthe Robin. Comment comprendre théologiquement cette fécondité des vocations lorsqu'elles sont vécues ensemble, en profonde communion ? La relation entre Pierre et Marie telle que décrite par Balthasar pourrait nous y aider. Ces pages ne sont pas le lieu pour développer cette idée. Contentons-nous de conclure cette section en rappelant l'exigence lancée par Jean-Paul II dans son Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici* et qui reste d'actualité :

« Si l'on veut assurer aux femmes la place à laquelle elles ont droit dans l'Église et dans la société, une condition s'impose : l'étude sérieuse et approfondie des *fondements anthropologiques de la condition masculine et féminine*, visant à préciser l'identité personnelle propre de la femme dans sa relation de diversité et de complémentarité réciproque avec l'homme, et cela, non seulement pour ce qui regarde les rôles à jouer et les fonctions à assurer, mais aussi et plus profondément pour ce qui regarde la structure de la personne et sa signification. Les Pères du Synode ont ressenti vivement cette exigence en affirmant que "les fondements anthropologiques et théologiques ont besoin d'études approfondies en vue de la solution des problèmes relatifs au vrai sens et à la dignité des deux sexes" »⁶⁹.

• La personne Église et l'herméneutique de la réforme

Voir l'Église comme un sujet, comme une personne qui *subsiste* en vis-à-vis du Christ (même si elle Lui demeure unie) offre un cadre ecclésiologique pour éclairer théologiquement certaines pratiques ou affirmations de l'Église. Pensons au cas d'une réforme dans l'Église ou d'une discontinuité dans la Tradition : comment justifier théologiquement qu'une évolution

⁶⁸ Hans Urs von BALTHASAR, *À propos de mon oeuvre. Traversée*. Bruxelles, Ed Lessius, 2002, p.17. Titre original : *Mein Werk — Durchblicke*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 2000.

⁶⁹ JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale Christifideles Laici sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde (30 décembre 1988)*, Paris, Cerf, 1989, 160 p., p.50.

radicale puisse survenir au sein de l'Église, si cette dernière est vue uniquement comme ne faisant qu'une seule personne avec le Christ ? Comment justifier, par exemple, que la liberté religieuse, jadis condamnée par l'Église, ait été prônée par Vatican II ?

Considérons, en particulier, le premier discours de Noël que le Pape Benoît XVI a adressé à la Curie romaine, le 22 décembre 2005⁷⁰. Abordant la question de la réception du Concile, il introduit le concept d'*herméneutique de la réforme* qu'il définit comme un « renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église, que le Seigneur nous a donné. C'est un sujet qui grandit dans le temps et qui se développe, demeurant pourtant le même, unique sujet du Peuple de Dieu en chemin »⁷¹.

Loin d'être une herméneutique de la pure continuité, cette *herméneutique de la réforme* se distingue cependant d'une *herméneutique de la discontinuité et de la rupture* pour laquelle « les textes du Concile comme tels ne seraient pas encore l'expression véritable de l'esprit du Concile. Ils seraient le résultat de compromis dans lesquels, pour rejoindre l'unanimité, on a dû encore revenir en arrière et confirmer à nouveau beaucoup de vieilles choses désormais inutiles »⁷². Benoît XVI affirme que la véritable réforme doit allier la continuité des principes avec la discontinuité des formes concrètes de leur application qui doivent tenir compte de la contingence des situations historiques⁷³.

Quel cadre ecclésiologique pour penser la discontinuité dans la continuité ? Comment assurer une unité afin que cette discontinuité ne soit pas perçue comme une rupture ? Peut-être que la conception personnaliste de l'Église présentée par Balthasar offre une piste de réflexion intéressante. En effet, derrière le concept de personne se cache la notion de subjectivité. Une personne est à la fois la même et l'être-autre : elle évolue, tout en restant la même, tout en restant elle-même. Une personne non seulement grandit et évolue, mais elle peut aussi se convertir, changer radicalement de point de vue, de repères, de vie. Ne pourrions-nous pas dire quelque chose d'analogue à propos de la personne de l'Église ? Il serait, quoi qu'il en soit, intéressant de creuser l'application (et ses conséquences) de la notion de personne à l'Église, pour introduire un sujet qui « transcende » la juxtaposition de ses membres.

⁷⁰ BENOÎT XVI, *Réflexions sur une année de la vie de l'Église et du monde. Discours à la Curie romaine à l'occasion de la présentation des vœux de Noël* (22 décembre 2005), dans *La Documentation Catholique*, 2350, 2006, 56-63.

⁷¹ BENOÎT XVI, *Réflexions sur une année*, p.59.

⁷² BENOÎT XVI, *Réflexions sur une année*, p.59.

⁷³ Ce n'est pas le lieu ici pour nous interroger sur le bien-fondé de cette distinction entre la réalité d'une vérité de foi et son énoncé historique.

• Quand l'Église se fait repentante

Nous en venons à la troisième perspective que nous avons souhaité souligner à l'issue de notre étude de l'ecclésiologie de Balthasar. Lors du Jubilé de l'an 2000, le Pape Jean-Paul II demande pardon au nom de l'Église pour les fautes commises dans le passé, en vue de la « purification de la mémoire »⁷⁴. Dans l'introduction de son document *Mémoire et Réconciliation*, la Commission théologique internationale (CTI) a défini cette purification de la mémoire comme « un processus visant à libérer la conscience personnelle et commune de toutes les formes de ressentiment ou de violence, héritage des fautes du passé »⁷⁵. Par ailleurs, au n°11 de la Bulle *Incarnationis mysterium*, Jean-Paul II précisait :

« En raison du lien qui, dans le Corps mystique, nous unit les uns aux autres, nous tous, bien que nous n'en ayons pas la responsabilité personnelle et sans nous substituer au jugement de Dieu qui seul connaît les cœurs, nous portons le poids des erreurs et des fautes de ceux qui nous ont précédés »⁷⁶.

Le moine cistercien Xavier Morales souligne que s'il y a une communion des saints par la participation aux sacrements (choses saintes), il n'y a pas de communion des pécheurs par la participation au péché : « la communion entre les membres de l'Église est une communion dans la sainteté, mais pas complicité dans la faute. La communion des saints dans l'unique Corps du Christ n'entraîne pas une réversibilité des culpabilités »⁷⁷. Ainsi, les chrétiens d'aujourd'hui ne sont-ils pas responsables personnellement des péchés commis par des chrétiens dans le passé... mais l'Église a un devoir de repentance, fondé sur une sorte de solidarité dans le péché⁷⁸. En effet, la repentance, comme signe public du repentir inscrit dans le secret de la conscience, est un acte méritoire et saint, qui appartient donc à la communion des saints.

Il ne s'agit pas uniquement d'une question de responsabilité. Jean-Paul II ne parle d'ailleurs pas de responsabilité juridique (et donc de réparation), mais bien de repentance (et donc de conscience morale et de conversion). Or, repentir, mémoire et conscience sont intimement liés. Aussi, si le sujet de ces demandes de pardon est l'Église, faut-il en déduire qu'elle possède une mémoire à purifier ou une mauvaise conscience à purger ? Qui est le sujet de cette mémoire ou de cette conscience ? Et quel rapport avec la conscience "pure" du Christ ?

⁷⁴ JEAN-PAUL II, *Bulle d'indiction Incarnationis mysterium du grand jubilé de l'an 2000* (29 novembre 1998), Paris, Bayard éditions-Centurion/Fleurus-Mame/Cerf, 1998, 50 p., p.36.

⁷⁵ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Mémoire et réconciliation : L'Église et les fautes du passé*, Paris, Cerf, 2000, 94 p., p.9.

⁷⁶ JEAN-PAUL II, *Incarnationis mysterium*, p.37.

⁷⁷ Xavier MORALES, *L'unique Épouse*, dans *Communio* n°27, 3, mai-juin 2002, 37-46, p.45.

⁷⁸ Ce devoir de repentance ne vient pas pour autant se « substituer au jugement de Dieu », précisait Jean-Paul II au numéro 11 de *Incarnationis mysterium*, p.37.

Bref, lorsque l'Église se fait repentante, il convient de s'interroger sur le sujet qui demande effectivement pardon : *Qui est l'Église ?* Au paragraphe 3 de son angelus du 20 mars 2000 pour la journée du pardon de l'année sainte 2000, Jean-Paul II affirme que ce sujet repentant est l'« Église, recueillie spirituellement autour du Successeur de Pierre »⁷⁹. La CTI explicite cela, toujours dans son introduction de *Mémoire et Réconciliation* :

« Par Église, on entendra toujours la communauté des baptisés, inséparablement visible et opérant dans l'histoire sous la conduite des pasteurs, unifiée dans la profondeur de son mystère par l'action de l'Esprit vivifiant, cette Église qui, selon les paroles du Concile Vatican II, “en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, est comparée au mystère du Verbe incarné. Tout comme en effet la nature prise par le Verbe divin est à son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de même le tout social qui constitue l'Église est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie, en vue de la croissance du corps” (voir *Ep* 4, 16) [*Lumen Gentium*, 8]. Cette Église – qui embrasse ses fils du passé comme ceux du présent en une réelle et profonde communion – est l'unique Mère dans la grâce, qui prend sur elle le poids des fautes même passées pour purifier la mémoire et vivre le renouvellement du cœur et de la vie selon la volonté du Seigneur. Elle peut le faire dans la mesure où le Christ Jésus – dont elle est le corps mystiquement prolongé dans l'histoire – a assumé en lui, une fois pour toutes, les péchés du monde »⁸⁰.

Bref, nous ne pouvons comprendre théologiquement ces déclarations au sujet de repentance de l'Église et répondre aux questions qu'elles suscitent qu'en revenant à la question posée dès le départ par Balthasar, à savoir : *Qui est l'Église ?* Qui demande effectivement pardon lorsque un pape s'exprime à ce sujet au nom de l'Église ?

Il n'est pas du ressort de ce mémoire de développer plus loin les questions mises à jour dans la partie *Perspectives* de ce chapitre. Notre objectif était uniquement d'entrouvrir des portes. Sans chercher à absolutiser cette conception personnelle et nuptiale de l'Église que nous propose Balthasar, nous pouvons néanmoins nous demander si elle ne fournit pas un cadre théologique et ecclésiologique plein de ressources (mais non exempt de danger !) pour systématiser et penser théologiquement certaines thématiques ou problématiques, telles que la complémentarité des vocations dans l'Église, l'herméneutique de la réforme ou l'Église repentante.

⁷⁹ JEAN-PAUL II, *Une reconnaissance sincère des fautes commises par les fils de l'Église dans le passé lointain et proche* (Angelus du dimanche 12 mars), dans *La Documentation Catholique* 2223, 2000, 302.

⁸⁰ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Mémoire et réconciliation : L'Église et les fautes du passé*, Paris, Cerf, 2000, 94 p., p.12.

Bibliographie

• Oeuvres de Hans Urs von Balthasar

- Hans Urs von BALTHASAR, *La dramatique divine - II. Les personnes du drame - 2. Les personnes dans le Christ*, Paris, Pierre Zech Editeur, 1988, 436 p. Titre original : *Theodramatik. - II : Die Personen des Spiels. 2 - Die Personen in Christus*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1975.
- , *Le complexe antiromain*, Paris, Médiaspaul, 1997, 411 p.
Titre original : *Der antirömanische Affekt*, Fribourg-en-Brisgau, Helder, 1974.
- , *Marie pour aujourd'hui*, Paris, Nouvelle Cité, 1988, 83 p.
Titre original : *Maria für heute*, Freiburg, Herder Verlag, 1987.
- , *Qui est l'Église ?* (Cahiers de l'École Cathédrale 45), Saint-Maur, Parole et Silence, 2000, 121 p. Titre original : *Wer ist die Kirche ?*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1978.
- , *Points de repère*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1973, 252 p.
- , *Nouveaux points de repères*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1980, 386 p.
- , *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, Paris, Desclée De Brouwer, 1970, 343 p.
- , *Spouse of the Word : Explorations in Theology*, vol. II, San Francisco, Ignatius Press, 1991, 513 p. Titre original : *Sponsa Verbi : Skizzen zur Theologie*, vol. II, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961.
- , *À propos de mon oeuvre. Traversée*. Bruxelles, Lessius, 2002, 122 p. Titre original : *Mein Werk — Durchblicke*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 2000.
- (co-écrit avec Joseph RATZINGER), *Marie, première Église*, Paris, Médiaspaul, 1998, 187 p.
Titre original : *Maria — Kirche im Ursprung*, Fribourg, Johannes Verlag Einsiedeln, 1997.
- , *La conscience de Jésus et sa mission*, dans *Communio* 4, 1, 1979, 31-40.
- , *On the concept of person*, dans *Communio* 13, 1, 1986, 18-26.

• Oeuvres sur Hans Urs von Balthasar

Stephan ACKERMANN, *The Church as Person in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, dans *Communio* 29, 2, 2002, 238-249.

Jean-Noël DOL, *Qui est l'Église ? Hans Urs Von Balthasar et la personnalité de l'Église*, dans *Nouvelle Revue Théologique* 117, 3, 1995, 376-395.

Elio GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Paris, Desclée, 1993, 391 p.

Steffen LÖSEL, *Conciliar, not conciliatory : Hans Urs von Balthasar's ecclesiological synthesis of Vatican II*, dans *Modern Theology*, 24, 1, 2008, 23-49.

Johan MCDADE, *Von Balthasar and the Office of Peter in the Church*, dans *The Way* 44, 4, 2005, 97-114. Disponible sur www.theway.org.uk/.

Achiel PEELMAN, *Le salut comme drame trinitaire. La Theodramatik de Hans Urs von Balthasar*, Paris, Médiaspaul, 2002, 476 p.

David SCHINDLER, *Hans Urs von Balthasar : His life and Work*, San Francisco, Ignatius Press, 1991, 318 p.

• Autre littérature

BENOÎT XVI, *Réflexions sur une année de la vie de l'Église et du monde. Discours à la Curie romaine à l'occasion de la présentation des vœux de Noël* (22 décembre 2005), dans *La Documentation Catholique*, 2350, 2006, 56-63.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Mémoire et réconciliation : L'Église et les fautes du passé*, Paris, Cerf, 2000, 94 p.

Yves CONGAR, *La personne « Église »*, dans *Revue thomiste* 71, 1971, 613-640.

Jean-Pierre DELVILLE, Joseph FAMERÉE et Marie-Élisabeth HENNEAU (sous la dir.), *Marie, figures et réceptions. Enjeux historiques et théologiques*, Paris, Mame-Desclée, 2012, 226 p.

Joseph FAMERÉE, Marie-Élisabeth HENNEAU, Élisabeth PARMENTIER, Anne Marie REJNEN, *Le christianisme est-il misogyne ?*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2010, 123 p.

FRANÇOIS, Encyclique *Evangelii Gaudium* sur la joie de l'Évangile, Perpignan, Artège, 2013, 319 p.

- JEAN-PAUL II, *Lettre apostolique Mulieris dignitatem sur la dignité et la vocation de la femme*, Paris, Cerf, 1988, 105 p.
- , *Bulle d'indiction du grand jubilé de l'an 2000 Incarnationis mysterium*, Paris, Bayard-Centurion/Fleurus-Mame/Cerf, 1998, 50 p.
- , *Exhortation apostolique post-synodale Christifideles Laici sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde* (30 décembre 1988), Paris, Cerf, 1989, 160 p.
- , *Une reconnaissance sincère des fautes commises par les fils de l'Église dans le passé lointain et proche* (Angélus du dimanche 12 mars), dans *La Documentation Catholique* 2223, 2000, 302.
- Paul MCPARTLAN, Art. « *Personne* », dans *Dictionnaire critique de la théologie* (sous la dir. de J.-Y. Lacoste), Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- Xavier MORALES, *L'unique Épouse*, dans *Communio* 27, 3, 2002, 37-46.
- Heribert MÜLHEN, *L'Esprit dans l'Église*, Paris, Cerf, 1969. Titre original : *Una mystica persona : die Kirche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen : ein Person in vielen Personen*, München, Schöningh, 1967.
- PIE XII, *Encyclique Mystici corporis Christi sur le Corps mystique de Jésus-Christ et notre union en lui avec le Christ* (29 juin 1943), Paris, Maison de la bonne presse, 1943, 63 p.
- Joseph RATZINGER, *Concerning the Notion of Person in Theology*, dans *Communio* 17, 3, 1990, 439-54.
- , *La fille de Sion. Méditations sur Marie* (Cahiers de l'École Cathédrale 55), Les-Plans-sur-Bex, Parole et Silence, 2002, 111 p. Titre original : *Die Tochter Sion*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1990.
- Angelo SCOLA, *Chi è la Chiesa ? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Brescia, Queriniana, 2007, 323 p.
- Maurice VIDAL, *Cette Église que je cherche à comprendre : entretiens avec Christian Salenson et Jacques Teissier*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, 2009, 288 p.