



HAL
open science

Verbum Vitae : études sur le rapport entre la foi et la vie chrétiennes

Jean Ehret

► **To cite this version:**

Jean Ehret. Verbum Vitae : études sur le rapport entre la foi et la vie chrétiennes. Religions. Université Paul Verlaine - Metz, 2009. Français. NNT : 2009METZ021L . tel-01752643

HAL Id: tel-01752643

<https://hal.univ-lorraine.fr/tel-01752643v1>

Submitted on 29 Mar 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

UNIVERSITÉ PAUL VERLAINE – METZ
École doctorale
« Perspectives interculturelles : Écrits, médias, espaces, sociétés »

(Numéro d'enregistrement)

THÈSE

pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PAUL VERLAINE – METZ

Discipline : Théologie

présentée et soutenue publiquement par

Jean EHRET

le 11 décembre 2009

VERBUM VITAE

***Études sur le rapport entre
la foi et la vie chrétiennes***

Directeur de thèse : Mme le Professeur Marie-Anne VANNIER

Jury :

M. le Professeur Philippe CAPELLE-DUMONT
Institut Catholique de Paris

M. le Professeur Erwin MÖDE
Université Catholique d'Eichstätt-Ingolstadt

M. le Professeur Walter Andreas EULER
Faculté de Théologie de Trèves

Corrigendum

À la page 54, la transformation du document de traitement de texte en document .pdf a engendré une ligne illisible. Il faut donc lire :

[...]

relle occidentale. Les théories de Münch suggèreraient cependant l'étude du rôle organisateur

¹ Marc-Mathieu MÜNCH, *L'Effet de vie ou le singulier de l'art littéraire*, Paris, Champion, coll. « Bibliothèque de Littérature Générale et Comparée » N° 46, 2004.

Addenda

Dans la bibliographie, il faut ajouter :

Jean EHRET, Compte rendu de « B. Jakobs et V. Kapp, *Seelengespräche* », à paraître, in : *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, 51^e année, 2010.

–, « “Lector in fabula” oder fabula in lectore ? Zum Verhältnis von “Lebenseffekt” als allgemeinem ästhetischen Kriterium und Leser », dans le dossier consacré à la théorie de l'effet de vie, dirigé par J. Ehret, in : *Revue de la Société Luxembourgeoise de Littérature Générale et Comparée*, 2009, p. 121-140.

AVANT-PROPOS

Ce travail regroupe un certain nombre d'articles qui ont vu le jour entre 2001 et 2009 : huit ans constituent une période assez longue dans l'histoire d'un quadragénaire. L'histoire personnelle fait partie de notre identité chrétienne ; elle marque le travail intellectuel et elle en est marquée ; s'il n'est pas tout, son poids peut être considérable. Elle est traversée par l'expérience spirituelle, mais que faut-il pour qu'elle résiste ? Et comment le « dire » ?

Ainsi trois théologiens, par ailleurs tous les trois des lecteurs assidus de Saint Augustin, ont connu des trajectoires bien différentes. Hans Urs von Balthasar raconte que l'appel du Seigneur l'avait frappé comme un éclair ; il dit de même que sa théologie était quasi complète dès le début, que tout lui avait été donné. Mais il sait aussi que Dieu est « libre de tout renverser de fond en comble, en un clin d'œil, sans se soucier de l'opinion ni des habitudes de cet instrument qu'[il] étai[t]¹ ». Son combat allait être de rester fidèle à la mission de fonder avec Adrienne von Speyr la Communauté Saint Jean ; or cette fidélité lui a coûté des années difficiles à l'intérieur de l'Église. Le pape Benoît XVI a raconté qu'il ne pouvait se souvenir d'une expérience d'illumination spécifique où il aurait pris la décision de devenir prêtre² ; cette vocation avait grandi lentement en lui, ce qui inclut qu'il devait y réfléchir et se la réapproprier à plusieurs reprises et chaque fois d'une façon nouvelle. C'était la foi catholique simple, la foi aussi que Dieu a un projet pour chaque être humain, qui l'avait marqué dès son jeune âge. La fidélité à la continuité de la foi dans laquelle l'être humain peut vivre sa relation avec Dieu lui valait déjà de nombreuses critiques lorsqu'il était professeur ; elles ne firent que croître dès qu'il assumait des responsabilités au niveau de l'Église universelle. Ces deux hommes sont

¹ Hans Urs von BALTHASAR, « Pourquoi je me suis fait prêtre », in : E. GUERRIERO, *Balthasar*, p. 334.

² Joseph RATZINGER, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im neuen Jahrtausend. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, München, Wilhelm Heyne Verlag, 2007 (9^e éd. ; 1^{re} éd. 1996), p. 57.

ancrés dans une vie de prière profonde. Quant à l'écrivain Adolf Holl, il a bien pu écrire que le moment le plus heureux de sa vie était celui où il sortit de la sacristie pour célébrer sa première messe dans l'intimité d'un couvent, seul, à l'autel latéral, plus tard il était forcé de reconnaître qu'il s'était transformé en un sociologue des religions¹. Le style de son autobiographie en est marqué, mais n'est-ce pas aussi une déception qui fait que l'on démantèle ce que l'on a sinon adoré, du moins aimé auparavant ? Que s'est-il passé avec (la foi de) cet homme qui affirme que son cœur ne se réchauffe pas quand il pense à Dieu² ? Quelle était-elle ? Quel poids la raison peut et doit-elle donc avoir dans la vie ? Il n'est pas faux de penser qu'une vie peut contenir des éléments de chacune des biographies mentionnées.

C'est un peu ce que ressent celui qui a dû construire ce dossier sur lequel il va soutenir pour obtenir son doctorat en théologie. Cet exercice de composition et rédaction l'a engagé dans une révision de vie, et de vie intellectuelle. Le chercheur qui se penche sur ses textes doit en rendre compte ; il est dans l'action de grâce pour le don de certaines pages sans oublier d'en corriger d'autres, voire de rédiger des rétractations. Ce n'est pas se renier, c'est dire qu'on a peut-être mieux vu, c'est reconnaître qu'on veut dire une parole qui puisse nourrir la foi et la pensée des lecteurs.

De fait, au fil de cet exercice, ce ne sont pas seulement des éléments récurrents d'un questionnement théologique qui ont pris des contours plus spécifiques et des axes qui se sont mieux dégagés. C'est aussi une conscience plus vive de certaines tentations intellectuelles comme du rapport fondamental entre la vie chrétienne, cette vie de la grâce, et la recherche qui s'est manifestée : cet engagement intellectuel suppose à un certain moment des décisions aussi claires que les vœux religieux. Dans ce contexte existentiel, l'apport des sciences humaines constitue un défi particulier. Le respecter sans leur permettre d'absorber la théologie alimente une cons-

¹ Voir Adolf HOLL, *Wie ich ein Priester wurde, warum Jesus dagegen war und was dabei herausgekommen ist*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1992, p. 91 et la quatrième de couverture.

² *Ibid.*, p. 20.

tante tension intellectuelle et existentielle très forte. La vocation du théologien n'est donc pas un métier tout fait, heureusement. De plus, on ne chemine pas seul.

Rendre grâce à Dieu pour les bienfaits reçus, pour cette étape, cela peut-il se faire dans une thèse de théologie au début du vingt-et-unième siècle ? Ne serait-ce pas « canoniser » l'ouvrage ? Que tout ce qui est par trop fragmentaire et toutes les insuffisances qu'il comporte soient donc portées au compte de l'auteur, et ce qu'il y a de bon considéré comme le fruit de la Grâce. C'est bien sous le regard du Christ que ce travail est né, c'est bien dans un dialogue intérieur allant jusqu'au déchirement que les grandes orientations ont toujours été prises, c'est bien parce que Dieu n'a pas lâché prise que l'auteur peut écrire ceci et il en est très reconnaissant.

Je tiens à remercier ensuite Madame le Professeur Marie-Anne Vannier de m'avoir accompagné dans cette expérience en acceptant de diriger cette thèse et de m'avoir guidé dans la composition et la perfection de ce dossier. Son accueil chaleureux, sa disponibilité toujours bienveillante, ses remarques critiques comme ses conseils pratiques ont contribué à approfondir le questionnement qui traversait déjà mes travaux. Très reconnaissant des entretiens qu'elle m'a accordés et de leur enrichissement théologique et spirituel, je considère comme un honneur de faire partie de ses élèves. Je tiens aussi à exprimer ma reconnaissance envers Messieurs les Professeurs qui ont accepté de faire partie du jury.

Si je puis continuer à faire de la recherche et à me préparer à l'enseignement universitaire dans d'excellentes conditions, je le dois à mon évêque, Son Excellence Monseigneur Fernand Franck, qui n'a cessé de m'encourager, de m'accompagner fidèlement et de me soutenir avec une très grande bienveillance. C'est également Monseigneur l'Archevêque qui m'avait encouragé à faire des études de lettres pour engager ensuite le dialogue entre la littérature et la théologie et contribuer ainsi à annoncer aujourd'hui le Christ. Qu'il en soit remercié de tout cœur.

De fait, les travaux de mon directeur de thèse en littérature comparée, le Professeur Marc-Mathieu Münch, restent une source d'inspiration et de discussions passionnées. Je tiens aussi à le remercier de sa fidélité et de son amitié de longue date.

Je ne puis énumérer tous ceux qui d'une façon ou d'une autre, lors d'une rencontre ou au fil des années, à Luxembourg, à Metz, à Paris, en Belgique, en Italie, aux États-Unis et en Allemagne, et en particulier plus récemment à Eichstätt m'ont marqué de leur présence. Ma mère et mon père défunt ont évidemment une place particulière dans mon cœur. Que tous les autres acceptent ces quelques mots en guise d'hommage et de gratitude pour ce qu'ils ont donné d'eux-mêmes.

Enfin, je remercie particulièrement Madame Gilberte Bodson pour les nombreuses heures qu'elle a consacrées à la mise en forme de ce dossier. Ses connaissances en informatique, sa patience et son dévouement amical m'ont été d'une très grande aide.

* *
*

A . M . D . G .

ABRÉVIATIONS

| | |
|-------------------|---|
| al. | <i>alii</i> , autres. |
| art. | article. |
| av. J. C. | avant Jésus Christ. |
| cf. | <i>confer</i> , voir. |
| chap. | chapitre(s). |
| cit. in | cité dans. |
| col. | colonne. |
| coll. | collection. |
| DD | H. U. von BALTHASAR, <i>La Dramatique divine</i> . |
| dir. | dirigé(e). |
| éd. | éditeur(s), éditrice(s), édition, édité(e). |
| Ép. | H. U. von BALTHASAR, <i>Épilogue</i> . |
| et al. | <i>et alii</i> , et autres. |
| EV | M.-M. MÜNCH : <i>L'Effet de vie ou le singulier de l'art littéraire</i> . |
| fr. | français(e). |
| GC | H. U. von BALTHASAR, <i>La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation</i> . |
| H | H. U. von BALTHASAR, <i>Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik</i> . |
| HWPPh | <i>Historisches Wörterbuch der Philosophie</i> . |
| <i>ibid.</i> | <i>ibidem</i> , au même endroit. |
| <i>id.</i> | <i>idem</i> , le même, la même. |
| KKD | <i>Kleine Katholische Dogmatik</i> . |
| LThK ¹ | <i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , première édition. |
| LThK ² | <i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , deuxième édition. |
| LThK ³ | <i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , troisième édition. |
| n. | note. |
| p. | page. |
| par. | références parallèles. |
| p. ex. | par exemple. |
| RGG ⁴ | <i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i> , 4 ^e éd. entièrement revue. |
| s. | suivant(e). |
| [s. a.] | sans auteur. |
| s. l. | sans lieu. |
| ss. | suivant(e)s. |
| STh | THOMAS D'AQUIN, <i>Summa theologiae</i> . |
| t. | tome(s). |
| vol. | volume(s). |
| TD | H. U. von BALTHASAR, <i>Theodramatik</i> . |
| TL | H. U. von BALTHASAR, <i>Theologik</i> . |
| trad. | traduit, traduction. |
| v. | voir. |
| VM | H. U. von BALTHASAR, <i>La Théologique. I. Vérité du monde</i> . |

La Bible sera citée selon les abréviations œcuméniques habituelles, présentées p. ex. dans la *Bible de Jérusalem*. Les chapitres et les versets sont indiqués en chiffres arabes. Ct 3, 7-10.12 signifie alors *Cantique des cantiques*, chapitre 3, verset 7 à 10 et verset 12.

En ce qui concerne l'œuvre de H. U. von Balthasar, les indications bibliographiques complètes de la trilogie balthasarienne sont reprises dans la bibliographie. Les différents ouvrages qui la composent seront cités par le sigle suivi du numéro de tome en chiffres romains et, respec-

tivement ou, du numéro du volume suivi du numéro de page qui n'est pas précédé de l'abréviation p.. Ainsi *GC* 6, 34 signifie : H. U. von BALTHASAR, *La Gloire et la croix*, vol. 6, p. 34. Et *H* III/1/1, 246 signifie : H. U. von BALTHASAR, *Herrlichkeit*, Band III/1 : *Im Raum der Metaphysik*, Teil 1, *Altertum*, p. 246.

En général, je cite la traduction française des œuvres de Balthasar, indiquant le texte original en note de bas de pages. Quelquefois il a paru nécessaire de retraduire quelques expressions ; elles seront mises en général entre crochets. Au cas où j'ai retraduit un passage entier, la note de bas de page ne contient pas de référence à la traduction française.

Les documents du Concile Vatican II sont cités avec leur nom latin suivi du numéro du paragraphe auquel on fait référence. Ainsi *Sacrosanctum Concilium* 42 signifie *Constitution sur la sainte liturgie* « Sacrosanctum Concilium », § 42.

0 INTRODUCTION

0.0 VIVRE, PENSER ET DIRE LA FOI CHRÉTIENNE : POUR UNE ÉTUDE DU RAPPORT DE LA THÉOLOGIE AVEC LA SPIRITUALITÉ ET LA RÉALITÉ HUMAINE¹

L'autre, celui pour qui la foi ne va pas de soi ou pour qui elle s'exprime différemment, cet autre qui se découvre tant à l'intérieur de soi-même que dans les relations matérielles, interpersonnelles et interculturelles, cet autre s'articule dans une pensée construite différemment mais non illogique voire irrationnelle : outre l'étonnement, cette source d'un possible désir de savoir ou connaître, c'est cet autre vers qui on est envoyé qui exige que l'on rende compte de la foi sur laquelle on fonde sa vie. Mais comment le faire aujourd'hui dans la fidélité sans ignorer l'apport des sciences naturelles et humaines, du perspectivisme et du constructivisme dans un monde globalisé ? Comment expliquer une attitude existentielle de façon à ce que sa valeur de vérité apparaisse d'elle-même ? Comment dire Dieu si bien que cet autre puisse comprendre, en fait prendre goût à l'Amour ? Le Christ n'est-il pas venu pour que tous aient la vie et qu'ils l'aient en plénitude² et n'a-t-il pas envoyé ses apôtres vers toutes les nations enseigner et baptiser³ ? Voilà quelques aspects épistémologiques, existentiels et ecclésiaux d'un questionnement de la foi qui réunissent les différents articles regroupés dans ce dossier. Plusieurs considérations ont aussi fondé leur élaboration.

L'intelligence de la foi exige de communiquer une certaine rationalité – et bien davantage car Dieu saisit l'être humain corps et âme et le *credo* ! chrétien touche toutes les dimensions d'une vie : tout comme la révélation de Dieu se fait dans l'histoire et la chair humaines,

¹ Le point zéro est point de séparation, de référence et de passage obligé. Il exprime ce qui est le point de départ mais reste insaisissable en soi ; en même temps il dit ce qui est antérieur à tout ce qu'on dit par après ; il échappe à l'emprise. Il n'« est » pas au sens où tout ce qui est dit par la suite « est » comme partie du raisonnement. Pour le théologien, où situer ce point zéro sinon dans le don de la foi ? Voir p. ex. *GC* 5, 78 : « [...] dès le premier mot du premier évangile, Jésus est le “le Messie, le Fils de Dieu” (Mc 1, 1), ou il n'est rien du tout ; ou on le comprend ainsi, ou on ne le comprend absolument pas ».

² Jn 10, 10.

³ Mt 28, 19par..

l'annonce de la proximité du Royaume de Dieu va de pair avec l'appel à la conversion, l'honteuse mort sur la croix avec la résurrection de la chair glorieuse. Tout comme la Parole de Dieu s'exprime d'abord dans la chair, le premier langage apologétique de l'Église est la vie de foi vécue fidèlement ; tout comme la Parole de Dieu s'exprime dans la chair crucifiée et ressuscitée, dans le silence de la mort et une existence différente, au-delà de tout problème d'herméneutique le discours rationnel seul est insuffisant pour l'articuler. Les arts – musique, peinture, sculpture, architecture, littérature... – ont leur place dans ce témoignage si tant est que par le jeu cohérent de formes et des aspects concrets d'un matériau ils produisent non pas un sens abstrait mais bien ce que Marc-Mathieu Münch appelle un effet-de-vie, c'est-à-dire l'expérience d'une vie virtuelle, un effet de plénitude. Si l'art est certes une (re)construction bien ordonnée à partir d'un choix de données réelles ou fictives, il reste néanmoins polysémique : présence potentiellement puissante, il demande l'interprétation et se soustrait en même temps à son emprise définitive. Ainsi la vie, la raison et l'art¹ apparaissent comme trois approches, expressions et partages d'une inépuisable source de la rencontre avec Dieu.

Qui pense, qui essaye de dire la foi, ne réinvente pas la roue ; la foi chrétienne lui vient des apôtres ; elle s'enracine d'abord dans l'Écriture sainte, déjà témoignage de la communauté croyante ; elle s'exprime, se clarifie, s'approfondit et se développe au fil des siècles dans la Tradition de l'Église, la liturgie tenant une place de choix, un premier rang à l'intérieur de celle-ci : *lex orandi lex credendi*. De plus, la vie et l'œuvre des grandes figures chrétiennes, et plus particulièrement encore des saints nous rendent présent, tangible, toujours à nouveau, la transformation que Dieu sait opérer en ceux qui l'aiment. Dès lors, il s'agit pour le théologien de tenir présent à l'esprit et l'ensemble de la foi et la continuité de l'histoire du salut. La Ré-

¹ Il est clair que je considère l'art comme une expression-impression humaine spécifique, comme un fait humain singulier, irréductible à un autre type de discours. Voir Marc-Mathieu MÜNCH, *L'Effet de vie ou le singulier de l'art*, Paris, Champion, coll. « Bibliothèque de Littérature Comparée » N° 46, 2004, p. 20.

vélation étant close, la Tradition ne l'est certainement pas : l'Église y participe aujourd'hui, la préserve, la transmet et la développe.

Au fil des siècles la pensée théologique, enracinée dans l'existence qu'elle contribue à former à son tour, a rencontré d'autres systèmes de pensée philosophique, théologique, religieux, culturels ou idéologiques. Le Christ étant vrai homme, le Christ étant l'achèvement de l'être humain, rien ne peut ni ne devrait rester étranger au christianisme non plus¹. Malheureusement, le dialogue que les chrétiens ont engagé avec les « autres » n'était pas toujours pacifique. Il y a un héritage coupable à assumer, une conversion à poursuivre mais sans tomber dans un irénisme où tout se vaut.

Jusqu'aujourd'hui ce ne sont pas seulement les contenus, les productions artistiques et plus largement culturelles, les idées philosophiques ou les résultats des sciences naturelles qui défient la théologie de rendre compte de la foi de l'Église en Dieu Père, Fils et Esprit Saint ; c'est bien la confrontation de systèmes épistémologiques et herméneutiques divergents qui rend la communication difficile.

La reconnaissance du relativisme de toute (re)construction du réel a peut-être ébranlé les certitudes du positivisme. Ce n'est qu'à première vue qu'elle facilite le dialogue. Même la reconnaissance de la nécessaire complémentarité méthodologique² dans l'intelligence du monde et

¹ Voire à ce sujet la critique cinglante de Louis BOUYER, *Der Verfall des Katholizismus*, München, Kösel, 1970, p. 48s. en ce qui concerne non seulement la présentation de la philosophie moderne dans es manuels de philosophie utilisés dans les séminaires jusqu'après le milieu du XX^e siècle, mais aussi le jugement souvent présomptueux des théologiens en ce qui concerne la valeur même existentielle de la philosophie non thomiste : ne valait rien qui ne s'identifiait pas au monde tel qu'on se l'avait construit. Aujourd'hui par contre, il semble que les catholiques se hâtent de tout embrasser sans aucun discernement : voir *ibid.*, p. 46 et passim. Voir aussi Walter Andreas EULER, « Der christliche Wahrheitsanspruch und der religiös-weltanschauliche Pluralismus in unserer Zeit », in : Jean EHRET et Erwin MÖDE (éd.), *Una sancta catholica et apostolica. Einheit und Anspruch des Katholischen*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 2009, p. 408-416. Ou encore le discours d'un laïc qui a trouvé la foi et qui ressent la vanité des propos qui cherchent à relativiser et finalement à dissoudre la religion et finalement Dieu dans des mots très généraux et très vides : Patrick KÉCHICHIAN, *Petit éloge du catholicisme*, Paris, Gallimard, coll. « folio » N° 4958, 2009, p. 22-25.

² J. Ratzinger parle d'une « corelationalité » (*Korrelationalität*) des différents savoirs et approches, in : Jürgen HABERMAS et Joseph RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 2005, p. 56-58. On peut aussi se rappeler que la figure de la Révélation n'est pas isolée de tout contexte, mais reçoit plusieurs témoignages : voir *GC* 1, chap. VII : « Attestation de la figure », p. 513-574.

la recherche de la vérité ne va pas encore de pair : les langages et dogmes des différentes sciences créent même au début du XXI^e siècle de puissantes résistances, des chapelles et châteaux forts idéologiques.

Or, engager la vie individuelle et communautaire requiert une prise de position. En société, le cadre métacritique relativiste ne permet pas de fonder les droits et lois¹ ; alors le besoin de se référer à des valeurs communes, sinon à une croyance, peut-il se laisser satisfaire par le seul vote majoritaire ? La question de la vérité s'impose avec force à celui qui refuse de vivre une existence superficielle, futile ou vaine ; elle hante celui qui ne veut s'engager corps et âme dans un projet qui ne serait à la fin qu'illusion, délusion et absurdité. Au chrétien, elle est « inoculée » lors du baptême qui le configure au Christ, « [...] le chemin, la vérité et la vie² ». Or cette référence à une personne historique qui est à la fois Dieu et homme confère [tant au concept qu'à la recherche de vérité] des dimensions différenciant des repères d'un système rationnel : la recherche devient d'abord *sequela Christi*³ ; elle se rapporte continuellement au témoignage canonique des Écritures, au dogme de l'Église, à la pensée théologique sans exclure la connaissance des réalités terrestres, et en particulier de la puissance créatrice de l'être humain. Les parties de ce dossier cherchent à éclairer le rapport à ces aspects, tenant compte des difficultés que l'intellectuel rencontre quand il doit choisir et agencer ses références, ses concepts et ses méthodes de façon à préserver la vie et la liberté de Dieu et du monde.

Le titre de chacune des parties de ce dossier contient le terme de spiritualité⁴. Pour ne pas en faire une référence sans valeur, il est nécessaire de préciser la signification. C'est bien un mot qui est à la mode ; il est en effet devenu impossible de dresser la liste des publications qui se rangent et se vendent sous ce *label*. Même dans le milieu académique le terme se réjouit d'un

¹ Voir *ibid.*, chap. 4 : « Interkulturalität und ihre Folgen », p. 53-55.

² Jn 14, 6.

³ Dt 6, 4 ; voir aussi Mc 12, 30par..

⁴ Pour l'histoire du terme, voir p. ex. Aimé SOLIGNAC, « Spiritualität », in : *HWPPh*, t. 9, col. 1416-1422 et les indications bibliographiques de cet article.

grand intérêt dans de nombreuses disciplines et on a vu naître des chaires et programmes de spiritualité¹. D'origine chrétienne, il n'est pas limité à cette tradition religieuse mais permet un usage interreligieux ; on parle même de spiritualités séculières, faisant abstraction de références religieuses².

On a pu le considérer comme un terme passe-partout permettant précisément de ne pas faire profession de foi sans équivoque³. Erwin Möde souligne les conséquences néfastes d'une globalisation et indifférenciation du concept qui n'en deviendrait plus qu'une surface de projection⁴. Comment sortir du chaos ? Peut-on, doit-on par ailleurs chercher à donner une seule définition du terme ? Bernard McGinn propose de « [...] comprendre les nouvelles études sur la spiritualité comme des essais pour rendre compte des différentes manières théologiques, anthropologiques et historico-sociales qui s'attachent à comprendre les relations entre les sys-

¹ Voir Bernard MCGINN : « La lettre et l'esprit : la spiritualité comme discipline académique », trad. par Marie-Anne Vannier, à paraître, parties « Doit-on enseigner la spiritualité ? » et « Comment enseigner la spiritualité » ; Sandra M. SCHNEIDERS, « Approaches to the Study of Spirituality », in : A. HOLDER (éd.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Oxford, Blackwell, 2005, p. 15-33. En ce qui concerne la naissance et la spécificité de la chaire de spiritualité et d'homilétique de la faculté de théologie de l'Université catholique d'Eichstätt-Ingolstadt, voir Erwin MÖDE, « Theologie der Spiritualität an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt : Geschichte, Eigenart und wissenschaftliche Einbindung des Faches », in : *id.* (éd.), *Christliche Spiritualität und Wandel. Beiträge zur aktuellen Forschung*, Münster, Lit Verlag, coll. « Glaube und Ethos » N° 8, 2008, p. 11-22.

² Pour l'aspect interreligieux, voir le nom de la série dans laquelle a paru le livre, dont le titre fait précisément référence à des spiritualités sans référence religieuse : Peter H. VAN NESS (éd.), *Spirituality and The Secular Quest*, New York, Crossroad Publishing Company, coll. « A Crossroad Herder Book », *World Spirituality : An Encyclopedic History of the Religious Quest* vol. 22, 1996. Cette utilisation « sécularisée » du terme est cependant discutée. Voir p. ex. Janusz SURZYKIEWICZ, « Spiritualität und Religion : Eine untrennbare Beziehung oder ein ungleiches Paar ?! Religionspsychologische Betrachtungen auf Grund der englischsprachigen Literatur », in : E. MÖDE (éd.), *Theologie der Spiritualität – Spiritualität der Theologien. Eine fächerübergreifende Grundlagenstudie*, Regensburg, Pustet, coll. « Eichstätter Studien. Neue Folge » N° 57, 2007, p. 209-231.

³ La critique d'une utilisation inflationniste du terme ne vient pas uniquement de la part des théologiens ; elle les prend parfois pour cible. Voir p. ex. la position du professeur de lettres germaniques Wolfgang BRAUNGART, « Literaturwissenschaft und Theologie. Versuch zu einem schwierigen Verhältnis, ausgehend von Kafkas Erzählung "Ein Hungerkünstler" », in : Erich GARHAMMER et Georg LANGENHORST (éd.), *Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur*, Würzburg, Echter, 2005, p. 63 : « Si je ne me trompe, il existe dans la théologie moderne une tendance, une stratégie d'anoblissement capable d'attirer aussi les scientifiques (pas uniquement les professeurs de lettres) qui ne sont pas fermés par principe et dans le fond aux questions de religion. Le mot magique s'appelle spiritualité. Depuis longtemps j'aimerais savoir à quoi cela doit correspondre. Je crois que c'est devenu un terme passe-partout pour éviter ce que l'*aisthesis* humaine et de la religion ont de concret ». (Traduction Jean Ehret)

⁴ Erwin MÖDE, « Theologie der Spiritualität : Was ist das ? Ein Beitrag zur Grundlagenforschung einer fragwürdigen Disziplin », in : *id.*, *Theologie der Spiritualität*, p. 11-15.

tèmes de valeurs finis ou infinis¹ ». On a l'impression qu'il s'inspire d'une approche qui a également cours dans le domaine de la théorie littéraire où l'on ne savait pas s'accorder sur une définition de la littérature et se tournait donc vers l'étude des pratiques et échanges littéraires ou de la communication littéraire². Sans entrer dans les problèmes qu'une telle approche pose, on remarque qu'il ne peut étudier que ce qu'il nomme déjà... et il n'est pas certain que la référence à des « [...] systèmes de valeur finis ou infinis [...] » permette par exemple de rendre compte du dynamisme spécifique de la spiritualité chrétienne.

L'intérêt actuel pour la spiritualité exprime certainement un besoin fondamental de l'être humain qui ne se laisse pas réduire à un modèle matérialiste et il s'agit de le décrire³. Ne pourrait-on pas procéder comme Münch et chercher à définir la spiritualité comme un phénomène humain par des invariants anthropologiques ? Il y a un argument non négligeable qui plaide en cette faveur, celui qui dit que la spiritualité, c'est l'action de l'esprit. Pour mener sa recherche en littérature, Münch n'était pas parti d'une comparaison de toutes les œuvres, mais des poétiques des auteurs, c'est-à-dire de ceux qui écrivent des livres qui sont considérés comme littérature : comment comprenaient-ils la littérature ? Que disaient-ils d'elle ? Ne pourrait-on comparer ainsi les textes de ceux qui vivent une spiritualité et la transforment en enseignement⁴ tout en cherchant les « invariants » dans une métasphère englobant toutes les spiritualités, c'est-à-dire au niveau du cerveau⁵ ? Il s'agirait d'un travail de longue haleine : il unirait

¹ B. MCGINN, « La lettre et l'esprit », partie « Qu'est-ce que la spiritualité ? ».

² Voir p. ex. Douwe FOKKEMA, Questions épistémologiques », in : M. ANGENOT et J. BESSIÈRE et al. (éd.), *Théorie littéraire*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « puf fondamental », 1989, p. 325-351, ainsi que ma réponse fondée sur les travaux de Marc-Mathieu Münch, ci-dessous, IV.3.2.

³ Pour une systématisation plus récente, voir Kees WAAIJMAN, « Spirituality – A Multifaceted Phenomenon », in : *Studies in Spirituality*, 17^e année, 2007, p. 1-113. L'auteur décrit comment la spiritualité est étudiée dans douze disciplines académiques selon les dix catégories qu'emploie l'encyclopédie SPIRIN, « mots, objets, images, textes, histoires, processus, relations, professions, disciplines, théories ». Cette approche ne vise pas encore à un discernement spécifiquement chrétien, voire catholique.

⁴ C'est-à-dire du niveau b) de spiritualité de MCGINN, « La lettre et l'esprit », partie « Qu'est-ce que la spiritualité ».

⁵ En ce qui concerne le concept de comparaison dans les sciences humaines, voir Marc-Mathieu MÜNCH, « Construire le concept de comparaison en comparant les arts poétiques », in : *Revue de la Société Luxembourgeoise de Littérature Générale et Comparée*, 2009 (sous presse).

un ensemble de sources de différentes cultures et époques à une dimension universelle anthropologique ; il conduirait vers une définition de la spiritualité comme processus expressifs, spécifiques conscients et voulus de l'autoorganisation du cerveau-esprit humain. Celle-ci n'exclut précisément pas le rapport, voire la rencontre avec l'autre, elle l'exige, mais elle ne la limite pas à une transcendance divine. L'autre peut être identique au sujet dans une projection qu'il opère, ou bien être réellement différent de lui, concret ou universel, mais immanent, ou bien être le divin, voire Dieu¹. Le concept de spiritualité offrirait donc un cadre capable d'accueillir et d'évaluer ces différents cas. Un élément très important me semble être en particulier la cohérence.

Une telle approche « d'en bas » analyse un aspect spécifique d'*homo sapiens*. Certes on peut dire que tout ce qui est, est déjà orienté vers Dieu de qui tout être provient et reçoit sa perfection. Mais Dieu s'est révélé dans l'histoire, a approché l'être humain pour lui offrir de faire alliance avec lui. Cette idée de révélation historique permet en même temps de penser les facteurs anthropologiques et de les situer, comprendre, (laisser) transformer à l'intérieur d'une relation divino-humaine.

Comment définir la spiritualité chrétienne dès lors ? Corinna Dahlgrün résume ses recherches récentes dans une expression concise qui souligne l'initiative de Dieu et rappelle le caractère dynamique, réflexif et responsable de la réponse humaine quand elle écrit² :

¹ K. WAAIJMAN, « Spirituality – A Multifaceted Phenomenon », p. 106, attire l'attention sur la tendance des *social sciences* à réduire la spiritualité à un phénomène immanent, de la considérer comme « [...] an intrapsychic dynamism, a self experience, self transcendence ». Une telle attitude demande une correction du point de vue chrétien. Mais il ne faudrait peut-être pas importer notre critique d'une approche athée dans la définition de la spiritualité : cette discussion se fait au niveau d'une réflexion théologique du point de référence, de sa stabilité, de sa validité.

² Corinna DAHLGRÜN, *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott*, avec une postface de Ludwig Mödl, Berlin, New York, Walter de Gruyter, coll. « de Gruyter Studienbuch », 2009, p. 153 : « Spiritualität ist die von Gott auf dieser Welt hervorgerufene liebende Beziehung des Menschen zu Gott und Welt, in der der Mensch immer von neuem sein Leben gestaltet und die er nachdenkend verantwortet ». (Traduction Jean Ehret)

La spiritualité, c'est la relation d'amour de l'être humain envers Dieu et le monde ; Dieu la suscite dans ce monde-ci ; à l'intérieur de cette relation, l'être humain forme sa vie toujours à nouveau ; en y réfléchissant, il en prend la responsabilité.

Par rapport à une telle formule brève, il paraît évidemment nécessaire de rendre d'abord le rapport au Christ plus explicite : c'est par lui que nous avons « [...] libre accès au Père¹ ». Le catholique rappellera que la relation spirituelle individuelle et communautaire a un rapport intrinsèque, essentiel avec l'Église² « une, sainte, catholique et apostolique » qui « [...] contient et communique la grâce invisible qu'elle signifie³ ». En ce sens l'Église, née du côté transpercé du Christ, est le sacrement du salut universel, elle est dans le Christ, « [...] à la fois le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout genre humain⁴ ». Il est permis de recourir à un document récent, l'interview du pape Benoît XVI pendant le vol qui l'amenait au Cameroun pour illustrer quelques aspects de ces propos. Il ne s'agit pas d'un traité de spiritualité, mais de son expression concrète dans une situation particulièrement difficile.

Dans cet entretien avec les journalistes il a donné une définition très succincte de la spiritualité et l'a située dans la vie concrète. De fait, répondant à une question portant « [...] sur la position de l'Église catholique sur la façon de lutter contre le sida⁵ », il affirmé que l'Église voulait faire tout son possible « [...] pour donner une nouvelle force à la spiritualité, à la présence de Dieu dans notre cœur, soit pour purifier les structures de l'Église, soit pour aider la purification des structures de la société [...] ». De plus, dans le cadre d'une question portant sur la

¹ Ep 2, 18.

² Pour p. ex. le classique de Louis BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, Tournai, Rome, New York, Desclée, 1960, p. 12-19. Bouyer explique bien le rapport de la spiritualité à l'Église, mais dans ces pages-ci l'action propre de l'être humain reste simplement sous-entendue ; il ne peut faire défaut dans un livre qui traite d'ascétique.

³ *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame, Plon, 1992, N° 774.

⁴ *Lumen Gentium* 1 ; voir aussi *Lumen Gentium* 3 et 5, *Sacrosanctum Concilium* 5. Les références soulignent la nature sacramentelle de l'Église.

⁵ Benoît XVI, « Entretien accordé aux journalistes au cours du vol en Afrique », 17 mars 2009, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20090317_africa-interview_fr.html. (Site consulté le 10 octobre 2009)

diffusion du sida, le Saint Père a plaidé pour « [...] un double engagement : d'abord une humanisation de la sexualité, c'est-à-dire un renouveau spirituel et humain qui apporte avec soi une nouvelle manière de se comporter envers l'autre [...] »¹. Comme deuxième élément il a ajouté « [...] une véritable amitié également et surtout pour les personnes qui souffrent, la disponibilité, même au prix de sacrifices, de renoncements personnels, à être proches de ceux qui souffrent » il a encore expliqué cette amitié comme « capacité de souffrir avec ceux qui souffrent, de rester présents dans les situations d'épreuve² ».

La spiritualité elle-même est donc définie comme « [...] une présence de Dieu dans [le] cœur [...] » de l'homme. On devrait développer ici toute une théologie de la grâce ; il s'agit de ne pas réduire la présence de Dieu à un facteur immanent, ou à la façon dont un ami habite notre cœur. Il faut bien garder présent à l'esprit ce que Balthasar appelle la gloire, ou ce que l'allemand appelle « Wucht » et qui unit poids, force, violence et pression si bien qu'on peut s'étonner comment l'être humain survit à une telle rencontre. Ce rappel de la sainteté de Dieu précède tout de qui sera dit, tout comme notre dépendance absolue de lui : l'être humain n'est pas absolument autonome. S'il est, c'est parce qu'il est désiré et son propre désir ne sera comblé que dans la rencontre avec Dieu. Or cette ré-union ne se fait pas dans l'abstrait, mais dans l'histoire : dans l'histoire du genre humain et dans chaque histoire personnelle. Il a fallu que Dieu se révèle pour que l'être humain se familiarise avec lui, entre dans l'alliance. Cet aspect progressif qui va de pair avec la totalité de présence se trouve aussi dans l'idée que l'Église peut favoriser cette présence, lui donner « [...] une nouvelle force [...] » quand elle est faible ou qu'elle a été évincée. Qu'a fait le pape en Afrique ? Il a annoncé l'Évangile et célébré les sacrements qui fondent, construisent, nourrissent la vie spirituelle ; en tant que successeur de Pierre, il a offert sa présence pour conforter ses frères dans la foi ; dans la prière, il a permis aux croyants de vivre l'expérience d'être de l'Église... Ce sont autant de chemins

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

de la grâce. S'il y a présence de Dieu en nous, elle est certes don gratuit, mais nous pouvons faire en sorte que Dieu prenne plus de place, nous pouvons favoriser sa présence, nous rendre plus accueillant. Il existe des « exercices spirituels », des façons de s'exercer : ce ne sont jamais des recettes, mais toujours des moyens pour favoriser la présence de Dieu qui se laisse reconnaître intérieurement, mais aussi à l'extérieur. Quelle valeur un exercice a-t-il ? Aucune valeur abstraite s'il ne favorise pas la présence de Dieu. Aucun pouvoir magique non plus : l'être humain doit s'engager et tous les chrétiens ne recourent pas tous aux mêmes exercices.

Dieu est présent dans le cœur de l'homme. Or le cœur bat, il maintient en vie tout le corps. De même cette présence divine en l'homme va-t-elle toucher toutes ses facultés, toutes ses capacités, toutes ses passions et actions, individuelles, communautaires jusque dans le domaine politique. La spiritualité chrétienne n'est pas une affaire privée. Il faut comprendre la métaphore du cœur au sens fort. L'intimité avec Dieu, le *cor ad cor loquitur*, transforme l'être humain dans ce qu'il est et tout ce qu'il fait.

Quand le pape évoque plus précisément la sexualité, on comprend que le renouvellement spirituel et humain ne s'intéresse pas à une âme sans chair ; les facteurs biologiques ne sont ni reniés ou détruits ni abandonnés à leurs propres mouvements, mais chaque être humain se doit de les former. Ainsi quand le pape dit que le renouvellement spirituel intervient dans l'humanisation de la sexualité ensemble avec un renouvellement humain, il souligne la nécessité d'un engagement humain, conscient et responsable. Il faut donc aussi travailler son humanité en tant que telle, avec les moyens humains dont nous disposons. Par ailleurs, ce travail n'est ni le seul devoir des croyants, ni le seul fruit de la grâce. Mais les croyants ne peuvent certes pas en faire abstraction.

Si le pape considère que cette collaboration de l'être humain à l'action divine, c'est humaniser un aspect fondamental de la vie, alors nous comprenons que l'être humain ne naît pas complet : il apprend, il s'éduque, il développe ses capacités, travaille à transformer les penchants

destructeurs, se parfait et contribue ainsi au projet de Dieu qui a la forme de l'alliance. La spiritualité, la présence de Dieu dans le cœur de l'être humain, requiert donc la participation active humaine. Il s'agit d'un processus divino-humain engageant toute la liberté humaine – et la confiance de Dieu. La confiance, la foi de Dieu en l'être humain qui s'accompagne de son pardon, c'est bien plus qu'une loi et des représailles pour empêcher ce qui serait péché. C'est aussi la patience de Dieu, effusion de son Amour.

Un tel travail spirituel transforme les rapports qu'un être humain entretient avec les autres, avec le monde, avec l'Église. Un engagement prophétique, critique et constructif, s'ensuit. De fait, Benoît XVI rappelle que le renouveau spirituel pousse celui dont la spiritualité a retrouvé une nouvelle force à travailler avec tous ceux qui veulent purifier les structures de la société : il offrira son aide à un projet de justice que d'autres qui ne sont pas forcément chrétiens veulent aussi réaliser. Enfin, l'Église elle-même deviendra son champ d'action. Que ni ceux qui s'engagent pour le bien commun, ni ceux qui luttent pour la sanctification de l'Église n'ont la vie facile, c'est ce que nous montrent nombre de saints : au combat spirituel intérieur, au travail d'humanisation, s'ajoute le combat *ad extra* contre tous ceux qui ont le cœur engraisé¹.

Outre le travail spirituel et humain, Benoît XVI parle de l'engagement d'une « amitié » qui s'exprime dans l'action concrète acceptant les sacrifices pour assister ceux qui souffrent : c'est l'expression concrète de l'obéissance au commandement de l'amour du prochain.

Ainsi l'ensemble de ces remarques du pape paraphrase la partie du chapitre 10 de l'évangile selon Saint Luc qui contient le passage où Jésus rappelle le grand commandement et la parabole du bon samaritain qui vient l'expliquer². L'interview ne dit pas « amour », ni « charité »,

¹ Voir Ps 16, 9s. (Vulgate) : « Inimici mei animam meam circumdederunt ; adipem suum concluderunt ; os eorum locutus est superbiam ».

² Lc 10, 25-37.

mais « amitié » ce qui pourrait bien souligner la gratuité et la profondeur de l'engagement à l'image du Christ appelant ses disciples ses amis¹.

Résumons. L'emploi du terme « spiritualité » n'est pas une référence gratuite, mais exprime le rapport intrinsèque de la foi chrétienne avec la vie, l'histoire et la forme que celles-ci doivent prendre. De plus, la spiritualité chrétienne ne met pas en doute l'autonomie de l'être humain et son pouvoir de se construire lui-même ; elle présuppose ceux-ci au contraire. L'alliance que Dieu a conclue avec les êtres humains intègre toute la réalité humaine et l'oriente vers son but ultime. Si la théologie doit rendre compte de la foi en Dieu, elle doit en dernier lieu se référer à l'alliance ; elle se rapporte à la spiritualité chrétienne et tient compte de la puissance de l'être humain de se construire. Dans le cadre de ce dossier, cette affirmation n'entraîne pas de discussion sur l'organisation des disciplines et du cursus théologique ; elle suffit pour expliciter et justifier le titre des chapitres et partant le cadre heuristique ou l'objet formel dans lequel ces études s'inscrivent. Celles-ci cherchent à explorer ponctuellement les rapports fondamentaux de la spiritualité tant à quelques références théologiques, l'Écriture sainte, le dogme et l'eschatologie, qu'aux lettres et sciences qui font partie des références anthropologiques si tant est qu'elles sont des moyens de l'appropriation et formation humaines du monde et de soi-même. Ces textes peuvent donc être compris comme des éléments de théologie spirituelle².

¹ Jn 15, 15.

² Voir la définition de Charles-André BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, Paris, Cerf, 1986, p. 66 : « La Théologie spirituelle est une discipline théologique qui, fondée sur les principes de la Révélation, étudie l'expérience spirituelle chrétienne, en décrit le développement progressif et en fait connaître les structures et les lois », à situer dans le contexte tel qu'il a été décrit.

0.1 BIBLE ET SPIRITUALITÉ

L'âme de toute théologie est selon la *Constitution dogmatique sur la Révélation divine* « *Dei Verbum* » l'Écriture sainte¹. Loin de la réduire à un réservoir de références venant confirmer une doctrine – à laquelle le concile accorde toute son importance – ce document du magistère renoue avec la tradition des Pères de l'Église considérant la théologie comme exploration et explication de la parole de Dieu, témoignant du Verbe de Dieu. De fait, l'Écriture est désignée comme le lieu où Dieu le Père s'entretient avec ses enfants² : son lieu originel comme son espace de réception sont alors la même relation personnelle continue, l'Alliance vécue à travers les différents aspects de la vie individuelle et ecclésiale. Pour autant que la Bible soit parole humaine, elle peut, elle doit aussi être soumise aux investigations des sciences humaines qui savent mettre en évidence son pouvoir fictionnel, culturel et politique comme son *Sitz im Leben*. Mais il reste à intégrer cet apport dans une compréhension du texte qui n'ignore pas sa spécificité théologique, qu'elle est l'œuvre d'une cocréation divine et humaine. Comment comprendre par ailleurs cette cocréation dans les aspects concrets de sa genèse historique ? Comment respecter la liberté et la possibilité de Dieu se révélant sans nier la participation pleinement humaine ? Comment enfin lire de façon à ce que ces paroles écrites transmettent l'annonce du Royaume de Dieu et l'appel à la conversion qui va de pair avec elle : ce fut bien là le premier message du Christ³. Ces questions ressurgiront au fil des pages qui suivent.

0.1.1 BIBLE, MYTHE ET FIGURE DE LA RÉVÉLATION

Dans cette première partie, l'article « Bible et mythe : de l'antagonisme théologique à la cohérence littéraire » a été relu et augmenté pour mieux tenir compte du caractère spécifique de la

¹ *Dei Verbum* 24 : « [...] l'étude des Saintes Lettres [doit] être comme l'âme de la Sainte théologie ».

² *Dei Verbum* 2 : « ainsi par cette révélation [...] Dieu, qui est invisible, s'adresse aux hommes comme à des amis, et converse avec eux [...] ».

³ Mc 4, 15.

Révélation divine et offrir une position plus différenciée quant à la relation entre mythe, Bible et théologie.

Partant de la définition que Marc-Mathieu Münch donne du mythe comme « [...] récit fabuleux, significatif et efficace[...] »¹, cette étude analyse dans un premier pas l'antagonisme que Saint Paul établit, en partant de la résurrection du Christ et de la mission qu'il a reçu de Lui, entre la foi chrétienne et le mythe ; elle parcourt aussi très rapidement leur rapport au fil des siècles. On observe apparemment un glissement de sens du terme mythe : la réalité à laquelle se réfère Saint Paul et à laquelle les traditions se sont référées semble à première vue ne pas correspondre à l'acception comparatiste du terme. Saint Paul confronte deux vérités tandis que les comparatistes ne s'intéressent pas à cette dimension, se référant à une description structurelle du mythe et faisant abstraction de la question de la croyance. Cette attitude elle-même sera discutée dans la suite. Dans un deuxième pas, cette étude observe à partir de l'ouvrage d'André Paul, *Et l'homme créa la Bible*², si et comment le texte biblique met éventuellement des structures mythiques à son profit pour dire l'histoire de Dieu. Elle précise quelle alliance unit un récit fondateur et l'écriture proprement littéraire dans la genèse de la Bible inspirant tant la vie du peuple de Dieu que notre culture occidentale jusqu'à nos jours. Or ces deux modes de réception ne sont pas nécessairement identiques. C'est pourquoi cette démarche est prolongée par quelques réflexions sur le rapport des écrivains au mythe d'inspiration biblique : un des lieux où les figures et récits bibliques peuvent prendre une valeur ou fonction de mythe et déployer leur puissance de cohérence sont les récits de vie, réels ou fictifs, d'auteurs faisant de l'écriture littéraire un moyen pour se situer dans le temps. Thomas Mann est un exemple ; l'écriture d'Élie Wiesel permet d'approfondir également la réflexion. Enfin, un troisième pas devra dépasser ces observations pour entrer dans une ré-

¹ M.-M. MÜNCH, « Le mythe et la littérature, deux effets de vie parallèles, mais spécifiques », in : François GUIYOB et Pierre HALEN (éd.), *Mythe et effet de vie littéraire. Une discussion autour du concept d'« effet de vie » de Marc-Mathieu Münch*, Strasbourg, Éd. du Portique, coll. « le portique », 2008, p. 20.

² André PAUL, *Et l'homme créa la Bible. D'Hérodote à Flavius Josèphe*, Paris, Bayard, 2000.

flexion proprement théologique. Cette réflexion part de quelques pages de l'esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar. Si la parole de Dieu est toujours aussi parole humaine, peut-elle recourir à cette structure du mythe pour transmettre son contenu spécifique ? En quel sens peut-on éventuellement parler de mythe biblique ou chrétien ? La réponse ne devra pas seulement se fonder sur l'idée que le terme garde des connotations péjoratives, mais elle devra tenir compte de la transformation à laquelle même les structures narratives sont sujettes quand elles doivent rendre compte de la Bible. Il apparaît alors qu'une expression comme mythe chrétien est très, voire trop ambiguë.

0.1.2 COR AD COR LOQUITUR – DE CORPS À CORPS. POUR UNE LECTURE SYNESTHÉSIQUE DES ÉVANGILES

Le titre de ce deuxième texte contient une traduction par assonance qui est fautive, mais rend bien l'idée qui sous-tend cet article : le lecteur qui ouvre les évangiles peut y rencontrer le Christ qui le touche – aussi à travers la constitution du texte collaborant avec le cerveau-esprit du lecteur – dans toutes ses facultés. Un bref aperçu historique illustre la puissance de la Parole de Dieu à travers la conversion de Saint Augustin, dans la *lectio divina* monastique et les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola.

Les pages suivantes s'inspirent de la lecture d'un livre récent d'Arnold Stadler, *Salvatore*¹. Il regroupe trois textes fort différents dont le sujet est à chaque fois la rencontre des personnages avec le Christ des évangiles. On sent que l'auteur n'apprécie pas l'exégèse historico-critique : il lui reproche de décomposer le texte biblique et de réduire son pouvoir d'interpellation à zéro, au lieu de le laisser toucher son lecteur. À la pauvreté d'une telle présentation de la Parole de Dieu, Stadler oppose d'une part une rencontre avec le texte nu pouvant causer cette étincelle qui embrase toute l'existence et d'autre part la puissance de l'art – des lettres, du cinéma et de la peinture. Il n'oublie cependant pas l'échec humain, l'incapacité de vivre plei-

¹ Arnold STADLER, *Salvatore*, Francfort, S. Fischer Verlag, 2008.

nement du feu divin. Réhabilitant la force de la parole de Dieu, il n'en fait pas une parole magique : ceux qui entendent n'arrivent pas toujours à croire au sens fort, à remettre leur vie au Christ.

Le livre de Stadler avait reçu des critiques mitigées ; fragmentaire, agressif, il resterait constamment à l'état d'ébauche. La juxtaposition de trois récits, en partie inachevés, trouve son unité en dehors d'eux-mêmes, dans l'histoire de ces êtres humains ayant rencontré Jésus.

* *
*

L'idée que la Bible est l'âme de la théologie peut apparaître comme un lieu commun aujourd'hui, au début du vingt-et-unième siècle, plus de quarante ans après la clôture du concile Vatican II. Néanmoins, à limiter la Bible à ce qu'en dit une certaine exégèse historico-critique, on en viendrait plutôt à émettre de sérieuses réserves par rapport à cette affirmation. Certes, elle a permis de prendre conscience de la genèse des textes et donc d'un chemin humain – qui conduit au but, à la vérité. Il ne faut peut-être pas trop vite écarter les tensions auxquelles les étudiants, voire les professeurs et les fidèles peuvent être soumis quand ils assistent à la décomposition des fondements de la foi au profit d'une reconstruction au dommage de la tradition de l'Église, du jeu complexe reliant et renvoyant constamment l'un à l'autre l'Écriture sainte, le dogme, la liturgie, les formes de vie, les écoles de spiritualité, les théologies... De plus, si on ne peut nier qu'une rupture a eu lieu en théologie après le concile Vatican II, il ne faut assurément pas glorifier les temps qui le précédaient. Lecteur de Balthasar, on se souvient de sa furieuse critique de la philosophie et théologie néoscolastiques¹, on est frappé par la

¹ Voir Adrienne von SPEYR, *Erde und Himmel. Ein Tagebuch. II. Die Zeit der großen Diktate*, éd. et introduit par H. U. von Balthasar, Einsiedeln, Johannes Verlag Einsiedeln, 1975, p. 195, cité in : Peter HENRICI, « Premier regard sur Hans Urs von Balthasar », in : *Mission et médiation. Hans Urs von Balthasar*, Symposium à l'occasion du 90^e anniversaire de sa naissance, Fribourg, 27-29 septembre 1995, trad. par Jean-Pierre Fels, Madi Lépine et Yvan Mudry, Saint Maurice, Éd. Saint Augustin, 1998, p. 18: « Toutes les études dans l'ordre étaient pour moi une lutte acharnée contre l'état désespérant de la théologie, contre tout ce que les hommes ont fait de la splendeur de la Révélation. Je ne pouvais pas supporter que la parole de Dieu soit présentée de cette façon,

violence même physique qu'elle exprime, mais on n'a pas l'expérience d'une telle situation. Louis Bouyer explicite cette critique quand il analyse le rapport entre intégralisme et progressisme. Avec des traits de pamphlet, non sans colère, son opuscule intitulé *La Décomposition du catholicisme*¹ analyse la mécanique théologie et l'illustre par les souvenirs de quelques entretiens. C'est précisément la réduction du croyant à l'état de robot romain qui n'a rien à faire avec une théologie de l'alliance, dynamique, engageant l'être humain avec toutes ses facultés, attendant de lui qu'il accepte l'amour et y réponde de tout cœur, telle que les pages de *La Gloire et la croix* la développent².

Ce que Balthasar réussit à faire, c'est non seulement de montrer où l'approche historico-critique est insuffisante sans la rejeter complètement, c'est surtout de penser et d'écrire de telle façon que la parole de Dieu puisse développer sa propre force et qu'elle reste « vivante [...] efficace et plus incisive qu'aucun glaive à deux tranchants [...] si bien qu'elle pénètre jusqu'aux point de division de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles, [...] la laissant] juger les sentiments et les pensées du cœur³ ». Ce n'est pas la parole humaine qui vient juger la parole de Dieu, mais celle-ci juge et l'homme et sa parole.

0.2 DOGME ET SPIRITUALITÉ

Si le dogme n'a pas toujours bonne presse, la confession de foi explicite est déjà enracinée dans l'Écriture sainte. Exprimant des contenus essentiels de la foi chrétienne, elle offre au croyant une référence. De plus, elle traduit souvent des processus de réflexion et de discerne-

j'aurais pu, avec la fureur d'un Samson, frapper autour de moi, j'aurais voulu avec sa force démolir le temple tout entier et m'y ensevelir moi-même ».

¹ Voir Louis BOUYER, *Der Verfall des Katholizismus*, p. 86-91.

² Voir le témoignage de Jean-Marie Cardinal LUSTIGER, « Une vraie délivrance », in : *Revue Catholique Internationale Communio*, 14^e année, N° 2, 1989, p. 12 : « Ce devait être l'automne 1965. Le premier tome de *La Gloire et la croix* venait de paraître en français. Dans mon équipe d'aumôniers d'étudiants, nous l'avons travaillé pendant plusieurs mois. Ce fut pour nous un éblouissement et une vraie délivrance ».

³ He 4, 12. On peut y ajouter ses remarques concernant la prédication dans *GC* 1, 501-505.

ment complexes de siècles antérieurs. Les deux textes regroupés dans cette partie du dossier s'intéressent à deux concepts auxquels le croyant recourt souvent et qui demandent cependant un approfondissement : la catholicité et la consécration.

0.2.1 KATHOLISCH : CHRISTUS ALS MITTE.

ZUR FRAGE NACH EINHEIT UND ANSPRUCH DES KATHOLISCHEN

La première partie de ce texte retrace l'intérêt nouveau que le catholicisme suscite en France, aux États-Unis et en Allemagne : de nombreuses publications, des colloques, des chaires universitaires sont consacrées à la tradition catholique. S'y ajoutent les (dés-)informations publiées par les médias : leurs idées, images et articles choisissent souvent ce qui se vend bien, c'est-à-dire ce qui fait scandale, permet d'illustrer la prétendue mentalité arriérée d'une institution chargée de crimes ou de prédire la fin de l'ère chrétienne. Au plus, la dimension spirituelle et la vie de l'Église qui ne font pas sensation sont mises en évidence comme un élément sur le marché spirituel contemporain. Enfin, c'est surtout pour ses prises de position dans le domaine de la morale sexuelle que le catholicisme est critiqué.

Or c'est dans ce monde que l'Église est envoyée. La critiquer peut être justifié, les analyses des sciences humaines pouvant attirer l'attention sur tel ou tel élément ; à trop négliger l'élément humain dans l'ecclésiologie, on perd de vue le besoin de conversion qui est aussi une action de l'être humain. Ces études ont donc leur intérêt et leur mérite, mais elles ne peuvent suppléer à une réflexion proprement théologique. La tension ressentie n'est nulle autre que celle qui existe quand on doit penser ensemble Dieu et l'être humain, dans l'incarnation comme dans la passion et la résurrection, et c'est en ces lieux que se révèle la communication qui forme l'Église.

Pour remplir sa mission, pour devenir ce qu'elle est, le corps du Christ dans le monde, l'Église doit donc avoir conscience de son identité et de qui elle la tient. La catholicité est une note de l'Église, une de ses caractéristiques fondamentales. Elle n'est donc pas seulement le

nom d'une confession chrétienne et s'y intéresser ne doit pas être confondu avec un besoin d'autojustification, ni avec une polémique contre les autres communautés ecclésiales et Églises. Il s'agit de comprendre un aspect essentiel de la mission de salut universel que le Christ a reçu du Père et que l'Église doit continuer à réaliser fragmentairement dans l'histoire. La pleine catholicité est, comme toutes les caractéristiques de l'Église, une dimension eschatologique¹. En avoir une meilleure connaissance, c'est aussi avoir de meilleurs yeux de la foi qui seuls peuvent voir une réalité spirituelle dans le portrait parfois défiguré de l'Église².

L'article parle des éléments structurels qui caractériseraient tous les aspects de ce qui peut être appelé catholique et qui pourraient servir comme référence pour l'identifier. Une telle définition ne va-t-elle pas trop vite réduire le mystère divin aux données d'une analyse sociologique ? Mais dès que l'on comprend l'Église comme continuation de la mission du Christ, on en vient à penser l'espace qui permet à un dynamisme spécifique de prendre forme. On sait que la tradition évoque la « [...] confession de foi droite et complète, [la] vie sacramentelle intégrale et [le] ministère ordonné dans la succession apostolique³ ». On n'y ajoute rien si on évoque l'Écriture sainte : elle prend forme dans une communauté qui prend de plus en plus conscience de sa foi dans le Christ Jésus. On n'y ajoute rien non plus quand on évoque le magistère qui n'est que l'expression de la mission d'enseignement des évêques. On n'ajoute rien si on évoque le *sensus fidelium* : c'est par le baptême que les êtres humains sont configurés au Christ prêtre, prophète et roi et qu'ils ont part à la vie surnaturelle. Mais à nommer ces éléments, la triade traditionnelle laisse entrevoir le dynamisme qu'elle contient. Reste alors à faire le discernement, mais il se laisse autant schématiser que l'action de l'Esprit de Dieu. C'est pourquoi la série des articles regroupés dans le volume dont ce texte est l'introduction cherche à donner une illustration de ce dynamisme ; la référence aux documents du Concile

¹ Voir *Lumen Gentium* 48.

² Voir *Catéchisme de l'Église catholique*, N° 770.

³ *Ibid.*, N° 830.

Vatican II pour structurer le livre en illustre, développe et réfléchit la réception et l'interprétation.

Le deuxième article de cette partie est consacré à l'étude d'un autre concept central de la théologie et de la vie sacramentelle catholique, à la consécration pendant la messe qui est en quelque sorte le centre du centre de l'Église et du monde.

0.2.2 WANDLUNGS(W)ORTE : EIN BEITRAG ZUR SPIRITUALITÄTSTHEOLOGISCHEN ERSCHLIEßUNG DES BEGRIFFS DER WANDLUNG AUS SEINER WORTGESCHICHTE UND DER EUCHARISTIELEHRE

En allemand le concept de « Wandlung » est utilisé pour désigner la consécration pendant la messe ; de fait, l'emploi du mot reste marqué jusqu'à l'époque présente par cette référence théologique. L'article analyse d'abord l'emploi dans la langue courante et plus spécifiquement dans les sciences humaines, avant d'en retracer l'évolution de la signification du début du moyen âge jusqu'à l'époque contemporaine. On y découvre une sémantique marquée par le mouvement, par différents échanges qui font que le terme « Wandlung » est loin de représenter un simple changement d'état ; il insère celui-ci dans un champ sémantique et constitue de fait un mot capable de saisir plus d'un aspect de ce qui se passe au moment de la consécration. Or les références à la foi chrétienne diminuent dans la conscience culturelle contemporaine ; on peut même assister à un renversement de la situation : les termes proprement chrétiens sont, comme de nombreux autres mots de la langue courante, de plus en plus fortement connotés par les messages commerciaux et le langage médiatique en général. Il s'agit donc d'articuler à nouveau la signification de la consécration eucharistique sans en modifier les aspects centraux de la foi de l'Église. C'est ce que la deuxième partie de l'article cherche à faire. De plus, elle vise à insérer le mystère de la consécration dans la vie spirituelle. L'eucharistie étant au centre de la vie de l'Église, elle est aussi l'école spirituelle par excellence pourvu qu'on ne la réduise pas aux communications sociales d'une agape fraternelle. Il faut y reconnaître la participation à l'offrande que le Christ fait de lui-même au Père, inaugu-

rant ainsi la réconciliation eschatologique de Dieu et de toute la création par son sacrifice sur la croix¹. Dans ce contexte, la réflexion sur la doctrine de la transsubstantiation chez Saint Thomas est illustre comment le docteur angélique n'hésite pas à « consacrer » sa pensée et à rompre en un certain point avec la logique que lui dictait la philosophie aristotélicienne qui lui servait de moyen de communication d'une vérité-réalité dépassant de loin les seules références intramondaines.

Dans les deux articles l'eschatologie apparaît comme une dimension constitutive de la doctrine et de l'existence chrétiennes. La troisième partie s'intéresse maintenant à une réalisation emblématique du catholicisme, de la consécration de toutes choses dans une perspective proprement eschatologique.

0.3 ESCHATOLOGIE ET SPIRITUALITÉ

La troisième partie de ce dossier est entièrement consacrée à un seul théologien, Hans Urs von Balthasar dont l'œuvre a informé aussi d'autres textes de ce recueil. À première vue, son titre peut surprendre. Aucun des chapitres ne s'intéresse à la théologie de la passion et de la résurrection du Christ à laquelle Balthasar a donné une orientation particulière². Le lecteur pourrait s'attendre à une référence à l'esthétique, à la beauté, ou mieux à la gloire de Dieu, voire à « l'amour [qui] seul est digne de foi³ ». Or il m'a semblé que l'eschatologie est bien le fil rouge unissant tous les écrits, toute la recherche, enfin la vie de Balthasar. De fait on la trouve

¹ Dans le contexte de ces réflexions, on peut encore souligner que l'eucharistie est précisément le lieu où se rejoignent la mémoire et l'espérance, l'origine et la fin, où se réconcilient donc deux conceptions du temps, et que le passage du temps à l'éternité exprime et reçoit sa forme christique. Voir Marie-Anne VANNIER, « Marrou, Balthasar, Guittou. Tra Filosofia e Teologia della Storia », in : Luigi ALICI, Remo PICCOLOMINI et Antonio PERRETTI, *Storia e politica. Agostino nella filosofia del novecento*, vol. 4, Rome, Città Nuova Editrice, coll. « Nuova Biblioteca Agostiniana », 2004, p. 196 ; l'auteur montre aussi le rapport avec l'expérience d'Augustin.

² H. U. von BALTHASAR, *Pâques, le mystère*, trad. par R. Givord, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Foi Vivante – Pensée chrétienne », 1996.

³ H. U. von BALTHASAR, *L'Amour seul est digne de foi*, trad. par Robert Givord, Paris, Aubier, Éd. Montaigne, 1966.

tant au début qu'à la fin de son parcours. Sa thèse portait le titre *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*¹ et les derniers textes de Balthasar traitent de l'apocatastase, de l'espoir pour tous, de la possibilité que l'enfer soit vide. Au fond, il s'agit de la possibilité du salut et des choix ultimes, c'est-à-dire fondamentaux, originels ou ultimes, que l'homme fait. Les *novissima* ne sont point des réflexions abstraites, mais le fondement de la spiritualité si l'on se réfère à la définition que Balthasar donne de l'eschatologie dans sa thèse : « L'eschatologie est la doctrine du rapport entre l'esprit, considéré dans son unité, et son destin définitif ou éternel² ». Ainsi, pour Balthasar, la spiritualité est une attitude par laquelle l'être humain mise tout sur Dieu et, obéissant, entre dans la volonté du Père par le Fils dans l'Esprit.

0.3.1 PORTRAIT TROP RAPIDE D'UN HOMME DE DIEU TRÈS CULTIVÉ

Le premier chapitre consiste dans une brève présentation biobibliographique des étapes importantes de la vie et pensée de Balthasar. Elle souligne en particulier combien la littérature, la musique et la foi catholique avaient contribué ensemble à former Balthasar. On ne peut guère donner trop d'importance à l'influence de la musique sur Balthasar³, en particulier aussi en ce qui concerne son style⁴ ; on remarquera que l'évidence de sa vocation⁵ a certainement aussi marqué sa théologie. Dieu et sa volonté se sont imposés à lui ; il n'avait qu'à suivre. N'avait-il pas besoin d'une telle rencontre qui imprègne sa forme à toute une existence ?

¹ H. U. von BALTHASAR, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, 1998 (1^{re} éd. 1930).

² *Ibid.*, p. 13: « Eschatologie ist die Lehre vom Verhältnis des Geistes, sofern er als Einheit betrachtet wird, zu seinem endgültigen oder ewigen Schicksal. ».

³ Au sujet de la musique dans la vie et l'œuvre de Balthasar, voir Thomas KRENSKI, *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, coll. « Theologische Profile », 1995, p. 14-33.

⁴ Albert BÉGUIN, « Préface », in : Hans Urs von Balthasar, *La Théologie de l'histoire*, Paris, Fayard, 1970 (2^e éd. entièrement revue), p. 6, écrit qu'« il convient de noter la qualité musicale ou musicienne de toutes les démarches qui ont produit cette œuvre ». Voir aussi Camille DUMONT, « Un génie musicien », in : *Revue Catholique Internationale Communio*, 14^e année, N° 2, 1989, p. 41, parlant « [...] des harmoniques du sens [...] » ce qui n'est pas sans évoquer l'expérience de l'effet de vie.

⁵ Voir Hans Urs von Balthasar, « Pourquoi je me suis fait prêtre », in : E. GUERRIERO, *Balthasar*, p. 334 et la métaphore lumineuse violente, mortelle : « Mais ce ne furent ni la théologie ni le sacerdoce qui fulgurèrent à mes yeux. C'était seulement : tu es appelé, tu ne serviras pas : quelqu'un se servira de toi [...] ».

0.3.2 BALTHASAR, ESTHÈTE CROYANT

Le deuxième chapitre est consacré au rapport entre l'art et la foi : l'analyse de deux articles de jeunesse montre comment l'expérience de Dieu devient le point de référence auquel tout est rapporté. De fait, le premier article montre Balthasar aux prises avec l'art et la religion. Il cherche à les distinguer clairement pour construire un dialogue. Certes, sa foi est forte, mais il voit aussi l'impuissance de l'art à offrir un véritable espoir à un monde déchiré. Dans le deuxième article, Balthasar doit s'opposer à ceux qui dénie à toute œuvre d'inspiration religieuse et plus particulièrement catholique sa valeur esthétique. Il ne réfute pas seulement leur position mais montre comment le catholicisme peut apparaître comme l'accomplissement de l'art. Dans ce contexte, il n'est pas faux de se souvenir du portrait que Balthasar trace de Gerald Manley Hopkins dans le tome 3 de *La Gloire et la croix*¹. Le troisième article que ce texte analyse a été publié quelques quarante ans plus tard. Il ne prend plus l'art profane en tant que tel en considération. Certes, Balthasar ne renie pas tout ce que Mozart, Goethe et d'autres lui ont apporté, mais son œuvre théologique met tout au service de la manifestation de la gloire de Dieu dans le monde. Si Balthasar souligne que le christianisme a établi la profanité des choses, il ne les analyse cependant plus en elles-mêmes, mais les situe immédiatement à l'intérieur d'une existence spirituelle marquée par le mot ignacien « omnia ad maiorem Dei gloriam ». Tout est inclus dans le double dynamisme de cette devise : la préposition « ad » donne une orientation, un sens à toute chose et la forme grammaticale du comparatif s'oppose à toute sclérose et satisfaction terrestres. Ses interprétations ne passent pas à côté du phénomène de l'art, car Balthasar est un grand esthète. L'expérience de la vie de l'art ou de l'effet-de-vie, pour reprendre l'expression par laquelle Marc-Mathieu Münch désigne l'invariant central définissant la littérature et les arts², ne lui est pas étrangère. Grâce à la formation litté-

¹ GC 3, 231-276. Hopkins est poète, devient jésuite, maîtrise un énorme héritage littéraire, culturel et spirituel et réussit à l'intégrer dans une forme qui rapporte tout au Christ.

² Voir M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie ou le singulier de l'art*.

raire de Balthasar, sa prose théologique se nourrit tout « naturellement » des dimensions esthétiques de la langue. De plus, les questions actuelles de la linguistique et la littérature générale et comparée entrent pour Balthasar dans le cadre de la philosophie si bien qu'il livre ses réflexions sur l'expression langagière et artistique toujours dans le cadre d'une métaphysique en échange avec la théologie.

Si déjà le regard de celui qui est amoureux met les choses et les personnes non seulement dans une perspective nouvelle, mais les voit, les laisse apparaître sous une autre lumière révélant parfois une profondeur restée sinon inaperçue, alors la Révélation de Dieu va encore plus loin, plaçant précisément tout ce qui existe dans le contexte de l'éternité, l'arrachant à son isolement individualiste, laissant apparaître la vérité des personnes et des choses et leur conférant une mission en fonction de celle que le Fils a reçu du Père dans le Saint Esprit.

Pour le chrétien, la Vérité du monde n'apparaît qu'à la lumière de la Parole de Dieu que le Christ est lui-même. Mais au lieu de rejeter tout ce qui est du monde, il l'accueille et l'oriente vers Dieu. Toutefois Balthasar a compris que tout ce qu'il dirait du monde resterait étranger à ses lecteurs à moins qu'ils aient une précompréhension de Dieu. C'est pourquoi Balthasar rappelle avec urgence aux chrétiens qu'ils sont les témoins du Christ crucifié et vivant.

0.3.3 LA GLOIRE ET LA CROIX – UNE APPROCHE À PART : L'ESTHÉTIQUE THÉOLOGIQUE DE HANS URS VON BALTHASAR

Faut-il expliquer pourquoi j'ai cherché le dialogue avec Balthasar, et en particulier avec son esthétique ? Il y a d'un côté son désir de fonder la perception de la Révélation sur les structures d'une esthétique vraiment générale et de l'autre côté il insiste sur la nécessité de ne pas réduire les catégories bibliques simplement aux catégories des sciences non théologiques. Il désire articuler le rapport entre l'expérience humaine et l'expérience humaine de Dieu et doit d'abord trouver les catégories, les méthodes et une expression linguistique qui correspondent à cette démarche.

L'œuvre de Balthasar ne correspond pas aux façons habituelles de faire de la théologie. Il fallait donc d'abord en faire le tour et chercher à comprendre sa dynamique. Ensuite on pouvait approcher la notion de l'expérience de Dieu, sujet central dans ce contexte. De fait, comme à chaque fois qu'il est confronté à un terme, à son explication scientifique et aux influences d'autres religions, en particulier orientales, il cherche à préciser et à justifier le sens, le fondement et le contenu proprement spécifique, faisant constamment référence à l'Écriture sainte qui fournit le cadre et les catégories dans lesquelles il faut penser le phénomène chrétien. Cela vaut également pour l'expérience et le concept de la beauté. S'il le considère comme un transcendantal, il ne s'agit cependant point d'un concept vide : Balthasar se réfère constamment aux expériences que l'être humain fait dans différents domaines de la beauté et il montre en quoi cette expérience appartient en propre à l'être.

Pour comprendre sa démarche, j'en ai analysé les catégories principales. Et d'abord la notion balthasarienne de l'expression : que se passe-t-il pour que l'être humain en arrive à faire cette expérience spécifique de plénitude que désignent les notions de *splendor* et *lumen* ? Comment penser le réel pour comprendre le ravissement esthétique ? Ayant élucidé la notion d'autorévélation, d'autocommunication de l'être, il fallait passer à la notion de *Gestalt* que Balthasar emprunte à une tradition philosophico-littéraire allant de l'antiquité jusqu'à l'époque contemporaine et qu'il adapte ; elle devient un des instruments essentiels pour contredire toute réduction qu'entraîne tant le subjectivisme kantien que le positivisme scientifique. Mais comment articuler la tension entre le tout qui existe et la partie, entre la chose en soi et l'exemplaire individuel ? Comment faire et justifier par ailleurs la différence de qualité entre différentes apparitions ? Pour élaborer son concept, Balthasar, musicien et donc habitué à l'expérience d'une suite d'impressions très variées formant cependant une œuvre d'une grande unité, emprunte des réflexions tant à Goethe qu'à Ehrenfels pour imprimer ensuite sa propre idée de l'être au terme de la *Gestalt*. L'exploration des dimensions de la réalité que

Balthasar désigne par ce terme montre combien l'expérience que Münch appelle un effet-de-vie ou un effet de plénitude motivée : chez Balthasar, la puissance concrète, différant du sujet, se réalisant dans une diversification infinie et provoquant cet effet, c'est d'abord l'être que l'être humain doit pleinement accepter, accueillir et auquel il doit donner son consentement. C'est cette plénitude de l'être et l'expérience de sa beauté qui offrent à Balthasar un point de départ pour ouvrir les êtres humains à l'apparition de la gloire de Dieu.

La pensée de Balthasar rassemble un héritage culturel, philosophique et théologique inouï ; l'ancrage dans la foi que Jésus est le centre de la Révélation, l'origine et la fin de tout ce qui existe, confère non seulement sa forme propre à sa théologie, mais le guide encore dans l'élaboration de catégories capables de rendre compte de cet événement tout à fait singulier et néanmoins universel. Dans le dialogue avec les sciences humaines, il rappelle que rien ne dépasse le Christ, mais en même temps il lui est très difficile d'articuler en soi-même ce qui ne s'identifie pas avec ce centre. On pourrait même en arriver à se demander pourquoi il serait nécessaire de le faire. Toujours est-il que l'œuvre balthasarienne n'ouvre pas seulement les yeux sur des mécanismes de pensée de notre culture ambiante dont souvent on ne prend plus conscience ; il est évident que cette théologie demande aussi une vie chrétienne décidément différente, tout comme elle s'inspire de ce qui a motivé le choix de tout quitter pour se donner au Christ. N'est-ce en définitive pas uniquement une œuvre dont l'intelligence vit de choix existentiels fondamentaux, de la vente de tous les biens pour acheter la perle précieuse, qui aura un rayonnement qui ne se ternit pas après la mort de leur auteur ?

0.4 LETTRES ET SPIRITUALITÉ

Cette partie rassemble quatre textes qui éclairent la relation entre la littérature et la spiritualité à partir de plusieurs points de vue, à savoir le rapport du littéraire à l'autobiographie, la théorie littéraire comme explication de la puissance créatrice linguistique de l'être humain et

l'apport de la littérature à l'expression de l'intériorité. Cette rencontre est d'autant plus importante que ce sont deux expériences intérieures, l'expérience spirituelle et l'expérience de la lecture, respectivement de la création littéraire, qu'il s'agit de comparer et que la spiritualité elle-même puise aussi à des écrits, sinon aux sources, du moins aux effets littéraires comme elle s'en sert pour s'exprimer. Le danger serait cependant de vouloir l'y réduire ou de vouloir identifier ce qui est rencontre avec le Dieu très haut et ce qui est la production d'un effet-de-vie à partir d'un texte.

0.4.1 CHARLES PÉGUY : « PRIÈRE DE CONFIDENCE »

Charles Péguy est certainement un auteur où l'écriture elle-même devient un exercice et théologique et spirituel. Quand il a fallu commenter ce poème, il fallait d'abord choisir une approche qui lui convienne. Passer par la biographie de Péguy ne s'est pas imposé comme une solution de facilité ou de pédagogie, mais bien comme une approche que le texte lui-même demande. Sa forme elle-même transmet peut-être mieux que nombre de descriptions et d'interprétations tout le combat spirituel que la foi et la fidélité – qui forment presque un binôme comme justice et justesse – ont coûté au directeur des *Cahiers de la Quinzaine*. Qui suit le Christ n'est commode pour personne, ni pour soi-même ni pour les autres.

Les deux articles suivants présentent la théorie esthétique de Marc-Mathieu Münch. Ces textes rendent d'abord compte de l'originalité de la théorie de l'effet de vie, de sa complexité et de sa portée possible.

0.4.2 DER « LEBENSEFFEKT » ALS ALLGEMEINES ÄSTHETISCHES KRITERIUM. GLOBALISIERTE LITERARISCHE ÄSTHETIK IM INTERDISZIPLINÄREN KONTEXT

Il s'agissait dans cette publication de rendre la théorie de Münch accessible à un public germanophone sans s'en tenir à un simple compte-rendu. La perspective choisie l'inscrit dans les débats courants en théorie littéraire : la globalisation et l'influence des neurosciences ont

contribué à déplacer les centres d'intérêt des chercheurs, mais pas nécessairement à définir le phénomène littéraire en tant que tel. Or telle est bien la prétention de Münch.

Son approche qui part d'une comparaison des poétiques des auteurs est insolite parce qu'elle développe de manière significative une théorie qui semblait ne pas mener loin : partant des travaux de René Étiemble, Marc-Mathieu Münch cherche des invariants, c'est-à-dire des faits pouvant définir la littérature de façon diachronique et transculturelle comme un phénomène humain. Pour échapper autant que possible aux grilles de lecture culturelles, il cherche ces invariants au niveau du cerveau humain et en vient à définir « [l]'œuvre d'art littéraire réussie [comme] celle qui a le pouvoir de produire auprès du lecteur-auditeur un effet de vie par le jeu cohérent des mots¹ ».

Une telle définition permet d'abord de comprendre à quoi il faut être sensible et ouvert en lisant des textes littéraires. Elle offre aussi un partenaire intéressant pour le dialogue entre littérature et théologie : d'abord parce qu'elle est une théorie qui cherche des invariants humains et propose une approche en soi « neutre » d'un phénomène. Ensuite elle offre une définition qui permet de mieux définir qui va rencontrer qui dans le dialogue de la théologie avec la littérature. Enfin elle ouvre une perspective sur une nouvelle façon de penser la perception synesthésique, importante pour ne pas réduire de prime abord notre perception de la réalité. En fait, l'analyse des concepts de Balthasar doit déjà beaucoup à cette théorie münchéenne, ou plutôt à son concept central ; non que les catégories de Münch aient été imposées aux travaux de Balthasar, mais elles permettaient surtout de mieux décrire et le concept de *Gestalt* et celui de l'être parce que l'attention du chercheur avait été attirée vers une autre dimension proprement esthétique que celle à laquelle le langage des philosophes donne normalement accès.

¹ Voir M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie ou le singulier de l'art*, p. 38.

La théorie de Münch a été reçue par les musicologues ; les chercheurs en littérature ont plus de difficultés. Cela ne tient pas à un manque de clarté des propos très denses de Münch, mais bien plus au fait qu'il ne reprend pas le vocabulaire d'une école existante : de fait sa théorie exige de changer une façon de penser et de poser les problèmes. Münch introduit une nouvelle base heuristique et une nouvelle approche herméneutique. Aussi fallait-il dans la suite continuer à développer les conséquences des propos de Münch. Une première étude devait être consacrée au personnage central de Münch, le lecteur : c'est bien lui qui fait l'expérience de l'effet de vie ou non.

0.4.3 « LECTOR IN FABULA » ODER FABULA IN LECTORE ? ZUM VERHÄLTNIS VON « LEBENSEFFEKT » ALS ALLGEMEINEM ÄSTHETISCHEN KRITERIUM UND LESER

Cette étude allait profiter des réactions reçues lors de plusieurs occasions. Pour mieux expliquer le concept central de Münch, elle l'insert aussi dans son évolution biographique avant de se tourner résolument vers les conséquences d'une approche sociologique de la littérature : une définition générale apparaît dès lors comme impossible vu la pluralité des contextes et leur influence sur le phénomène lui-même. Il fallait donc montrer comment la perspective de Münch ne met pas en cause l'apport des études sociocritiques, mais comment elle offre un cadre capable de les intégrer et de leur donner des références correspondant plus spécifiquement à l'art littéraire que les théories fondées sur la seule signification d'un texte. La discussion s'approfondit autour de la subjectivité des impressions : comment faire d'une expérience individuelle – c'est le lecteur qui fait l'expérience de l'effet de vie ou non – le critère d'une étude objective d'un texte ? Comment par ailleurs ne pas en tenir compte si c'est là que se réalise l'intention fondamentale des auteurs ? L'approche choisie consistait à développer bien davantage le concept d'effet de vie lui-même, non seulement du point de vue de son contenu, mais aussi de son « siège », le cerveau-esprit. De même, fallait-il inclure la référence aux concepts philosophiques d'intuition et d'introspection parce qu'il s'agit d'un problème d'épistémologie et d'herméneutique. C'est ainsi que la théorie de Münch montre sa capacité à

mettre en valeur, à développer et à intégrer dans un projet spirituel la puissance fictionnelle et synesthésique du cerveau-esprit humain. Le théologien intéressé à l'être humain ne peut ignorer les apports pédagogique, épistémologique et anthropologique de la théorie de Münch.

* *
*

En fait, les articles de ce dossier sont tous redevables à la théorie de Münch¹. L'évidence du phénomène auquel Münch m'avait ouvert les yeux est cependant liée à la tentation de tout expliquer à travers sa théorie. Or il faut demander s'il convient de le faire. Pour répondre, il faut se rappeler que la théologie n'est pas une science humaine. Il est nécessaire d'étudier la théorie de Münch en elle-même et d'en évaluer les fondements heuristiques. Alors on pourra discuter son apport possible. Ces deux articles font partie de cette appropriation qui scrute les fondements, précise la visée et discute des points controversés de la théorie de Münch. Le théologien considérera-t-il une telle discussion comme étrangère à son champ de recherches ? En fait, elle permet de se familiariser avec une pensée comme nous n'avons peut-être l'habitude de le faire qu'avec la philosophie. Or ce n'est qu'à ce prix qu'il me semble possible d'entrer vraiment dans un dialogue avec les sciences humaines qui prennent en charge une partie de la connaissance dont se chargeait jadis la philosophie et d'évaluer leur méthode avant même de l'appliquer à nos propres recherches. L'endroit où ces articles ont été insérés dans ce dossier veut souligner la place que les sciences humaines doivent prendre dans une démarche : le théologien n'entre pas par elles dans son champ de recherche, sinon il porte son nom à tort. La foi se nourrit de l'Écriture sainte et de la tradition qui inclut la liturgie et aussi l'expérience communautaire réfléchie. Il y a un travail philosophique, une étude des concepts à faire, qui se poursuit aussi dans le domaine des sciences humaines. La discussion proprement théologique de la théorie de Münch ne vient que de commencer.

¹ C'est en particulier le premier article sur le rapport entre mythe et bible qui a été complètement retravaillé en y insérant les réflexions sur Balthasar afin de mieux tenir compte de la spécificité du processus et de l'histoire de la Révélation.

Ces deux articles en évoquent déjà quelques points. Le premier articule le problème de la détermination des éléments à comparer dans le champ de recherche que les Allemands désignent généralement par le couple lexical « littérature et théologie¹ » tandis que les Français parlent de « littérature et spiritualité² ». Un autre sujet où la théorie de Münch intervient est la réflexion sur participation de l'imaginaire humain à la réception, voire à la cocréation de la Révélation qui ne doit précisément pas être réduite à un sens. Enfin, la théorie de Münch offre des repères pour comparer l'expérience mystique et l'expérience littéraire. Vouloir les distinguer en se référant à un seul système de repères semble difficile comme le montre par ailleurs le compte-rendu d'un ouvrage qui traite d'un sujet proprement spirituel, les dialogues de l'âme, ce génitif pouvant être interprété comme génitif subjectif ou objectif.

0.4.4 SEELENESPRÄCHE. ZUR STÄRKE UND AMBIVALENZ DER LITERATUR

De fait, le livre *Seelengespräche* rassemble douze contributions qui analysent du point de vue historique, formel et herméneutique des textes portant sur l'expérience humaine de voix intérieures. Si le livre se distingue par une approche en soi anthropologique qui ne porte pas de jugement théologique a priori sur ce phénomène, il permet de mettre en évidence l'apport de la puissance descriptive, évocatrice de l'hypotypose littéraire : non seulement elle ne réduit pas un tel phénomène à des structures ou systèmes rationnels, mais elle leur confère toute une densité psychologique. Expression d'une impression, la littérature ne donne pas seulement sens à ces phénomènes, mais permet au lecteur d'en vivre une impression.

¹ Pour un tour d'horizon des travaux effectués, voir Georg LANGENHORST, *Literatur und Theologie. Ein Handbuch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

² Voir p. ex. Alain DIERKENS, Frédéric GUGELOT, Fabrice PREYAT et Cécile VANDERPELEN-DIAGRE (éd.), *La Croix et la bannière. L'écrivain catholique en francophonie (XVII^e-XXI^e siècles)*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, coll. « Problèmes d'Histoire des Religions » N° 17, 2007 et aussi la somme de Alain et Arlette MICHEL, *La littérature française et la connaissance de Dieu (1800-2000)*, t. 1 : *Le renouveau des questions : la raison, le sentiment, la foi* ; t. 2 : *Les grandes synthèses : positivisme, idéalisme, visions* ; t. 3 : *La modernité : différences, compréhensions, dialogues*, Paris, Genève, Éd. du Cerf, Ad Solem, coll. « Théologiques », 2008. Il ne semble pas qu'il existe pour le moment en France un livre analogue à celui de G. Langenhorst. Mais tandis qu'en Allemagne ce sont surtout les théologiens qui travaillent dans ce domaine, ce sont en France les facultés de lettres qui poursuivent ces recherches.

Le caractère fictionnel des dialogues intérieurs et les formes littéraires restent en soi ambivalentes quant à leur interprétation philosophico-théologique. La décision s'il s'agit d'une expérience de transcendance ou s'il suffit d'apporter une explication se cantonnant aux phénomènes immanents demande donc la prise en compte d'un contexte interprétatif. La taille du compte-rendu permet seulement de mettre en évidence l'originalité des différentes contributions réunies dans ce livre et d'esquisser les lignes d'un débat futur. Celui-ci doit intéresser de premier chef une théologie de la spiritualité. En effet, il revient à celle-ci de réfléchir aux modalités du discernement des esprits et il importe donc qu'elle articule la relation des modalités anthropologiques avec la tradition théologique, doctrinale et liturgique de l'Église.

* *
*

La relation entre les deux expériences littéraires et spirituelles, leur distinction, leur agencement et leur compénétration sont des questions centrales pour une théologie qui tient compte de la participation de l'être humain dans la compréhension de la Révélation et même auparavant comme « partenaire » de Dieu dans l'Alliance, c'est-à-dire d'une relation qui permette, voire exige l'apprentissage et l'appropriation personnelle.

Ceci se fait conformément à la nature humaine qui s'inscrit toujours dans le temps. Un être humain peut grandir, se développer au fil de son histoire ou se refermer sur lui-même ; il peut aussi être saisi d'une évidence soudaine, encore faut-il que cette évidence s'avère comme forme puissante dans la durée. On peut parler d'éducation, d'érudition au sens étymologique, qu'il s'agisse maintenant d'un processus dans la durée ou de la transformation momentanée. L'éducation rappelle l'action de conduire quelqu'un en dehors d'un certain domaine ; l'étymon du terme érudition est le verbe *erudire* qui signifie d'abord dégrossir, façonner ce qui n'existe encore qu'à l'état brut. À chaque fois il y a action d'un agent différant de l'être humain sur lui et collaboration de l'être humain à cette action dans la durée. Il faudrait ne pas

réfléchir dans l'abstrait mais tenir compte des différentes expressions que trouve cette éducation dans la Bible : on ne pourra probablement pas la limiter à une seule méthode.

L'être humain est libre de se donner ou non, de se laisser former ou non, de contribuer ou non à l'action de la grâce, quoique Balthasar souligne assez souvent le bouleversement que Dieu peut opérer. L'histoire de Salvatore que raconte Arnold Stadler montre néanmoins que rien n'est gagné d'avance ; l'Évangile aussi connaît nombre de situations où ceux qui suivaient Jésus partent. Il regarde surtout ceux qui continuent de suivre le Christ : eux aussi ont besoin de se familiariser avec le plan de Dieu, avec la personne de celui qu'ils ont trouvé et qu'ils suivent ; eux aussi expriment leurs projets, recourent à leur imaginaire, s'abandonnent à des rêveries – et doivent découvrir leur insuffisance, incohérence avec le plan de Dieu. D'ailleurs, ce n'est qu'après la Résurrection que leurs yeux s'ouvrent et comprennent. On « peut » évidemment soutenir qu'aujourd'hui nous savons tout du Christ, que nous vivons après la Résurrection et que tout doit s'imposer à nous avec une évidence qui est en même temps conversion : toujours et heureusement est-il que les récits de l'Évangile gardent le caractère d'une pédagogie paradigmatique.

L'être humain entend de nombreuses voix : occupé par lui-même, il ne sait pas toujours identifier celle qui vient de Dieu ; évitant la porte étroite, il donne la préférence aux plaisirs faciles. Il n'est pas besoin d'entrer ici dans une analyse des situations de péché individuel et communautaire, mais il est important de souligner que la liberté humaine est déjà portée par l'amour pardon de Dieu. Autrement elle serait une condition invivable ; ainsi je peux oser l'accueillir et la vivre, me projeter dans l'avenir et devoir remettre mon idéal en question. N'est-ce pas aussi une expérience des disciples, par exemple quand ils s'imaginaient assis à la gauche et à la droite du Christ dans son Royaume ? L'imaginaire humain, la puissance fictionnelle humaine doivent être reconnus, compris, convertis, intégrés dans la relation, non pas ignorés,

évincés ou détruits. Ce sont des éléments humains extrêmement puissants capables de nous guider vers le Bien ou de nous perdre.

Toutes nos théories sur la punition, la satisfaction, la rémission d'une faute ne sont-elles pas aussi l'expression de notre impuissance à enlever le joug de notre histoire, de notre impuissance à annuler et réécrire notre passé ? La conception de l'identité chrétienne est telle que l'être humain ne perd rien de son histoire ; jamais ne sera-t-elle effacée ; tout est intégré dans la relation de l'Alliance nouvelle et éternelle ; la cohérence de l'existence chrétienne, c'est la conformation eschatologique au Christ. Tout comme le corps du Ressuscité garde les traces de la passion tout en étant maintenant corps glorieux, tout comme il intègre donc l'histoire humaine d'amour et de haine dans la glorification, la vie du chrétien sera changée, non pas enlevée. Il s'agit, pour reprendre une notion balthasarienne, d'un « saut qualitatif » rassemblant les éléments épars et éparpillés de l'identité dans une unité que seul Dieu peut nous offrir.

Le sacrement de la réconciliation en est l'expression. Exigeant du pénitent la confession des péchés, elle l'oblige à se reconnaître lui-même tel qu'il est. En demandant pardon, il se remet entre les mains de Dieu qui n'efface pas les péchés comme on pousse sur le bouton « effacer » permettant de corriger une phrase sur l'écran de l'ordinateur. Dieu ne fait pas comme si rien n'avait été : ce qui a été fait au contraire partie de l'identité humaine et Dieu accueille, transforme cette personne en lui donnant part, dès ici bas, à la communion intime avec lui, à sa vie qui peut transformer la vie si bien qu'elle approche, dans le cas des saints, de façon asymptotique ce que seront l'existence et l'union eschatologiques. C'est toujours cette « vision » qui doit nous guider : la théologie balthasarienne la décrit avec puissance.

Cette réflexion a pu sembler nous écarter de notre sujet. Il s'agissait au contraire de réfléchir à la place de la créativité humaine intervenant dans l'écriture, mais aussi dans la construction de soi-même, à la connaissance théologique et anthropologique de tout ce qui est humain – y

compris le péché¹ –, aux multiples façons d'expression et de la construction de soi-même de manière à échapper au moins à deux extrêmes : d'une part de représenter l'action de la grâce comme quelque chose de magique ou mécanique qui supprimerait complètement l'éducation dans le temps, et d'autre part de ne réduire l'être humain qu'à ses propres moyens. Il s'agissait de ne pousser l'être humain pécheur ni dans l'angoisse qui l'empêche d'agir et de penser, voire dans le désespoir ou encore l'hypocrisie, ni dans le laxisme et l'insouciance de son salut éternel. Dans ce cadre, l'étude des textes littéraires et des structures de création trouve évidemment sa place : la puissance fictionnelle doit être intégrée pleinement dans le rapport à Dieu.

0.5 SCIENCES ET SPIRITUALITÉ

Les deux contributions de cette partie remontent à une discussion publique entre le recteur de l'Université de Luxembourg, professeur de physique, et moi-même comme représentant de la religion chrétienne, et plus particulièrement du catholicisme. Il s'agissait de confronter « Dieu et la science ». Ces rencontres avaient été préparées par quelques entretiens personnels qui nous avaient permis de nous familiariser non seulement avec une pensée abstraite, mais avec la personne de l'autre comme quelqu'un qui est en recherche de ce qu'il n'aime peut-être pas nommer la vérité, mais de ce qui fonde le tout et le tient ensemble. Ainsi ces rencontres n'ont pas été marquées par l'agressivité d'un militantisme athée ou catholique, mais par la volonté d'expliquer à l'autre le propre cheminement, ses fondements et ses questions, dans le respect des parcours existentiels respectifs.

¹ On a peut-être du mal à le dire, mais l'être humain n'apprend-il pas de ses fautes ? La Bible ne raconte-t-elle pas la chute dans son troisième chapitre ? D'abord elle présente le plan de Dieu, ensuite le fondement de l'éloignement de Dieu. Ainsi il faut connaître le plan de Dieu, sinon on se perd dans les bas-fonds de la nature humaine.

0.5. DIEU ET LA SCIENCE. L'UNITÉ DE L'UNIVERS ET L'UNITÉ DES SAVOIRS. ESQUISSES POUR UN DIALOGUE

Un des buts de ce texte était de ne pas entrer dans une position simplement stupide qui consisterait à nier l'apport des sciences naturelles pour la compréhension de la vie, de l'univers, ou à ignorer leur puissance d'explication qui se veut globale, complète au point de ne rien exclure ; il s'agissait en même temps de ne pas réduire le contenu de la Révélation à ce que la science corrobore ou à ce que la science ne saurait expliquer. Si la première approche relève d'une approche du siècle des Lumières qui voit dans la Révélation uniquement l'information anticipée d'un contenu que l'être humain a pu comprendre plus tard par lui-même, la deuxième réduit Dieu à un bouche-trou à qui on accorde de moins en moins de place. Mais quelle place est la sienne ?

L'article cherche à montrer que le dialogue entre la science et la théologie n'est pas aussi déformé qu'on a pu le dire¹, que l'interprétation catholique de la Bible ne se réduit pas aux positions fondamentalistes, que le Concile Vatican II a précisément mis en évidence – non sans donner du travail aux théologiens – la juste autonomie des réalités terrestres et qu'il existe déjà depuis des siècles des institutions qui se consacrent au rapport entre foi et science. En fait, un point consiste à éliminer les préjugés que les médias aiment en particulier à véhiculer. Ce n'est que lorsque le terrain est préparé que l'on peut penser la rencontre des deux domaines de savoir : ceux-ci se réfèrent à deux cadres de référence indépendants l'un de l'autre ; il s'agit de comprendre d'abord la pertinence et la valeur de chacun d'eux, ensuite il est nécessaire de les agencer². Le point à approfondir devait donc être celui d'une rencontre entre deux cadres référentiels avec leurs recherches particulières correspondantes. Si le théologien doit penser tout par rapport à Dieu en tenant compte de la Révélation dont Jésus Christ est le centre –

¹ Voir également Umberto ECO, « La force du faux », in : *id.*, *De la littérature*, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 2003, p. 345-381.

² En ce qui concerne l'unité du savoir, voir les réflexions de Giuseppe TANZELLA-NITTI, « In Search for the Unity of Knowledge : Building Unity inside the Subject », in : *Annales theologici*, 20^e année, 2006, p. 407-417.

celui par qui le tout acquiert son unité et son intelligibilité – il ne préjugera pas des résultats que les sciences naturelles lui apportent ; le scientifique veillera à dire ce que la science lui permet de saisir : le travail d'interprétation, d'intégration dans une vision globale qui dirait le sens du tout, n'est cependant pas de son ressort. De plus chacune des deux sciences risque de ne voir que ce qui entre dans son propre champs de recherche. Il existe des expériences humaines dont et l'un et l'autre devront tenir compte, qui leur feront voir les limites de leurs systèmes de pensée respectifs. Pour le chrétien, il ne s'agit pas de défendre un système, mais bien de penser tout ce qui est dans la relation avec Dieu, tenant compte de ceux qui avant lui ont déjà parcouru ce chemin.

0.5.2 DIEU ET LA SCIENCE. DIALOGOLECTIQUE

Cette deuxième contribution rassemble de façon éclectique des citations, des réflexions et des pensées dont quelques unes ont pris leur forme quand l'auteur a joué avec les mots, en s'imposant la condensation de l'expression au maximum. Un tel « abécédaire incomplet » reflète quelque chose de l'aspect asystématique de toute recherche où certaines idées, parfois certains concepts créent un déclic et réussissent à nous laisser saisir la réalité autrement, à percevoir un ordre ou à remettre en question celui auquel nous tenions. Si la pensée peut procéder dans une ligne droite, en zigzagant, en spirale ou tourner en rond, elle fait aussi des sauts déclenchés par quelque effet de ricochet. On connaît le phénomène tant dans le domaine spirituel que dans le domaine des sciences naturelles : on n'a besoin de penser qu'aux moments de conversion où Saint Augustin entend la parole « tolle lege » ou à Saint François qui « découvre » l'appel du Seigneur à le suivre dans la pauvreté à la lecture d'un passage de la Bible qu'il avait déjà maintes fois entendu auparavant et qui n'avait pas provoqué un bouleversement existentiel. On peut aussi penser à l'allégorie de la pomme qui tombe sur la tête de Newton. D'où ce titre de « dialogolectique », mot-valise composé des termes dialogue et dialectique : ce n'est pas seulement la suite logique d'un dialogue qui fait avancer la connais-

sance, mais une phrase, un mot, une perspective, une impression peut déclencher un processus de dépassement d'un niveau de connaissance. Tel est par ailleurs un des aspects les plus importants de toute rencontre digne de ce nom, différant donc des échanges linguistiques dont le but principal est la reconnaissance mutuelle des membres de la tribu et l'exclusion des autres.

0.6 LA THÉOLOGIE, PARTIE INTÉGRALE DE LA VIE DE FOI

Les articles rassemblés dans ce dossier retracent et reflètent un parcours spirituel, humain et théologique de plusieurs années, marqué par le désir de ne rien perdre de la foi catholique et de ne rien renier de ce qui est humain. Chercher Dieu, c'est célébrer, vivre, penser, préserver, développer et transmettre « [...] la foi catholique reçue des Apôtres¹ » et savoir en même temps affirmer avec Térence « homo sum : humani nil a me alienum puto² ». Aussi les différents textes se sont-ils intéressés à l'intégration de l'apport des sciences humaines, et en particulier de l'esthétique littéraire. Quels aspects se dégagent donc de cette démarche à la fois existentielle et intellectuelle et qui pourraient servir de point de repère pour rendre compte de la foi aujourd'hui de façon convaincante³, pour contribuer à la mission de l'Église de donner « [...] une nouvelle force à la spiritualité, à la présence de Dieu dans notre cœur [...] »⁴ sans négliger la nécessité d'une transformation, d'une conversion humaine ?

1. L'exigence de préserver le rapport essentiel entre les deux pôles divin et humain est une conséquence de la foi que le Christ, vrai Dieu et vrai homme, fonde l'alliance nouvelle et éternelle. Elle suppose que l'on approfondisse la connaissance de Dieu et des réalités huma-

¹ « Prière eucharistique I (Canon Romain) », in : *Missel Romain*, Paris, Desclée, Mame, 1978, p. 412.

² Térence, *Heautontimoroumenos*, I, 1. <http://remacle.org/bloodwolf/comediens/Terence/eauton.htm> (Site consulté le 10 octobre 2009.)

³ Voir Mc 1, 15par. ; 1 P 3, 15s. ; 2 Tim 4, 2 ; 2 Tim 4, 7.

⁴ Benoît XVI, « Entretien accordé aux journalistes au cours du vol en Afrique », 17 mars 2009, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20090317_africa-interview_fr.html. (Site consulté le 10 octobre 2009)

nes par les moyens et les sciences spécifiques respectifs. La tentation de considérer un des deux pôles comme la référence exclusive est toujours grande. On pourrait dire qu'une théologie qui y succombe est borgne et que la représentation de la Vie chrétienne vient à manquer de profondeur. En fait, elle est aveugle et ne vit que dans ses propres phantasmes. Elle esquive en même temps la quatrième dimension, le temps comme « lieu » de rencontre avec Dieu qui, se révélant, transforme le temps en histoire, et en histoire du salut.

2. L'importance de l'histoire comme lieu herméneutique de l'alliance que Dieu a conclue avec son peuple. Dès que l'on redécouvre la relation avec Dieu, créateur et sauveur, comme un chemin¹, comme un parcours historique, individuel et communautaire à la fois, tout ce qui est humain, y compris le péché, peut y trouver sa place. Dieu demande à l'être humain de répondre à son amour et d'apporter tout ce qui fait partie de lui pour le purifier, élever, transformer et faire entrer dans la création telle que Dieu l'a imaginée. L'histoire du peuple d'Israël, que Balthasar a si bien su dramatiser par son écriture, le destin des patriarches, prophètes et pauvres du Seigneur, ou encore l'histoire plus individuelle d'un Saint Pierre où les reniements vont de pair avec le grand amour du Christ, et aussi la conversion miraculeuse de Saint Paul, ne témoignent-elles pas que la connaissance (intime) de Dieu et la connaissance de soi-même vont de pair ? On ne peut séparer les deux pôles du *cor ad cor loquitur*. De plus, cette histoire n'est pas terminée ; elle continue au présent. Encore faut-il l'articuler, la raconter, la dire. C'est un élément fondamental de sa constitution, de son appropriation et de sa transmission.

3. L'importance d'un style théologique adapté à l'histoire de Dieu et des hommes. L'expérience de Dieu doit se dire dans une langue et avec des formes qui sachent rendre compte des mouvements apparemment les plus incohérents, de l'éloignement le plus grand

¹ Voir l'exode, mais aussi le Christ qui dit de lui-même qu'il est le chemin (Jn 14, 6), qui est conçu, naît, grandit, devient adulte, travaille, part en mission et meurt d'une mort violente.

séparant Dieu et l'être humain comme de leur intimité, de la colère noire et de l'amour fou de Dieu et de l'être humain. C'est pourquoi l'Écriture sainte témoigne d'une très grande diversité des formes ; elle joint l'expression artistique au jargon juridique, la réflexion philosophique rationnelle à la narration d'une parabole. Elle exprime le doute, rapporte la quête de Dieu et trouve son sommet toujours dans la parole qui se fait louange de Dieu. Elle connaît les grandes fresques historiques et contient des collections de proverbes ; elle ne refuse ni la formule de profession de foi, ni la narration. La pensée systématique y va de pair avec le fragment. Tout ceci en fait partie. Aussi ne peut-on jamais considérer un seul genre littéraire comme norme de la théologie ; on redécouvrira, inventera et intégrera toutes les approches capables de rendre compte d'aspects variés de la réalité humaine et de la figure de la révélation. Si la Bible forme en tant que livre une unité, il revient cependant au théologien d'articuler plus expressément le rapport de ses travaux fragmentaires à l'ensemble de l'expérience chrétienne. Enfin, la théologie reste toujours un discours inachevé parce qu'elle rend compte d'une aventure qui n'est pas terminée non plus.

4. L'inachèvement du travail théologique. Une telle affirmation semble être un lieu commun. Si les uns disent que l'être humain a besoin de dire la foi toujours de façon nouvelle parce que le monde dans lequel les chrétiens vivent, la langue qu'ils utilisent et leur propre personne évoluent constamment, ils n'ont pas tort. Si d'autres affirment que le travail théologique est un exercice infini parce que nous n'épuiserons jamais la plénitude divine, ils n'ont pas tort non plus. En fait, la théologie qui se fonde sur l'alliance que Dieu a conclue avec son peuple et qui n'ignore pas que la connaissance de Dieu et de soi-même vont de pair, n'entre pas dans le cercle herméneutique, mais dans une ellipse herméneutique dont les deux pôles sont Dieu et le peuple de Dieu, notion qui inclut la référence aux individus et à la communauté. Ainsi il ne s'agit pas de déterminer, de mesurer, de fixer (et figer) avec précision un écart – en fait infini – et un rapport – si intime qu'il ne donne accès à aucune démarche extérieure – mais de ren-

dre compte par un travail réflexif de l'échange vivant, continu, historique entre les deux pôles¹. Certes, décrire ainsi une « vie » suppose que l'on en donne des repères concrets ; mais ils sont précisément des repères et non pas l'alliance vécue elle-même. Or c'est celle-ci qui compte.

Quand le concile Vatican II a appelé l'Écriture sainte l'âme de la théologie, il a voulu redonner à celle-ci son dynamisme propre pour qu'elle contribue à dire cet Amour infini qui a permis notre liberté. Nourrie de l'expérience spirituelle, intégrant la réalité humaine, elle est donc un des langages de l'Église pour louer Dieu, nourrir son peuple et témoigner de l'espérance pour tous.

¹ Voir aussi C. DAHLGRÜN, *Christliche Spiritualität*, p. 159 : « Das Leben prägt mittels Erfahrungen die Spiritualität, die kulturabhängige Theologie prägt die Spiritualität ebenso. Aber zugleich prägt die Spiritualität als gelebter Glaube das Leben und nimmt entscheidenden Einfluss auf die Theologie ». (« La vie donne son empreinte à la spiritualité à travers des expériences, la théologie qui dépend de la culture en fait pareil. Mais en même temps, en tant que foi vécue, la spiritualité donne son empreinte à la vie et prend une influence décisive sur la théologie. » (Traduction Jean Ehret)

1 BIBLE ET SPIRITUALITÉ

1.1 BIBLE, MYTHE ET FIGURE DE LA RÉVÉLATION

Dans son livre *L'Effet de vie ou le singulier de l'art littéraire*¹ et dans la conférence inaugurale du colloque de Yaoundé², Marc-Mathieu Münch distingue et rapproche mythe et littérature. Partant d'une approche ethno-religieuse, il décrit le mythe comme « un récit fabuleux, significatif et efficace³ », « une grille de lecture mytho-poétique du monde⁴ » visant une cohérence dans la vie réelle, tandis que la littérature est un art visant à produire un effet de vie psychique par le jeu cohérent des mots⁵. Le mythe a donc besoin⁶

d'une définition se développant sur les quatre demi-axes du social, de l'individuel, de la signification et des techniques d'expression, [...] la littérature a besoin d'une définition par son effet et par les moyens de cet effet. [...] La plus grande différence concerne l'effet artistique et la plus grande ressemblance la structure qui doit être ou schématique ou cohérente.

Si toute littérature n'est pas mythe ni mythophore et que tout mythe ne s'exprime pas nécessairement en langage artistique, la cohabitation, collaboration et pénétration de ces deux créations humaines est d'autant plus fascinante quand elle se fait dans un livre fondateur de toute une culture occidentale et inspirant plusieurs traditions religieuses vivantes : la Bible. Certes, quelques références des épîtres néotestamentaires condamnent les mythes en faveur de la doctrine chrétienne, créant un antagonisme qui a marqué plus d'une période de l'histoire culturelle occidentale. Les théories de Münch suggèreraient cependant l'étude du rôle

¹ Marc-Mathieu Münch, *L'Effet de vie ou le singulier de l'art littéraire*, Paris, Champion de Littérature Générale et Comparée N° 46, 2004.

² François GUIYوبا et Pierre HALEN, *Mythe et effet de vie littéraire. Une discussion autour du concept d'« effet de vie » de Marc-Mathieu Münch*. Textes réunis par F. Guiyoba et P. Halen dans le cadre du colloque de Yaoundé, décembre 2006, Strasbourg, Éd. du Portique, coll. « le portique », 2008.

³ M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 284.

⁴ *Ibid.*, p. 286.

⁵ Voir M.-M. MÜNCH, « Le mythe et la littérature, deux effets de vie parallèles mais spécifiques », in : *ibid.*, p. 13-31.

⁶ M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 289. Tous les chercheurs ne sont pas d'accord avec une définition aussi générale. Voir p. ex. André DABEZIES, « Mythes anciens, figures bibliques, mythes littéraires », in : *Revue de Littérature Comparée*, N° 309, 78^e année, Janvier-Mars 2004, p. 6 : l'auteur ne conçoit pas que « le Mythe » soit une catégorie homogène, tout en offrant une définition regroupant « [...] des structures à la fois plus concrètes et universellement repérables [...] » (*ibid.*, p. 7) qui semble moins travaillée que celle de Münch.

et de la spécificité du mythe dans l'écriture des textes et la cohérence du canon bibliques. Ce serait cependant méconnaître la spécificité de la révélation judéo-chrétienne qui demande une analyse théologique plus différenciée.

1.1.1 ANTAGONISMES THÉOLOGIQUES

Dans la Septante, version grecque de l'*Ancien Testament*, le mot *mythos* n'apparaît que dans l'*Ecclésiaste* (Si 20, 19) au sens de proverbe et les *mythologoi* évoqués dans le livre de *Baruch* (Ba 3, 23) sont des diseurs ou interprètes de paraboles : il n'y a ni tension ni contradiction entre la Bible et le mythe. Cela change dans le *Nouveau Testament*.

1.1.1.1 Origine néotestamentaire

En effet, les lettres pastorales de Saint Paul opposent de façon polémique et apologétique la vérité de la doctrine chrétienne aux « récits mythologiques » (1 Tm 1, 4 ; 2 Tm 4, 4), considérés comme « racontars irrégieux de vieilles femmes » (1 Tm 4, 7) dont il faut dénoncer les adeptes afin qu'ils retrouvent « la santé de la foi » (Tt 1, 14). La *Seconde Épître de Saint Pierre* rappelle en outre aux chrétiens que l'annonce de la foi est fondée sur ce dont l'apôtre a fait l'expérience et n'a donc pas besoin de recourir « aux inventions des récits mythologiques » (2 P 1, 16). Si on analyse les occurrences du terme mythe dans le *Nouveau Testament* en dehors de tout contexte, on relève le vocabulaire péjoratif, dépréciatif, et on note que les mythes, contrairement à la foi proclamée par les apôtres, ne sont considérés ni comme vrais ni comme historiques. Une analyse stylistique du premier passage où le terme apparaît permet de préciser quelques aspects de la dynamique qui sous-tend ces textes.

1, 1 Paul, apôtre du Christ Jésus selon l'ordre de Dieu notre Sauveur et du Christ Jésus, notre espérance, 2 à Timothée, mon véritable enfant dans la foi : grâce, miséricorde, paix, de par Dieu le Père et le Christ Jésus notre Seigneur. 3 Ainsi donc, en partant pour la Macédoine, je t'ai prié de demeurer à Ephèse, pour enjoindre à certains de cesser d'enseigner des doctrines étrangères 4 et de s'attacher à des fables et à des généalogies sans fin, plus propres à soulever de vains problèmes qu'à servir le dessein de Dieu fondé sur la foi. 5 Cette injonction ne vise qu'à promouvoir la charité qui procède d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sans détours. 6 Pour avoir

cède d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sans détours. 6 Pour avoir dévié de cette ligne, certains se sont fourvoyés dans un creux verbiage ; 7 ils ont la prétention d'être les docteurs de la Loi alors qu'ils ne savent ni ce qu'ils disent, ni de quoi ils se font les champions.

Dans cette traduction empruntée à la *Bible de Jérusalem*¹, le grec *mythoi* devient « fables », récits de fiction pouvant avoir une intention mensongère². Ni le contenu ni la forme spécifique ne décrivent ces « fables » mais un double contexte. Le souci de servir « [...] le dessein de Dieu fondé sur la foi [...] » et de former la communauté à l'exemple du Christ est exprimé dans un discours d'autorité. D'après le vers 6, adhérer aux mythes semble être une façon de se soustraire aux obligations d'une charité vraiment chrétienne. Paul développe alors une rhétorique d'autorité et de séparation. En effet, dans cet *incipit* une antithèse oppose le messager reconnu et sa doctrine vraie aux faux enseignants avec leur discours explicitement discrédités. Paul rapproche les mythes des « doctrines étrangères », des « généalogies sans fin » que l'expression « creux verbiage » subsume. Ces qualifications s'opposent à leur antonyme implicite : d'abord la doctrine connue, reçue dans la communauté, ensuite les généalogies trouvant leur fin en Jésus venant accomplir les promesses de l'*Ancien Testament*³, enfin un discours plein, solide. La rhétorique du passage motive rationnellement et affectivement le rejet des doctrines que Paul demande. Créer et affirmer l'identité d'une jeune communauté croyante va de pair avec la négation et le rejet de ce qui est étranger. Il en va de même quand le texte discrédite ceux qui les profèrent : il dénonce comme une fausse « prétention » le titre de « docteurs de la Loi » qu'ils se donnent, leur dénie toute intelligence, tout bon sens, les décrie comme des ignorants. Qui voudrait donc être associé à de telles gens ? Paul par contre se proclame l'envoyé de Dieu et accumule pléthore de qualificatifs positifs ne

¹ *La Bible de Jérusalem*, trad. dir. par l'École Biblique de Jérusalem, Paris, Éd. du Cerf, 1991 (nouvelle éd. revue et augmentée ; 1^{re} éd. 1973).

² A. DABEZIES, « Mythes anciens, figures bibliques, mythes littéraires », p. 4s., rappelle aussi les connotations péjoratives du terme mythe dans la pensée rationaliste du XIX^e siècle en particulier.

³ Cf. aussi Mt 1, 1-17 et Lc 2, 23-38. Pour une présentation du contexte culturel et religieux, voir p. ex. Philip H. TOWNER, *The Letters to Timothy and Titus*, Grand Rapids (MI), Cambridge (GB), William B. Eerdmans Publishing Company, 2006, p. 44-47.

permettant pas que l'on s'oppose à lui sans se rendre coupable. Il s'ensuit une obligation d'obéissance religieuse et morale puisque les qualificatifs imputés à Dieu et à Jésus sont transférés implicitement au message de Paul par l'ordre de Dieu et du Christ que Dieu a engendré. Finalement, à son tour, parallèlement, Paul délègue son autorité à celui qu'il a engendré, « son enfant dans la foi », Timothée. Cette appellation ne souligne pas seulement une dépendance vitale et nourricière ; elle ne commande pas seulement le respect traditionnel de l'autorité parentale et la soumission religieuse à son autorité ; elle est aussi fortement chargée d'émotions et de théologie. Quant à Timothée, il est chargé d'œuvrer selon les idées de Paul et de rétablir l'ordre par la censure des discours. En résumé, désireux de former la communauté à l'exemple du Christ, Paul en appelle non seulement à la raison mais aussi aux émotions et à l'affectivité pour institutionnaliser un rejet autoritaire de ce qui est étranger.

L'analyse littéraire décrit le fonctionnement de ce texte indépendamment de toute foi ; quant au sens du texte, il se crée à la réception en collaboration avec le lecteur auditeur¹. Et d'abord il crée plus qu'un sens, une expérience, son éloquence alliant communication et art littéraire². Le jugement du destinataire dépend de ses convictions religieuses, politiques ou idéologiques et des critères rationnels, affectifs, émotionnels ainsi que de la mémoire d'expériences de première ou seconde main. Faisant partie d'une lettre adressée à une tierce personne, l'identification peut être plus difficile. Aussi le contexte rituel et institutionnel de la lecture et le degré d'identification avec la réception ecclésiale ont un poids non négligeable. Différentes attitudes peuvent d'ailleurs être observées au cours des siècles.

1.1.1.2 Héritages théologiques et culturels

Après le déclin et la disparition des pratiques religieuses païennes, les Pères de l'Église et la scolastique ont largement intégré l'héritage culturel antique sans que des tendances inverses

¹ M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 270 et 274.

² *Ibid.*, p. 20.

ne cessent cependant d'exister. Elles se manifestent fortement pendant la Renaissance quand les caractéristiques du Dieu chrétien vont jusqu'à se dissoudre dans le néoplatonisme et que la culture antique revit si bien que ses adeptes développent des espaces de vie différant de la praxis ecclésiale. Dans le domaine artistique, la référence aux dieux antiques, morts depuis longtemps, dénonce alors le caractère purement fictif et donc autonome de toute création artistique, l'affranchissant ainsi de sa soumission aux impératifs de vérité chrétienne. La sécularisation va de pair avec la production de différents espaces de vérité engendrant la fragmentation de l'unité de vie que le christianisme avait produite jusqu'alors.

La Réforme impose une rupture radicale, l'Écriture sainte ayant seule autorité. Dans ce contexte, il ne peut exister d'espace de vie autonome ; tout est strictement soumis au jugement de Dieu – et donc aux prescriptions bibliques – et le chrétien se doit d'adopter une attitude adéquate. Chez les puritains anglais, il faut désormais opter pour le Jourdain contre l'Hélicon et créer une culture chrétienne originale¹. Un exemple parmi d'autres, Milton fait de l'éducation classique la deuxième tentation du Christ dans son *Paradise regained*². Accusée de frivolité et d'un manque de substance et de vérité, l'Antiquité continue de former cependant son style, sa langue, son inspiration. En fait, Milton le ressent et, pour sortir de ce dilemme, distingue deux conceptions de la fiction : elle est mensonge et tromperie dans la tradition païenne, mais apparence et appareil pour la vérité chrétienne. Il rejoint l'idée de Sir Philip Sidney³ que la fiction est une forme d'expression de la vérité, mais il faudra encore des siècles pour que l'on admette que la vérité chrétienne est aussi tributaire du langage qui n'est jamais d'une transparence ni donc d'une objectivité totales.

¹ Cf. Aleida ASSMAN, « Jordan und Helikon – Der Kampf der zwei Kulturen in der abendländischen Tradition », in : J. EBACH et R. FABER (éd.), *Bibel und Literatur*, München, Fink, 1995, p. 97-112.

² John MILTON, *Paradise Regained*, Electronic Text Center, University of Virginia, <http://etext.virginia.edu/toc/modeng/public/MilPRef.html>, v. p. 338ss.. (Site consulté le 9 mai 2009.)

³ Sir Philip SIDNEY, *Apology for Poetry*, éd. par F. G. Robinson, Indianapolis, New York, Bobbs-Merrill, coll. « The Library of Liberal Arts », 1970.

La prédication de la contre-réforme catholique ne s'appuie pas uniquement sur la Bible ; elle y fait référence pour souligner la vérité des dogmes catholiques créant de la pluralité des textes et interprétations un « mythe chrétien » unique, une lecture réglée justifiée par la Tradition apostolique exprimée dans la profession de foi et la liturgie, et défendue par les institutions ecclésiales. Ainsi Ansgar Hillach montre comment Calderón unit deux tendances coexistant à son époque : celle des jésuites réduisant les mythes antiques à une signification typologique et celle de Baltasar de Vitorias « sauvant la plénitude narrative des mythes de la dogmatique¹ » en les présentant dans leur diversité historique. En fait, le génie de Calderón est une exception ; généralement le dogme limite en tant que « règle de lecture » la polysémie des interprétations mythiques et bibliques, créant par la cohérence des interprétations une cohérence dans la relation entre vie individuelle et communautaire. La réforme ne reconnaissant pas de telle norme se divise en plusieurs communautés représentant différents régimes de lecture.

Ces deux références ne voulaient qu'illustrer la tension continue entre mythe et Bible et leur importance, leur connivence ou leur opposition dans la vie des arts et la constitution des espaces de vie. La sécularisation amorcée à la Renaissance ne s'est cependant pas arrêtée ; le siècle des Lumières l'a radicalisée. L'histoire et la philologie ont mis en question l'autorité de la Bible et plus d'une crise politique a ébranlé l'autorité de l'Église. La littérature a résolument affirmé son autonomie et les références littéraires aux textes bibliques se distinguent de leur lecture croyante. Si le « mythe chrétien » revit chez certains auteurs français tels Chateaubriand ou Balzac, c'est plutôt pour répondre à leur désir de contribuer à la stabilité politique. Plus qu'ils ne croient en la Bible, ils reconnaissent la puissance de cohérence tant de la religion catholique que de ses institutions².

¹ Ansgar HILLACH, « “Der wahre Gott Pan” », in : J. EBACH et R. FABER (éd.), *Bibel und Literatur*, p. 89, « [Damit] rettet er die narrative Fülle vor der kirchlichen Dogmatik ».

² En ce qui concerne Balzac, son interprétation catholique et la récupération, voire la substitution de la religion par l'art, cf. Jean EHRET, *Art de Dieu Art des Hommes. L'esthétique théologique face au pluriel du beau et au singulier de l'art*, Lille, ANRT, 2007, p. 75-87.

1.1.1.3 Bilan

Cette première partie a rappelé l'origine de l'opposition théologique au mythe et a illustré celle-ci. En effet, seul le Christ est « le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14, 6) ; il est l'origine et la perfection de toute existence cosmique, sociale et individuelle (cf. Ep 1, 10) si bien que l'Église, à moins de se transformer en communauté différente, ne peut accepter aucune autre narration ni aucun autre culte : elle est le peuple choisi par Dieu et c'est de cette relation qu'elle reçoit son identité. Le jugement que Saint Paul porte sur les mythes n'est que la conséquence logique de cette foi et un élément de la nécessaire éducation continue des fidèles exposés à tant d'autres propositions existentielles.

Dans les pages précédentes, la question pourquoi le « mythe chrétien » a pu évincer les mythes grecques et romains n'a pas été abordée ; de même on n'a pas approfondi la question comment, pourquoi et en quel sens la « renaissance » de l'intérêt pour les dieux antiques peut être considérée comme l'indice narratologique d'une distanciation par rapport au modèle holistique chrétien et le début d'une (nouvelle) prise de conscience de « l'autonomie » des réalités humaines dont la langue fait partie. La confrontation et la concurrence de deux récits fondamentaux de cohérence porte alors à dire que le « mythe » est d'abord en soi, avant de juger de l'extérieur de sa vérité, une structure narrative dont Münch a souligné les caractéristiques. Structurant les rapports à Dieu, à l'univers, aux autres et à soi-même, elle est certes toujours liée à un contenu, mais elle n'est pas limitée à un contenu spécifique. Or cette distinction entre une forme abstraite qui n'existe pas en tant que telle dans la réalité et la forme concrète liée à un contenu dans un contexte culturel donné, ne va pas toujours de soi.

En théologie, on peut en effet observer qu'une certaine attitude assez eurocentriste a continué jusqu'au vingtième siècle à identifier mythe et mythologie grecque ou romaine ; elle n'a donc

pas passé au niveau d'une définition structurelle, linguistique ou ethno-religieuse¹, mais continue à identifier un contenu et sa forme. Ceci vaut aussi pour les historiens qui cherchent à démontrer que la Bible ne dit pas plus vrai que les écrits d'autres religions et que tous ces textes ne sont que des... « mythes ». Dans le domaine catholique, le Père Ceslas Spicq par exemple critique « les littérateurs [qui] emploient le terme et la notion de mythe de la façon la plus équivoque² ». Tout un système téléologique de réorganisation et d'interprétation des données linguistiques se met en place chez lui pour créer une interprétation confirmant le jugement de l'Écriture sainte, absolutisant ainsi un état historique de la discussion sans en arriver à formuler le problème heuristique qui se pose. Une telle attitude qui cherche à préserver les données de la Révélation – ce qui est évidemment nécessaire – ne peut cependant s'imposer à la longue sans fonder de communauté à part puisqu'elle ne peut se soustraire que passagèrement à l'apport et à la raison de nouvelles données changeant la représentation du monde, de l'être humain et de Dieu. Or il faut tenir compte de celles-ci, sans trop se laisser fasciner par l'idée du progrès, les situer dans leur contexte herméneutique originel et bien comprendre leur portée avant des les intégrer dans une relation vivante avec Dieu au cœur de l'Église. Voici une exigence qui est loin d'être simple.

Depuis le milieu du XX^e siècle, la théologie (catholique) a évolué, voire éclaté. Elle reconnaît dans une approche comparatiste la parenté du mythe comme structure de pensée et de la Bible comme parole de Dieu s'articulant en langage humain ; il importe d'en souligner les spécificités respectives sans abandonner la prétention de la théologie à rendre un témoignage fidèle à la Vérité³. Admettons néanmoins que dans la prédication ou dans les contributions de

¹ Cf. M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 271.

² Ceslas SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg, Paris, Éd. Universitaires de Fribourg, Éd. du Cerf, 1991 (2^e éd.), p. 1052, voir aussi p. 1057.

³ Pour évaluer l'évolution de la théologie catholique au XX^e siècle, on peut comparer les entrées « Mythos » et « Theologie » dans les trois éditions du *Lexikon für Theologie und Kirche* éditées par la maison Herder respectivement dans les années 30, 60 et 90 du XX^e siècle. L'encyclopédie théologique protestante *Theologische Realenzyklopädie*, éditée par la maison Walter de Gruyter, offre des articles approfondis et une bibliographie mise à jour dans les années 90.

vulgarisation, l'expression « mythe biblique » reste problématique vu les connotations mensongères et péjoratives s'attachant au sens populaire du terme « mythe ». Mais dans le cadre universitaire et scientifique, l'expression « mythe biblique » n'est plus en soi une *contradictio in terminis*. Signifiant le mythe de la Bible, elle peut désigner soit un récit, thème ou figure à caractère mythique de la Bible, soit la Bible comme mythe, soit le mythe fondateur de la Bible. Cette dernière acception retiendra notre attention dans la suite.

1.1.2 COHÉRENCES LITTÉRAIRES DANS LES SAINTES ÉCRITURES

Münch aborde le mythe dans le cadre de l'étude de la cohérence de l'œuvre littéraire¹. La Bible est un univers textuel encore plus complexe que celle d'un auteur. Elle forme une collection de textes canoniques choisis au fil de l'histoire par différentes communautés juives ou chrétiennes leur reconnaissant une inspiration divine. Issu d'une pluralité d'écritures, cet ensemble comprend des genres très différents. Tout n'est pas non plus littérature dans la Bible. Enfin, ces textes sont continuellement lus, médités, réécrits ; ils sont considérés et publiés comme une unité. L'unité de la Bible dispose-t-elle donc de critères de cohérence intérieurs² ou son unité lui est-elle seulement imposée de l'extérieur dans sa fonction culturelle, culturelle ou politique ?

Si le théologien considère l'inspiration divine comme critère de cohérence, l'homme de lettres considère la Bible comme une écriture dans le temps et cherche des références textuelles. Existe-t-il des éléments et peut-être un mythe fondant la cohérence de la collection biblique, présidant tant à l'intelligibilité de la Bible que de l'histoire qu'elle raconte et produit ? La question sera étudiée pour textes fondateurs de la Torah.

¹ M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 259-306.

² *Ibid.*, p. 259.

1.1.2.1 Genèse du Livre juif

Si la critique historique a restitué « le texte biblique à l'histoire générale, elle échoue néanmoins à le manifester comme producteur d'une histoire où Dieu se manifeste (réalité que traduisait le vocabulaire traditionnel d'histoire sainte)¹ ». Cette constatation reformule en langage théologique la question littéraire si l'écriture elle-même produit une histoire cohérente et en quel sens un récit modélisateur se dégage. C'est revenir à la question du critère de cohérence interne de l'ensemble d'une œuvre hétéroclite qui prétend à exprimer la vérité sur Dieu et son peuple dans le monde.

André Paul a étudié à partir de sources extrabibliques² l'élaboration historique et littéraire du canon biblique en tant que texte écrit dans son contexte sociopolitique. Cette genèse est le résultat de « la dynamique sociale et de la poussée idéologique³ » d'un peuple qui construit son identité en écrivant son histoire à partir du désastre imprévu de la chute du royaume de Juda en 587. Sur sept siècles, de la fin du VI^e siècle av. J. C. jusqu'au premier siècle de notre ère, ce processus génère « [...] l'homme qui écrit la Bible, [...] l'écriture qui fait la Bible et [...] Dieu qui intervient dans la Bible⁴ ». La prose littéraire et le mythe en sont les moyens essentiels.

Les Judéens vécurent la chute du royaume de Juda comme un cataclysme politique et existentiel ; les cadres royaux et administratifs étaient déportés et ce qui restait du royaume semblait disparaître à jamais. Mais en 539, la victoire de Cyrus II le Grand sur Babylone ranimait l'espoir d'un retour auprès d'une minorité des Judéens habitant Babylone même si la

¹ François LAPLANCHE, *La Crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « L'évolution de l'humanité », 2006, p. 565.

² André PAUL, *Et l'homme créa la Bible. D'Hérodote à Flavius Josèphe*, Paris, Bayard, 2000, p. 6 : « Aucune réalité au monde ne saurait témoigner de sa propre genèse. On est avant la Bible et Bible il n'y a point. Dès lors la Bible n'a rien à dire. ».

³ *Ibid.*, p. 377.

⁴ *Ibid.*, p. 5.

déportation appartenait pour eux déjà « à la mémoire et non plus au souvenir, à l'interprétation et non plus au témoignage¹ ». Plusieurs décennies après la déportation, certains préconisaient en effet l'assimilation tandis que d'autres formaient une communauté de la *diaspora*, s'intégrant professionnellement et culturellement tout en préservant certains traits nationaux et religieux spécifiques. Un troisième groupe – minoritaire – continuait de se définir par rapport à la terre de Juda et au Temple de Jérusalem, refusant d'accepter l'expatriation comme chose définitive. Ses membres se considéraient comme une « [...] minorité enclavée, "exilée" diront-ils un jour. Ce sont eux qui inventèrent la notion d'Exil, [...] dont l'immortelle destinée ne cessera de se manifester sous la forme d'un mythe² ». Ce groupe engendra donc *a posteriori* la notion d'Exil et son corrélat, l'idée de retour. Ces termes reflétaient une « [...] mémoire spécifique : celle de rescapés d'une catastrophe nationale doublée d'un désastre existentiel³ » tout en signalant et stimulant la volonté de ne pas seulement survivre mais de se créer un avenir et une identité propre. Les « exilés » préconisaient une culture de résistance et de séparation ; elle s'imposera au fil des décennies et l'Exil deviendra « la référence absolue sans laquelle n'étaient ni assurées ni garanties l'authenticité ou la véracité qui font l'identité⁴ » de tout Judéen.

En Palestine, un temple modeste avait entretemps été reconstruit et l'avènement des Perses offrait à la région, tout en la gardant sous une dépendance financière et militaire importante, une autonomie croissante et prometteuse. Aussi la société locale devait-elle « [...] la construire et l'organiser afin de pouvoir la déclarer et au besoin la justifier⁵ ». L'immigration répétée de groupes d'« exilés » contribua à la diffusion du mythe de l'Exil apportant alors une âme fictionnelle à cette nation. Se désignant enfin comme « la semence sainte d'Israël », elle

¹ *Ibid.*, p. 38.

² *Ibid.*, p. 39.

³ *Ibid.*, p. 40.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 66.

réclamait l'héritage du royaume du Nord tombé en 721, marqua la continuité de l'histoire du peuple élu et s'affirma comme une entité nationale¹ dont l'horizon dépassait les limites de l'ethnie dans un territoire agité. Pour être Judéen, il fallait maintenant se reconnaître d'Exil et afficher sa différence. L'épuration qui s'ensuivit dura plusieurs décennies, affectant surtout la politique des mariages et le choix des noms. L'avènement d'Alexandre le Grand marqua l'entrée de la langue grecque qui favorisa alors la dispersion juive dans les grands centres urbains de l'époque. Le peuple resta cependant uni par « l'idéologie de l'Exil ». Son unité fut mise à l'épreuve par l'impérialisme des Maccabéens ; elle éclata dans « la guerre entre les Juifs et Rome de 66 à 70. Dans un tel contexte, l'homme biblique avait atteint sa maturité. Les fruits de son écriture pouvaient être cueillis² ».

L'écriture littéraire de l'histoire était « l'antidote » du cataclysme politique, « un outil totalement nouveau, aux dimensions nationales fermes, capables de capter, de canaliser et de développer l'ensemble des valeurs latentes³ ». S'inspirant des écritures historiques grecques, mésopotamiennes et égyptiennes, elle fut un projet proprement littéraire reposant sur les scribes. Dans la vie religieuse de la communauté déportée, les sacrifices avaient été remplacés par la prière et la lecture publique ; succédant aux prêtres, les scribes étaient alors chargés du « service plutôt culturel de la mémoire, du savoir et de l'écriture⁴ ». À Jérusalem, les « scribes écrivains » s'imposaient sous le régime perse favorisant le développement de l'identité judéenne. Ils jouissaient d'un statut particulier, vivant « dans un cercle retiré, libérés de tout poids économique ». Pour eux, l'écriture n'avait d'autre but qu'elle-même si bien qu'elle pouvait être « le double du corps social qui s'identifiait, c'est-à-dire trouvait son âme en

¹ *Ibid.*, p. 11 ; *ibid.* p. 39s..

² *Ibid.*, p. 13.

³ *Ibid.*, p. 109.

⁴ *Ibid.*, p. 38.

Yehûd¹ ». Ces scribes développèrent aussi une langue adaptée au projet, l'hébreu des livres bibliques. Leur travail demeuré anonyme s'étendit sur des décennies et passa par différentes étapes tout en préservant une « continuité d'inspiration, de méthode et d'écriture à partir de la tradition historiographique inaugurale, littérairement mise en forme vers le VI^e et V^e siècle av. J. C.² ».

Il est difficile de reconstruire l'étape initiale de la construction de l'histoire d'Israël, les textes dont nous disposons ne remontant qu'au II^e ou III^e siècle av. J. C.. Néanmoins André Paul considère que deux documents d'abord rédigés séparément furent ensuite unis : une histoire de la nation allant de la conquête de la terre de Canaan à la chute du royaume de Juda et une histoire de Moïse, son fondateur, dépendant de l'articulation particulière de la première. Celle-ci fut en effet une histoire de la terre et de la royauté de Juda informée par le mythe de l'exil et du retour.

L'une des grandes singularités de cette historiographie judéenne consiste en ce que le dieu national d'Israël y intervient du début jusqu'à la fin : il est le super-héros de l'histoire. Le thème de l'Exil a comme la fonction d'un logiciel puissant chaque fois qu'il s'agit de la terre et de ses occupants. Israël est destiné à vivre sur celle-ci. Pour ce faire, il doit en prendre possession, au besoin par la force. S'il la perd ou s'il s'en éloigne, il doit y retourner ou au moins cultiver l'espoir vital d'y revenir. Car elle est « sa » terre, que « son » dieu lui a donnée. Et lui-même, il est « le » peuple de « ce » dieu, qui l'a choisi ou élu. En définitive, il est « son » fils, car le pays de Canaan, une fois pour toutes converti ou à reconvertir en « terre d'Israël », est désigné comme « son » héritage. Ici apparaissent l'idée et l'image de l'alliance : elles sont l'axe essentiel qui fait la synthèse sublimée de cette histoire nationale, doublée d'une histoire spécifiquement religieuse³.

Les textes opposent Israël et Canaan : cette « recherche de l'authenticité ethnique⁴ » reflète la culture de résistance et de séparation des « exilés ». En même temps, le Dieu d'Israël apparaît comme le dieu jaloux de la seule communauté de l'Exil dont il dirige le destin. Ainsi se créait

¹ *Ibid.*, p. 75.

² *Ibid.*, p. 113.

³ *Ibid.*, p. 115s..

⁴ *Ibid.*, p. 121.

une « utopie historique » projetant un présent idéalisé dans le passé et envisageant implicitement un avenir spécifique dans lesquelles des générations futures pourront se reconnaître.

Assez rapidement, les lois d'Israël et la biographie de Moïse se détachèrent du reste de la fresque historique comme « Loi de Moïse » ou « Livre de la Loi » sans que cet ensemble ne formât cependant déjà un texte invariable. Différentes traditions parallèles existaient, se complétaient, s'organisaient au fil des années. À Alexandrie, la traduction de la Septante reflète le choix d'un document, d'une « somme littéraire » spécifique, la « Loi de Moïse », rivalisant avec les autres traditions. « Nul doute que le monument littéraire qui, bien plus tard, sera divisé et présenté en cinq livres avec leurs titres respectifs vit définitivement le jour dans cette situation¹. » Au II^e siècle av. J. C. on désigna les textes sacrés bien comme « l'Écriture » ou « les Écritures », soulignant dans une diversité et multiplicité croissante une unité fondée sur une autre notion grecque, introduite plus tôt, l'inspiration. Dès lors, on appela la Loi aussi *logion*, oracle divin, faisant ainsi de Moïse le premier prophète, modèle de tous ceux qui suivront. Ainsi dès le III^e siècle av. J. C., deux groupes littéraires sont déjà attestés : la Loi et les Prophètes. Ces derniers rassemblèrent une grande partie de l'héritage poétique, imitant la structure fondamentale des livres de la Loi. Il faut cependant attendre Flavius Josèphe, un auteur du premier siècle de l'ère chrétienne pour trouver un catalogue des livres prophétiques. Mais la notion d'inspiration n'influença pas seulement l'écriture, elle affecta aussi profondément la représentation de Dieu.

Jusqu'alors Yahvé avait été le Dieu national d'Israël. Dès le moment où le regard et l'écriture ne se limitèrent plus au passé mais englobèrent aussi l'avenir, Dieu était compris comme Dieu unique et universel. Parallèlement, la conception de l'homme évolua : être sociopolitique et culturel, il se découvrit être moral dont le devoir était de concilier la diversité historique avec

¹ *Ibid.*, p. 146.

la vision et l'unité des réalités divines. La littérature apocalyptique accordant une place définitive au bien et au mal est l'expression de cette recherche. À partir de ce moment, le monothéisme biblique pouvait entrer dans l'histoire et marquer, à travers le patrimoine écrit des Écritures saintes, l'ensemble de l'imaginaire occidental.

Analysant le « fait biblique » « du point de vue de l'histoire littéraire¹ », les recherches d'André Paul confirment donc l'existence d'un mythe biblique de l'Alliance par ailleurs flexible et évolutif : partant de la notion d'exil, l'image d'un dieu dirigeant son peuple choisi se développe au fil des siècles en Dieu maître du temps et de l'univers. On peut considérer le mythe de l'Exil et de l'Alliance tel que l'auteur l'a présenté comme un récit schématique et une grille de lecture culturelle, « une façon collective d'interpréter le monde² ». Créé *a posteriori*, il est un récit fabuleux. Si ce mythe est né aux bords de l'Euphrate, il s'est imposé par les textes dans la vie de la communauté. Les scribes s'en servent comme modèle formel pour reconfigurer dans leurs textes le temps et l'espace de façon cohérente si bien que l'histoire racontée dépose dans le lecteur « un schéma vécu réutilisable dans un grand nombre de cas³ ». André Paul convient aussi qu'il s'agit d'une démarche typique puisque « l'histoire de l'histoire nous apprend qu'il n'y a d'histoire qu'initée par un mythe⁴ ». Il ne peut cependant reconstruire de mythe originel alittéraire : le mythe qu'il analyse est déjà littéraire. Avec justesse, l'auteur insiste sur le caractère spécifiquement littéraire et partant artistique d'une écriture néanmoins anonyme, remontant jusqu'à son origine dans la prose de l'écriture historique. Remarquons qu'il ne relève pas de rupture immédiate avec la tradition orale. Les deux régimes de transmission continuaient de coexister pendant deux siècles environ⁵. Cette

¹ *Ibid.*, p. 367.

² M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 280.

³ *Ibid.*, p. 291.

⁴ A. PAUL, *Et l'homme créa la Bible*, p. 73. Malgré les théologiens affirmant qu'Israël a fait sienne une façon historique de penser, la Bible ne fait pas exception (*ibid.*, p. 387) ; en fait, ce que le lecteur découvre comme Israël représente une image tardive de la communauté (*ibid.*, p. 391).

⁵ *Ibid.*, p. 89.

écriture n'est pas une, mais multiple ; elle n'est pas mimétique, mais « créatrice¹ » tout en conservant des traits culturels et religieux caractéristiques imposés par le mythe. Il affirme que cette écriture est autonome et en même temps il souligne combien elle forme l'identité nationale des Judéens d'abord et des Israélites ensuite. Si la littérature biblique a eu cette influence, c'est aussi parce qu'elle joint deux pouvoirs et deux cohérences dans la lecture privée et rituelle. D'un côté le mythe, reconnu dans la communauté et par elle, exerce son pouvoir sur la vie réelle puisqu'il structure ses rapports communautaires et actualise la relation à Dieu. De l'autre côté, l'écriture littéraire dote cette histoire utopique de la valeur et puissance ajoutées de l'émotion esthétique. L'effet de vie du texte littéraire peut se développer facilement puisque le lecteur religieux offre au texte une attitude a- ou postcritique si bien qu'il rencontre peu de résistance pour envahir sa psyché. Cet esprit humain « dont la vocation est[, selon Marc-Mathieu Münch,] finalement de modéliser l'univers pour tenter d'y survivre² » trouve donc un monde idéal à sa portée quand il s'ouvre à cette « réalité fictive » de la Bible. Le lecteur religieux fait une expérience intérieure de son identité qui est en même temps soutenue par les rites, par des éléments de la vie communautaire et par la grâce. La réorganisation des faits contingents en une suite nécessaire crée – ou révèle – une vérité dont le cerveau humain peut reconnaître la cohérence. L'expérience de cette « réalité fictive » se juxtapose ou se superpose alors à l'expérience de la réalité quotidienne. André Paul affirme que si le mythe de l'exil avait offert une âme à la nation, l'écriture de l'histoire lui offrait « un corps, de lettres et d'écriture³ ». C'est probablement ce qui permet humainement de survivre malgré les vicissitudes de l'histoire. Jusqu'aujourd'hui le Livre juif nourrit la vie de

¹ *Ibid.*, p. 88.

² M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 260.

³ A. PAUL, *Et l'homme créa la Bible*, p. 74.

communautés croyantes ; dans un monde sécularisé, il est aussi entré dans le domaine public. Des deux façons il informe la vie culturelle et littéraire¹.

1.1.2.2 Héritages culturels et religieux

Pour se rendre compte de l'influence d'une lecture spécifique de la Bible en politique, il suffit de jeter un regard sur la situation au Proche Orient². En littérature, le *Dictionnaire des mythes littéraires* édité par Pierre Brunel inclut de nombreuses références bibliques³ : nous assistons donc à une mutation du statut de certains personnages bibliques, plus ou moins isolés de leur contexte originel⁴. La nécessité de relire la Bible comme texte culturel fondateur est entretemps aussi reconnu dans l'enseignement laïc en France car, dans une société sécularisée, les textes et figures bibliques sont entrés dans le « domaine public » en même temps qu'il existe encore des communautés qui les lisent dans leurs célébrations et les accompagnent de leurs rites⁵. Pour ce qu'un choix a de nécessairement subjectif, l'allusion à deux auteurs différents permet simplement d'illustrer la continuité d'une écriture littéraire et mythique dans deux situations d'hostilité.

Le *Journal* de Thomas Mann permet de comprendre davantage combien ses œuvres littéraires ont un fondement et une fonction autobiographique. Herman Kurzke considère que « [...]

¹ Remarquons que la réception du Livre juif varie selon les régions. L'Italie catholique en est par exemple moins marquée que les pays influencés par la Réforme.

² En ce qui concerne la terre d'Israël comme motif théologique et politique, cf. Christian RUTISHAUSER, « Heiliges Land der Christen – Eretz Israel der Juden. Theologische Reflexionen », in : J. EHRET et E. MÖDE (éd.), *Una sancta catholica et apostolica*, p. 304-325.

³ *Dictionnaire des mythes littéraires* sous la direction du Prof. Pierre BRUNEL, [Monaco,] Éd. du Rocher, 1994 (nouvelle éd. augmentée ; 1^{re} éd. 1988). On y trouve les entrées « Abraham », « Apocalypse », « Caïn », « Déluge », « Eden », « Jacob », « Jésus-Christ en littérature », « Job », « Judith », « Moïse », « Salomé » et « Satan ».

⁴ Voir Danièle CHAUVIN, « Bible et mythocritique », in : Danièle CHAUVIN, André SIGANOS et Philippe WALTER, *Questions de mythocritique. Dictionnaire*, Paris, Éditions imago, 2005, p. 44 : « S'y reconnaissent [dans les récits bibliques, J. Ehret] également et s'y projettent, au gré de la culture, du désir, et non pas toujours de la foi, l'histoire d'un peuple ou bien l'aventure d'une âme ».

⁵ En fait, l'enseignement laïc aurait moins résisté à la Bible en elle-même qu'à la réception et interprétation ecclésiale, ce qui pose la question : à qui appartient la Bible – de fait ? par principe ? Quels lecteurs présuppose-t-elle ? Cf. Anne-Marie PELLETIER, *Lectures bibliques. Aux sources de la culture occidentale*, Paris, Nathan, coll. « réf. », 1995, p. 8-10.

dans le roman *Joseph et ses frères*, le mythe sert [...] à styliser la vie et à gérer les stigmates [de l'homosexualité] dans le sens d'une politique identitaire plus ou moins consciente¹ ». Le mythe apporte soutien, dignité, reconnaissance ; il permet de créer des oppositions et de distinguer le bien du mal ; il offre même une certaine direction à l'histoire d'une vie qui manquerait sinon de sens. L'auteur crée donc un personnage qui contribue à ce je artificiel et artistique réussissant ce dont le je réel reste privé. La peur que cette construction ne s'écroule sous l'emprise de la passion reste cependant omniprésente. C'est pourquoi, en inversant le rapport sexuel, Mann projette cette part de sa personnalité sur la femme de Potiphar qui cherche à séduire Joseph : son action aboutit à l'écroulement de sa situation et la narration conduit à une certaine catharsis.

Une telle démarche montre la puissance de cohérence qu'offre le mythe dans la construction d'une identité esthétique par le truchement de la littérature. Ouverte vers le passé, cette personnalité cherche dans le trésor biblique le prototype d'une situation ou le type d'une figure afin de pouvoir les situer, ordonner, comprendre. L'avantage que l'homme tire de cette répétition est qu'il peut « humaniser » le rôle qu'il a reconnu comme sien mais qu'il n'est pas capable de changer. Tandis que Mann reste ainsi lié à un monde que la Bible a contribué à former, Gide prend ses distances par rapport à cette tradition : *Corydon*, le livre dans lequel il défend l'amour homosexuel, porte un nom païen. Mann endosse et prolonge les interdits créant le cadre dans lequel sa condition apparaît comme désordonnée. Il ne crée pas un monde nouveau mais gère les conséquences de la moralité chrétienne par une réception artistique de ses sources bibliques. Il ne s'agit pas nécessairement d'une démarche de conversion qui intégrerait cette partie de sa personnalité dans le rapport à Dieu. Mais la conversion peut aussi demander un travail humain. Cette œuvre et gestion d'une souffrance restent individualistes.

¹ Hermann KURZKE, « Mythos als Stigmamanagement und Identitätspolitik », in : J. EBACH et R. FABER (éd.), *Bibel und Literatur*, p. 189, « [...] der Mythos im Josephsroman dient [...] zu Lebensstilierung und Stigma-Management im Sinne einer mehr oder minder bewußten Identitätspolitik. ».

Il en va tout autrement dans le cas d'Élie Wiesel. En effet, le vingtième siècle a confronté l'humanité à l'abomination d'Auschwitz, lieu de la négation de l'humanité : comment quelque mythe serait-il capable de « gérer » pareille condition ?

Dans la préface d'une nouvelle édition de *La Nuit*, Wiesel déclare que « de même que le passé vit dans le présent, tous mes livres qui ont suivi *La Nuit*, en un sens profond, en portent sa marque¹ ». Cette affirmation touche aux principes de l'écriture littéraire de l'histoire du peuple juif. Dès à présent, la mémoire à préserver n'est pas d'abord celle de Dieu : elle est celle des crimes commis à l'encontre du peuple juif et celle des morts pour qu'ils ne soient pas tués une deuxième fois par l'oubli. Rédigeant son témoignage en yiddish, *Un di velt hot geshvign*² (Et le monde s'est tu), Wiesel avait fait l'expérience de l'incapacité de la langue à rendre l'expérience complète d'Auschwitz. S'il n'y a pas d'art qui puisse transmettre ce savoir, y a-t-il au moins une écriture qui permette de comprendre ? Wiesel relève plusieurs choix qui ont guidé la transformation de son premier texte. Si *Un di velt* s'ouvrait sur une méditation théologique, les premières lignes de *La Nuit* évoquent un personnage, celui que tout le monde appelle « Moshé-le-Bedeau, comme si de sa vie il n'avait eu de nom de famille³ », passant ainsi de l'abstraction des concepts au concret des personnages. De même bien des choses ne seront pas dites, Jérôme Lindon élaguant encore davantage une version française déjà abrégée. Ce choix présuppose un critère du côté du narrateur ; au lecteur, il présente une séquence qui n'est pas fausse mais qui crée aussi des rapports nouveaux et une cohérence spécifique. Ainsi le récit décrit dans sa première partie la vie à Sighet ; mais à la libération, il n'y a pas de retour au pays. Les détenus sont libres, mais ils flottent dans un espace où ils ne trouvent pas leur place. Le paratexte biblique de l'exil ne fonctionne donc plus ; la liberté n'est pas encore la vie et le voyage n'est pas achevé. Le sera-t-il par ailleurs

¹ Élie WIESEL, « Préface », in : É. WIESEL, *La Nuit*, Paris, Éd. de Minuit, coll. « double », 2007, p. 9.

² Élie WIESEL, *Un di velt hot geshvign*, Buenos Ayres, Tsentral-farband fun Poulishe Yidn in Argentina, 1956.

³ É. WIESEL, *La Nuit*, p. 31.

jamais ? Peut-on avoir rencontré la mort et partir vivant ? En fait, le narrateur emporte la nuit au plus profond de lui-même. Il s'en rend compte le jour où il se regarde après la libération une première fois dans un miroir : « Du fond du miroir, un cadavre me contemplait. Son regard dans mes yeux ne me quitte plus¹. ». L'antithèse du cadavre agissant n'est malheureusement plus le signal d'une métaphore, ce paradoxe témoigne de la réalité altérée ; quant au récit de Wiesel, peut-être devient-il non seulement pour l'auteur, mais aussi pour ses coreligionnaires ce miroir conduisant à l'anamnèse-identification. Mais *La Nuit* n'est pas le seul récit de Wiesel ; il a été suivi par *L'Aube* et *Le Jour* introduisant la fiction au service de la mémoire, de l'exploration d'une expérience par rapport à l'humanité et à Dieu.

Le critique littéraire découvre donc un important travail de rédaction, de création et d'édition pour sauvegarder une mémoire de façon vivante. Wiesel accepte ce travail car « la substance seule comptait² ». La technique littéraire est au service de la vérité mais, dans ce témoignage, Wiesel dit ne pas tolérer l'invention de faits. Aussi corrige-t-il dans la préface à la nouvelle édition de *La Nuit* un détail du début du deuxième chapitre :

[...] j'évoque le premier voyage nocturne dans les wagons plombés et je mentionne que certaines personnes avaient profité de l'obscurité pour commettre des actes sexuels. C'est faux. [...] J'ai vérifié [...]. Quelques semaines de ghetto n'ont pas pu dégrader notre comportement au point de violer coutumes, mœurs et lois anciennes. [...] La seule explication possible : c'est de moi-même que je parle. C'est moi-même que je condamne. J'imagine que l'adolescent que j'étais, en pleine puberté bien que profondément pieux, ne pouvait résister à l'imaginaire érotique enrichi par la proximité physique entre hommes et femmes³.

Le lecteur peut intégrer la première version des faits dans le mouvement cohérent du texte où la fin du premier chapitre brise déjà le tabou d'évoquer les excréments ; non seulement cela montre-t-il une promiscuité avilissant l'être humain tout comme la transformation de la synagogue en salle d'attente pour ces « voyageurs » brise l'espace sacré réservé à Dieu, mais

¹ *Ibid.*, p. 200.

² *Ibid.*, p. 14.

³ *Ibid.*, p. 19.

un tel détail rapproche le lecteur aussi du monde où toutes les limites civilisatrices auront disparues. Enfreindre les tabous sexuels ne serait alors qu'une étape supplémentaire de cette déchéance. Mais Wiesel corrige pour préserver la mémoire d'un peuple attaché à sa mémoire biblique tout en interprétant psychologiquement sa narration, condamnant *a posteriori* la faiblesse du jeune homme qu'il était. Témoin oculaire, il écrit ainsi *a posteriori* une nouvelle page d'histoire juive.

La fiction n'entre en jeu que dès le deuxième texte, *L'Aube*, pour explorer ce qui aurait pu avoir lieu. Elle n'est pas opposée à la vérité des faits, mais elle a un statut différent du témoignage. Quant aux références bibliques explicites, elles servent à montrer les raisons du changement de son idée de Dieu :

Et moi, le mystique de jadis, je pensais : « Oui l'homme est plus fort, plus grand que Dieu. Lorsque Tu fus déçu par Adam et Ève, Tu les chassas du paradis. Lorsque la génération de Noé Te déplut, Tu fis venir le Déluge. Lorsque Sodome ne trouva plus grâce à Tes yeux, Tu fis pleuvoir du ciel le feu et le soufre. Mais ces hommes-ci que Tu as trompés, que Tu as laissé torturer, égorger, gazer, calciner, que font-ils ? Ils prient devant toi ! Ils louent ton nom¹ ! »

Dans ce récit historique et littéraire, la référence à des passages que l'on pourrait appeler mythes bibliques devient l'expression d'une autre pensée de l'homme sur Dieu. Wiesel marque cependant la différence entre Adam et les figures mythologiques² en soulignant des traits de caractère différents. Encore est-il qu'au niveau structurel Adam et Ève, Noé, Sodome et Gomorrhe sont des figures illustrant le mythe fondamental du Dieu maître absolu de son peuple. La relecture de Wiesel continue dans ce cadre une tradition midrashique qu'il illustre dans son ouvrage *Célébration biblique* : celle de l'homme qui n'abdique jamais et, vivant, montre sa grandeur : il sait qu'il « peut et doit agir librement en façonnant son destin » à

¹ *Ibid.*, p. 128.

² Voir p. ex. É. WIESEL, *Célébration biblique. Portraits et légendes*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, p. 29 et 35.

l'image d'Adam qui « malgré sa chute, [...] meurt victorieux¹ » ; celle de l'homme qui rit « malgré tout » et transforme sa souffrance « en prière et en amour plutôt qu'en rancune et malédiction² » à l'exemple d'Isaac, le premier survivant. Enraciné dans le passé, Wiesel ne comprend celui-ci qu'« à la lumière de certaines expériences de la vie et de la mort³ ». La tradition n'est donc pas terminée : la Loi a été donnée, mais il appartient à l'homme de l'interpréter et d'affiner sa compréhension de Dieu. Ainsi mythe biblique, littérature, histoire et fiction se rejoignent encore pour créer une cohérence, une lecture, une interprétation, le sens d'une vie, d'une époque et d'un peuple.

1.1.2.3 Bilan

Partant des travaux d'André Paul, cette partie a montré la présence d'un mythe de l'Exil et de l'Alliance conférant une unité intérieure au Livre juif comme au peuple qui se nourrit de cette tradition. De fait, ce mythe se retrouve implicitement dans les livres prophétiques dont la structure est tributaire de l'histoire de Moïse déjà adaptée à l'histoire du peuple. Les recherches d'A. Paul permettent ainsi de rendre compte de la créativité humaine ; certes la mémoire, la puissance fictionnelle et l'écriture rejoignent certains choix politiques et une représentation particulière de Dieu pour construire une histoire et une identité. On ne peut nier l'importance de ces facteurs anthropologiques si tant est que Dieu s'est révélé aux êtres humains dans l'histoire ; or cela ne signifie pas que ces facteurs immanents suffisent pour expliquer la construction d'Israël. Les êtres humains ne peuvent s'exprimer autrement que de façon humaine, même quand ils rendent compte de leur relation à Dieu. Si les sciences humaines permettent de mieux observer, décrire et comprendre le fonctionnement humain d'un tel projet – issu de la rencontre de Dieu et développé à l'intérieur de la foi en lui –, elles ne doivent cependant pas le réduire au seul aspect qui souvent les intéresse, comme par

¹ *Ibid.*, p. 35.

² *Ibid.*, p. 88.

³ *Ibid.*, p. 11.

exemple le comportement psycho-social ou l'activité de l'imagination, ou à leur grille d'interprétation des phénomènes observés. Ainsi le cadre herméneutique auquel Munch recourt pour interpréter la puissance fictionnelle principalement comme instrument de survie, fruit de l'évolution, est par exemple tributaire de sa position agnostique et il n'est guère nécessaire de réduire la « construction » de l'identité juive aux facteurs dictés par l'évolution. Il est impossible de reconstruire le processus existentiel qui a conduit avec nécessité à la création de la Torah car l'histoire n'obéit pas au déterminisme des sciences naturelles comme le montre par exemple aussi la coexistence de plusieurs versions de l'histoire ; la construction de l'historien va varier selon les facteurs dont il tiendra compte. Il peut tout réduire à des luttes pour le pouvoir, il peut aussi considérer que l'homme est fondamentalement un être relationnel et que la relation à Dieu joue dans les décisions qu'il prend dans l'histoire. Les formes littéraires qu'il emploiera ne seront pas forcément différentes, mais leur lecture certainement.

Thomas Mann recourt aux éléments narratifs et aux mythes d'une tradition religieuse pour penser sa condition et se recréer dans la fiction, la liberté et la cohérence de la création littéraire lui apportant une autre compréhension de soi-même. Un tel travail ne présume cependant pas de son rapport à la communauté ecclésiale ni de sa foi en Dieu ; la construction est donc bel et bien une tentative de mieux vivre. Quant à Élie Wiesel, il ne continue pas seulement le dialogue avec la tradition biblique sur le mode paradoxal ; son écriture engendre des genres différents, religieux, voire théologique où Dieu n'est pas un simple chiffre. L'expérience de la Shoah ayant profondément altéré sa foi, il se doit de reprendre d'une certaine façon le travail des scribes de jadis pour répondre « à la catastrophe nationale doublée d'un désastre existentiel¹ ». Et l'Église entretient elle-même un rapport particulier à la Torah que les évangiles voient s'accomplir dans le Christ Jésus. Ici apparaît un élément qui n'a pas

¹ A. PAUL, *Et l'homme créa la Bible*, p. 40.

été souligné assez dans les pages précédentes : le dynamisme de la promesse du salut de Dieu, l'orientation vers l'avenir, le dépassement d'une image ou d'un récit constitutif, vers la naissance du Messie d'abord et vers son retour à la fin des siècles ensuite. La relecture des pages que Hans Urs von Balthasar consacre au mythe dans le premier volume de son esthétique théologique *La Gloire et la croix* permettra de mettre en évidence cette spécificité de l'écriture et de la Révélation biblique.

1.1.3 CONTREPOINT : MYTHE ET FIGURE DE LA RÉVÉLATION

Pour les chrétiens, le Christ est « [...] le centre de la figure de révélation¹ » car en lui habite la plénitude de Dieu. Si la révélation est bien un acte libre, l'irruption de Dieu dans le monde, sa figure totale qu'est le Christ n'est cependant pas isolée de tout contexte : le Père, l'histoire, le cosmos et l'Esprit lui rendent témoignage, chacun de façon spécifique et selon une hiérarchie². Dans le cadre de l'analyse du témoignage de l'histoire, Balthasar aborde aussi la question du mythe³ dans une quinzaine de pages intitulées « mythe et prophétie⁴ », ce binôme représentant deux approches antagonistes de l'histoire du salut. Il s'y réfère aux travaux de « l'école scandinave » dont « [Sigmund] Mowinckel, [Johannes Peder Ejler] Pedersen, [Ivan] Engnell,

¹ GC 1, 391.

² Cf. GC 1, 513 : « La figure de Jésus est attestée, en tant que figure, non de l'extérieur, mais de l'intérieur ; c'est-à-dire que le témoignage fait d'elle avant toutes choses la figure qu'elle est, à savoir la manifestation de Dieu, le Verbe de Dieu, le témoignage que Dieu se rend à lui-même. »

³ Il semble ne pas encore exister de monographie consacrée au mythe dans la pensée de Balthasar bien qu'il s'agisse d'un sujet suscitant la réflexion continue de Balthasar depuis sa thèse jusqu'à son dernier article, « À propos de mon œuvre ». Ainsi il affirme (GC 6, 200) que le christianisme « se tromperait probablement s'il pensait avoir aujourd'hui dépassé le mythe, et à demi déjà la religion, et bientôt la philosophie, pour installer sur cette *tabula rasa* son unique aliment absolu. » En effet, « nous ne pouvons devenir chrétiens qu'après avoir été juifs ou païens, pour y annoncer l'évangile et pour le vivre » (GC 6, 201). Et, en s'incarnant, c'est Dieu lui-même qui est entré en contact avec la religion, la philosophie et le mythe auxquels le christianisme ne se laisse néanmoins pas réduire. « Ce qui prouve le fait de ce contact et de cette contamination, c'est la Bible, qui justement a pris sa forme définitive et obligatoire pour les chrétiens à l'âge de la religion et du syncrétisme. Prétendre la "purifier" de la religion, de la philosophie et du mythe, ce serait vouloir être plus biblique que la Bible et plus chrétien que le Christ. » (*ibid.* ; voir aussi GC 1, 515 comme critique d'une certaine exégèse protestante) Quelle place et fonction le mythe tient-il donc selon Balthasar dans l'Écriture sainte et en particulier dans l'Ancien Testament ?

⁴ GC 1, 533-547.

[Geo] Widengren, [Henrik Samuel] Nyb[e]rg, [Aage] Bentzen¹ » sont les représentants ; dans son texte il cite en outre le livre de Bentzen, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*². Ces chercheurs défendent une approche des textes et de l'histoire bibliques à partir de l'histoire générale des religions. L'analyse de ces pages de *La Gloire et la croix* ne permet pas seulement de voir comment Balthasar présente, réfute et dépasse les travaux scandinaves, elle constitue aussi une réflexion sur certains aspects méthodologiques des sciences religieuses, voire de la théologie et un apport quant à la réflexion sur le rapport entre mythe et Écriture sainte.

1.1.3.1 Le mythe comme facteur de cohérence

Sans entrer dans la discussion du commentaire d'un texte biblique en particulier, Balthasar retrace en moins de cinq pages les grandes lignes, les convictions fondamentales qui orientent les recherches des exégètes scandinaves et situe de prime abord la discussion au niveau heuristique. Dès le début de la présentation des fondements de la pensée de ces scientifiques apparaît leur volonté d'insérer l'identité religieuse du peuple d'Israël dans son contexte culturel, voire de l'expliquer à partir de celui-ci comme le montre la prétention à l'universalité de l'affirmation suivante³ :

L'expérience de l'existence chez tous les peuples anciens revêt un mode foncier à la fois mythique, religieux et politique. Il s'extériorise moins comme forme de

¹ GC 1, 533. En ce qui concerne ces chercheurs, ils font partie d'un mouvement s'inspirant des recherches sur l'histoire comparée des cultes. Après les travaux des *Cambridge ritualists* au début du XX^e siècle, c'est encore la *Myth and Ritual School* en Angleterre ainsi que l'école scandinave ou école d'Uppsala qui ont travaillé dans cette direction. C'est à ce dernier groupe que Balthasar se réfère. Inspiré par les recherches de l'historien des religions danois V. Grønbech, ils conçoivent le culte comme un « drame créateur ». Mowinckel (voir *RGG*⁴, vol. 5, col. 1554s.), inspiré par H. Gunkel, a appliqué ces idées aux psaumes, partageant son intérêt pour l'histoire des religions avec des collègues de Copenhague – Pedersen (voir *RGG*⁴, vol. 6, col. 1079), Bentzen – et d'Uppsala – Widengren (voir *RGG*⁴, vol. 8, col. 1515), Engnell et Alfred Haldar que Balthasar n'évoque pas. « Mais ce n'est qu'à Uppsala que s'est réellement développée une école : ici, on a repris de façon assez conséquente le schéma du culte provenant de la *Myth and Ritual School*, l'a développé en partie et combiné avec l'approche de l'histoire des traditions de l'iraniste H. S. Nyberg qui enseignait également à Uppsala » (Sigurd HJELDE, « Kultgeschichtliche Schule », in : *RGG*⁴, vol. 4, col. 1817s., traduit par Jean Ehret).

² Aage BENTZEN, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn. Skizzen zum Thema Weissagung und Erfüllung*, Zürich, Zwingli Verlag, 1948.

³ GC 1, 533.

« pensée » que comme forme de culte – culte compris d'une manière très vaste, comme célébration qui produit la réalité et en même temps la produit.

Au centre de ce mythe de fondation de l'univers se trouve la victoire de Dieu sur le chaos. Cette victoire est racontée par le mythe et elle est célébrée et renouvelée chaque année lors de la fête du nouvel an comme garantie de vie pour un temps à venir. Balthasar résume le contenu du mythe comme suit¹ :

La création et le temps sont à l'origine un événement vertical : Dieu est en lutte avec le chaos (« abîme », « océan », « serpent antique », « ennemi ») et c'est par sa victoire sur lui qu'il assure le monde. L'homme (primitif), qui est le représentant de Dieu, est intronisé roi sur le monde ; le roi (d'Égypte, de Sumer, de Babylone, d'Iran, des Hittites, de Canaan) représente Dieu pour le peuple, et le peuple devant Dieu ; son « temps », c'est le temps du peuple et aussi le temps du salut. Le rite qui célèbre le nouvel an (en relation avec le combat du soleil contre les ténèbres, de la végétation contre la mort) renouvelle cultuellement pour l'année qui vient la garantie du salut [...].

Le mythique y est compris comme « [...] l'apparition de Dieu dans le monde [...] »² qui se décline alors de façon à la fois culturellement spécifique (les auteurs soulignent toujours ce qu'il en est de la spécificité d'Israël) et dans le cadre imaginaire du mythe fondamental. Il est actualisé dans le culte et dans la structure politique³.

Les exégètes réussissent ainsi à construire une « [...] figure centrale qui n'est saisissable que d'une manière étrange et nulle part clairement dans le texte, mais qui, une fois présumée, concilie magnifiquement les contraires et jette un pont [...] de l'ancienne vision du monde tout entière au christianisme⁴ » si bien que « [...] le Christ apparaît comme l'accomplissement

¹ GC 1, 533s..

² GC 1, 536.

³ On peut facilement retrouver les éléments structuraux mis en évidence par la « [...] définition phénoménologique [...] » que Marc-Mathieu Münch (M.-M. MÜNCH, « Le mythe et la littérature », p. 20-22.) donne du mythe comme (1) récit (faisant « [...] apparaître des lieux, des temps, des actions concrètes [...] », anonyme, atemporel et schématique) (*ibid.*, p. 20.), (2) fabuleux (c'est-à-dire qu'il relate « [...] la présence, la volonté ou l'action, dans le monde visible, de puissances surnaturelles » – mais de quelle présence s'agit-il précisément ?), (3) significatif (Le mythe étant polymorphe, assisterions-nous en Israël à une simple réinterprétation ?) et (4) efficace (créateur de bonheur – mais c'est alors l'être humain qui crée son bonheur en faisant entrer son histoire dans le schéma du mythe) (*ibid.*, p. 21s..).

⁴ GC 1, 533.

de l'aspiration, non seulement d'Israël, mais de toutes les nations¹ ». Enfin, Balthasar conclut la présentation de cette « [...] construction éblouissante [...] »² par une citation qui montre comment le Christ réunit et accomplit en lui toute la mythologie ancienne.

Une telle construction semble convaincante sous plus d'un angle : d'abord, ne tient-elle pas compte du *Sitz im Leben* de la révélation biblique et partant de la part humaine dans la rédaction des textes, évitant de faire de l'Écriture sainte un produit fini tombé du ciel ? De plus, n'est-il pas nécessaire d'opter pour une neutralité méthodologique afin d'assurer l'objectivité des recherches ? N'est-il donc pas nécessaire de faire profession d'un athéisme méthodologique afin de ne pas contaminer les recherches par la dogmatique de quelque communauté religieuse que ce soit ? Si l'Écriture sainte est bien l'âme de toute théologie³, ne devrait-on pas en arriver à montrer à partir d'elle la vérité des dogmes ? Or ces études approfondies sur le mythe oriental montrent qu'il ne correspond nullement à une représentation cyclique du temps : c'est bien d'un temps vertical qu'il s'agit et qui laisse Dieu agir dans l'histoire. Ainsi le mythe fondamental qu'une telle approche cherche à dégager ou plutôt à reconstruire, cet archétype humain, serait alors capable de fonder les différents aspects de la tradition biblique qui en dépendraient. Enfin, elle pourrait intégrer le dogme chrétien qui fait du Christ l'alpha et l'oméga de toute la création.

De fait, au fil de l'exposé, Balthasar insère des références scripturaires, empruntées en particulier aux psaumes⁴, comme le début du verset 6 du psaume 46 « Ascendit Deus [...] » que le rite extraordinaire de la messe⁵ utilise comme verset de l'alléluia de la fête de

¹ GC 1, 537.

² *Ibid.*.

³ Voir *Dei Verbum* 24.

⁴ Les représentants de l'école scandinave ont en particulier travaillé sur les psaumes. Voir les articles dans *RGG*⁴ cités plus haut.

⁵ Pour cette appellation, voir BENOÎT XVI, *Motu proprio* « *Summorum pontificum* » du 7 juillet 2007, http://www.cef.fr/catho/actus/archives/2007/20070607summorum_pontificum.pdf, art. 1 : « Le Missel romain promulgué par Paul VI est l'expression ordinaire de la « *lex orandi* » de l'Église catholique de rite latin. Le

l'ascension et comme antienne à l'offertoire ce jour-ci et le dimanche suivant¹. Il cite encore les paroles « [...] ante luciferum genui te [...] »² tirées du psaume 109 dans laquelle la liturgie chrétienne voit l'annonce du Christ comme messie. De fait ce psaume est le premier dans la célébration des vêpres chaque dimanche. Ainsi il suit la reconstruction des exégètes de l'école scandinave pour montrer comment les chants du culte juif, les psaumes, et le culte chrétien, qui les a reçus et interprétés en fonction de la passion, de la résurrection et de l'ascension du Christ, correspondent au mythe originel. En outre, l'emploi d'un champ lexical que le lecteur retrouve dans la théologie, et en particulier dans la théologie sacramentaire, favorise également son adhésion à cette présentation. Ainsi l'expression « [...] représent[er] la réalité et la produi[re] » pourrait rappeler l'explication du mystère de la consécration, la présence réelle non seulement du Seigneur, mais encore de son sacrifice. La description du rôle du roi « [...] représent[ant] Dieu pour le peuple, et le peuple devant Dieu [...] » pourrait évoquer le rôle du prêtre pendant la messe. On pourrait continuer la série des parallèles qui montreraient comment ce schéma mythique favorise auprès du lecteur l'identification des mystères chrétiens avec les mythes anciens.

Missel romain promulgué par Saint Pie V et réédité par le Bienheureux Jean XXIII doit être considéré comme l'expression extraordinaire de la même « lex orandi » de l'Église et être honoré en raison de son usage vénérable et antique ». (Site consulté le 10 septembre 2009.) Le choix de faire référence à ce rite n'a rien de « politique » ; il s'agit de tenir compte des livres liturgiques en usage au moment où Balthasar rédige ce volume de *La Gloire et la croix*.

¹ L'office divin dans le rite extraordinaire reprend ce verset à plusieurs reprises comme répons bref ; il constitue en quelque sorte le refrain de la journée. Mais dans le missel de 1962, le chant du psaume 46 doit encore accompagner la distribution des rameaux le dimanche des rameaux. Ainsi il entre dans la célébration de la passion du Christ ; on y remarque déjà une interprétation de l'ascension qui est toute différente de celle de l'idéologie royale orientale. Le rite ordinaire de la messe ne fait plus référence au psaume 46 comme antienne ; il apparaît cependant comme psaume après la première lecture de la fête de l'ascension dans les trois cycles de lecture. Dans la *Liturgia Horarum* postconciliaire, Ps 46, 6 apparaît dans le répons à la première lecture de l'office des lectures, Ep 4, 1-24, laquelle applique au Christ l'autre verset parlant de l'ascension divine, Ps 67, 19. Enfin, le psaume 46 apparaît comme deuxième psaume des vêpres de la même fête ainsi que pendant les laudes du mercredi de la première semaine. Il y porte le titre « Dominus universorum rex » et la citation qui rappelle son interprétation christologique est tirée du Symbole des Apôtres : « Sedet ad dexteram Patris, et regni eius non erit finis ». (Voir *Liturgia Horarum iuxta Ritus romanum*, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1987 (2^e éd.), vol. IV, p. 606.)

² GC I, 334; Ps 109 dans la traduction de la Vulgate. Voir aussi l'explication dans la *Biblia Sacra juxta vulgatam clementinam*, Desclée, Rome, Tournai, Paris, 1947, p. 645 : « Oraculum de regia Messiae dignitate explanatur. Oraculum de Messiae sacerdotio explicatur. » Dans la *Liturgia Horarum*, le psaume 109 porte le titre « Messias rex et sacerdos » et il est introduit par 1 Co 15, 25 : « Oportet illum regnare, donec ponat inimicos sub pedibus eius ». (Voir p. ex. *Liturgia Horarum*, vol. IV, p. 557.)

Tout semble donc correspondre au dogme catholique. Ceux qui craindraient que de telles découvertes soulignant la parenté entre les différentes religions ne mettent en doute la vérité et la singularité de la foi chrétienne, pourraient être rassurés parce que ces interprétations ne sont que des réflexions scientifiques sur les textes et que la foi conserverait son domaine propre. Ainsi la science peut montrer que Jésus de Nazareth a choisi le chapitre 53 d'Isaïe comme programme de l'œuvre de sa vie. Mais la foi seule pourra dire si cela correspond bien au « [...] plan de Dieu sur sa vie [...] » ou non. Une telle affirmation suppose déjà « [...] la foi en lui, le Messie, et en Dieu qui est son Seigneur et l'auteur de sa mission¹ ».

Mais quelle est cette foi à laquelle on fait allusion ? S'agit-il d'un acte de foi vide en soi ? Ou sur quoi se fonderait-il donc ? Une telle exégèse n'est-elle pas fondée sur une conception de la foi philosophique, générale, différant en tout cas de celle des sources bibliques² ? Or ce n'est pas le seul point de litige. De fait, de cette correspondance avec la Tradition, il n'en est rien et Balthasar ne ménagera pas sa critique – à juste titre parce qu'il s'agit de la structure fondamentale de la révélation, de la question si la tradition biblique nous offre ce dont nous avons besoin pour comprendre le plan de Dieu ou si celui-ci doit toujours être reconstruit à partir des théories historiques, littéraires ou sociologiques en vogue.

1.1.3.2 La réduction mythologique devant la critique

Balthasar ne nie point la « possibilité » de construire ainsi un mythe propre à Israël et qui se montrerait en fin de parcours polymorphe, d'une très grande richesse même. Il comprend aussi l'attrait d'une telle démarche unificatrice qui permettrait de justifier et d'expliquer la continuité entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, leur parfaite correspondance qui devient

¹ GC 1, 536.

² Il existe des représentants d'une telle approche dans le paysage théologique contemporain. Voir à ce sujet la discussion du projet théologique de P. Gisel par Yves LABBÉ, « Théologie ecclésiale, théologie universitaire », in : *Revue théologique de Louvain*, 40^e année, 2009, p. 15-20 : « I. La théologie identifiée à une philosophie de la religion ».

même « [...] au-delà de toute attente, rapport entre image et réalité¹ ». Tout serait compréhensible, rentrerait dans l'ordre de la logique – humaine, ou mieux du système de cohérence choisi d'avance. Et c'est là le problème fondamental, celui du point de départ. Aussi, s'il est certes « possible » de procéder ainsi, il n'est pas sûr qu'il faille le faire, que ce soit le bon chemin. Ce que Balthasar reproche aux exégètes évoqués et à leurs successeurs, c'est de « [...] systématiser la réalité vétérotestamentaire sur un point de fuite situé dans le passé [...]»². Il les accuse en fait en premier lieu d'appliquer à la Bible la reconstruction d'une conception religieuse d'une époque³ et en deuxième lieu de vouloir systématiser⁴ ce qui est en fait une relation, le don de l'Alliance excédant ce que l'imagination humaine pourrait concevoir par elle-même et qui s'est donc constitué son propre corps expressif. Pour réfuter une telle approche, il confronte les exégètes scandinaves d'abord aux sources et leur montre qu'ils les déforment.

Au cours de la présentation de la version juive du mythe originel, Balthasar relève quelques difficultés auxquelles les chercheurs ont été confrontés. Il discute le rôle de l'idéologie royale dans la tradition biblique : a-t-elle vraiment la place centrale que le mythe originel lui assigne ?

Balthasar en doute⁵ :

¹ *Ibid.*.

² *GC* 1, 535.

³ Voir la définition d'une esthétique théologique en *GC* 1, 97 : « [...] une théologie qui ne se sert pas, en premier lieu, pour son travail, des catégories extra-théologiques de l'esthétique philosophique profane, surtout de la poésie, mais tire sa doctrine de la beauté des données révélées elles-mêmes par une méthode vraiment théologique ». Le même argument revient en *GC* 1, 515 où Balthasar récuse la projection de catégories extrabibliques et extrathéologiques sur la révélation chrétienne. Cette vigilance doit donc aussi s'appliquer dans le cas d'une étude comparée de la religion d'Israël avec celle de ses voisins. Mais cela ne signifie pas que la révélation pourrait faire abstraction des images, mythes, philosophies et religions humaines : la question est plutôt comment elle les transforme.

⁴ Pour le refus de l'esprit de système, voir déjà l'avant-propos du premier recueil d'articles, Hans Urs von BALTHASAR, *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1990 (3^e éd. ; 1^{re} éd. 1960), p. 5, où il compare ses études fragmentaires à des esquisses qui certes ne disent rien de complet, mais qui saisissent quelque chose d'essentiel qui se perdrait dans la systématisation de la pensée. En ce qui concerne le style de von Balthasar, voir p. ex. Stefan HARTMANN, *Christo-Logik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar. Zur Systematik und Aktualität seiner frühen Schrift "Theologie der Geschichte"*, Hamburg, Verlag Dr. Kovač, coll. « Geist und Wort » vol. 8, 2004, p. 17-21.

⁵ *Ibid.*.

Mais quelle profondeur et à quelle ampleur cette idéologie pouvait-elle atteindre en Israël ? Elle ne pouvait pas dominer sérieusement l'Israël pré-monarchique, et n'est-elle pas déjà remise en question par la prophétie classique dans laquelle s'accomplit le passage à l'eschatologie ?

Il souligne aussi les problèmes que ces chercheurs rencontrent quand ils sont confrontés à cette figure emblématique par excellence, le serviteur souffrant, ne sachant vraiment décider quel serait, toujours par rapport au mythe fondamental, son modèle : le roi combattant ou le prophète ? Ils hésitent à intégrer les chants du Serviteur souffrant dans l'ensemble cultuel. Et la souffrance de l'*ébed* de Dieu n'est pas symbolique dans un drame cultuel ; elle est réelle. Ensuite, Balthasar fait encore remarquer le problème que pose, dans un tel système, une autre figure, celle du Fils de l'Homme qui n'est plus une figure historique, mais apocalyptique : de nouveau « [I]’“aujourd’hui” visionnaire dans lequel on le contemple n'est plus du tout l’“aujourd’hui” mythique du drame cultuel.¹ » Il ressort donc clairement de cette relecture que les exégètes ont dû fortement adapter les sources pour les faire correspondre au schéma érigé comme norme, qu'ils ont réduit la diversité de la tradition biblique à leur représentation au lieu de mettre en question sinon sa validité en soi, au moins sa prétention à pouvoir fonctionner comme interprétant global. Dans l'approche de l'école scandinave, la culture d'Israël ne peut être fondamentalement différente, elle ne peut s'exprimer que dans les mêmes catégories et structures qui ne sont cependant pas abstraites, mais riches d'images. Ainsi une telle présentation enferme la créativité d'Israël dans les variations de l'imaginaire commun ; elle suppose de même une continuité, une cohérence au niveau de cet imaginaire ; elle ne tient pas compte d'une éventuelle rencontre – avec Dieu se révélant – qui pourrait vraiment être assez forte pour renverser des catégories, notions et idées reçues et laisser paraître quelque chose de nouveau n'entrant pas nécessairement dans une continuité soit linéaire, soit circulaire, mais qui chercherait sa clef autre part. Finalement, en considérant « [...] le système catégoriel ethnologique [...] » comme une référence nécessaire « [...] pour l'apparition de

¹ GC 1, 535.

tout rédempteur et sauveur possible [...] », ils conditionnent aussi la liberté de Dieu qui se révèle.

En fait, leur point de départ n'est pas réfléchi théologiquement, du moins pas par rapport à la théologie de la Bible elle-même. Considérant la théologie comme une entreprise de la seule raison humaine, ils ne peuvent développer de critique heuristique qui mettrait en doute la nécessité intérieure que cette méthodologie présuppose trouver dans le cadre de configurations historiques en soi contingentes. Si elle ne vient pas à nier la liberté – et subséquemment l'existence autonome – d'Israël, pour ne même pas parler de celle de Dieu, elle les limite extrêmement¹.

Il est nécessaire d'approfondir la question du point de départ². De fait, dès que l'on exclut Dieu comme facteur, on en vient trop souvent à projeter une relation de cause à effet suffisante et nécessaire au niveau des facteurs immanents, que ce soient maintenant les conditions sociologiques, ethnologiques, économiques ou psychologiques³. En fait, une telle pensée s'inspire du type de preuves auquel on recourt dans les sciences naturelles ; or la pensée déterministe dont elles dépendent souvent ne sait cependant pas tenir compte de la liberté humaine. En fin de compte, l'approche « naturaliste » prétend pouvoir expliquer par une reconstruction des facteurs immanents l'avènement nécessaire d'un « évènement » singulier. Mais alors, ceci ne reviendrait-il pas à expliquer comment on passe d'un trait sur une feuille de papier blanche à un dessin de Picasso, ou d'un mot sur une feuille à un poème ou un roman ? Or l'œuvre artistique ne naît déjà pas de la seule matière de l'art – les mots, la

¹ Et contredit par là le « [m]ystère de la liberté divine qui – comme dans l'œuvre d'art – coïncide avec la nécessité suprême ». (GC 1, 413.)

² Voir H. U. von BALTHASAR, « 1965. Reddition de comptes », p. 41 : « Un léger décalage au point de départ, peut-être d'abord pensé comme seulement tactique – et les conséquences deviennent incalculables. Car les points de départ sont toujours décisifs ; les pré-décisions presque invisibles marquent l'histoire. On pourrait en faire la preuve en considérant la philosophie : l'Idée de Platon, le *De ente et essentia* de Thomas, le *Cogito* de Descartes, le "Concept" de Hegel... ».

³ Est-il nécessaire de rappeler que l'attitude inverse qui part du point de vue de la foi risque de voir Dieu trop vite à l'œuvre ?

couleur, les sons, l'espace...– ni des formes elles-mêmes, mais d'un être humain. L'explication de l'œuvre ne se trouve dès lors plus dans le seul point de départ matériel, mais elle doit prendre en compte la pluralité des facteurs, évitant donc toute monopensée, et respecter leur intégration dans ce que l'on appelle une « création » : il y a la matière, les formes, le soi – et l'autre que l'on rencontre et le travail intérieur qui lie tout cela dans un tout qui est plus que la somme des éléments. Dans l'analyse génétique d'une œuvre d'art, il faudrait donc tenir compte déjà de tous ces facteurs, sachant néanmoins que leur présentation analytique n'entraîne pas encore la « vie » de l'œuvre si bien qu'il faut aussi admirer « l'inspiration », ce souffle qui donne « vie » à l'ensemble et qui en fait une unité autonome.

Quand il s'agit de la rencontre du Dieu vivant, la situation est similaire et différente si l'on ne veut pas réduire de prime abord Dieu aux catégories humaines¹. En effet, il faut tenir compte et de la différence essentielle de Dieu et de sa liberté qui s'adresse à la liberté humaine². C'est dans ce cadre que Dieu se révèle et réussit à être « compris » par l'être humain : il existe une évidence, quelque chose qui s'impose³. Peut-être la tradition a-t-elle trop insistée – en particulier en ce qui concerne l'inspiration – sur la grâce comme don spécifique d'une parole adressée à un individu. Si ce modèle existe comme le montrent les missions des prophètes, et

¹ Dans toute la foule de références concernant l'analogie, on peut p. ex. se référer à ce que Balthasar dit au sujet du concept central de son esthétique, la figure : appliquée au Christ, cette notion prend un caractère unique et « [...] tient en suspens le contenu général et abstrait du concept. Il ne s'agit pas du mot mais de la chose signifiée qui devra être expliquée [...] ». (GC 1, 366.)

² De nombreuses sciences humaines ont contribué à mettre en doute l'idée de la liberté humaine, en particulier la psychologie et plus récemment aussi les neurosciences. C'est à chaque fois le déterminisme des facteurs analysés qui semble s'imposer. On peut considérer la liberté comme un élément intégral de la notion d'un être humain créé à l'image de Dieu et sauvé par le Christ : si la liberté humaine est en effet marquée par le péché originel et les péchés commis, Dieu peut rendre la liberté à l'être humain pour qu'il réponde pleinement à son appel. Voir GC 1, 408 : « [...] le premier critère d'authenticité de la figure qui se révèle : elle ne fait pas violence. Si elle le faisait, elle aurait quelque chose d'analogue à la preuve et à l'évidence mathématiques, où la liberté et la décision personnelle n'ont pas de place. L'évidence avec laquelle Dieu se manifeste nous laisse libres parce qu'elle nous rend libres et c'est justement en cela qu'elle doit être l'évidence suprême. » La rencontre des libertés divine et humaine est le sujet de toute la *Théodramatique*. Cette affirmation ne contredit pas les expériences tragiques. À ce sujet, voir aussi Holger ZABOROWSKI, « Mythos oder Geschichte ? Hans Urs von Balthasar und die griechische Tragödie », in : Walter Kardinal KASPER (éd.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. Festgabe für Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag*, Ostfildern, Mathias-Grünewald-Verlag, 2006, p. 45-63, en particulier p. 49-51.

³ Voir ce que Balthasar dit au sujet de « [l]a vraisemblance du christianisme [qui] naît et disparaît avec celle du Christ [...] les fondations doivent être d'une solidité indestructible. [...] il faut qu'elles nous offrent l'évidence. Et non pas une évidence subjective, mais bien objective ». (GC 1, 391s.)

comme le Christ le promet aussi à ses disciples¹, il ne faudrait pas s'en tenir à celui-ci et bien voir aussi qu'il existe une grâce accordée au peuple en entier malgré ses péchés et dont celui-ci se rend compte a posteriori, approfondissant ainsi la foi qui l'a déjà guidé dans sa réflexion.

Ces réflexions ne répondent-elles pas aux réflexions de Marc-Mathieu Münch qui affirme que « [...] les mythes et la littérature doivent être étudiés à la fois devant et dans l'esprit qui les vit² » ? En effet, une telle approche ne suppose pas que le chercheur croit dans les mythes qu'il étudie ; elle suppose au contraire – du moins pour ce qui en est de la Bible – qu'elle est un document d'une communauté de foi et elle doit donc considérer que ce Dieu, dont les sources textuelles parlent, puisse se manifester dans une rencontre qu'elle doit considérer comme possible. De plus, elle devra veiller à ne pas réduire les textes à un schéma d'interprétation, comme ne le font par ailleurs pas seulement des historiens des religions, mais aussi des théologiens. Il faudra ensuite juger quelle est la perspective qui permet le mieux d'intégrer les aspects les plus divergents en tant que tels. Enfin, la théologie comme science qui part de la foi, peut être associée à un discours interdisciplinaire : si elle ne va pas forcer quelqu'un à croire, sa perspective peut, comme toute cette critique de l'exégèse fondée sur l'histoire comparée des religions l'a certainement montré, rendre les autres approches plus critiques par rapport à leurs propres présupposés et aussi attirer leur attention sur des aspects négligés, voire écartés. Ainsi on arrivera peut-être aussi à respecter la différence entre les différentes religions, et en particulier celle du christianisme³.

¹ Lc 12, 12.

² M.-M. MÜNCH, « Le mythe et la littérature », p. 23.

³ Münch s'intéresse aussi à la naissance des mythes. Il écrit en effet : « Je vous disais dans mon introduction que cette hypothèse définit la cause ultime de la création mythique comme l'effort des humains de créer, en vue d'un bonheur, une modélisation cohérente de l'ici-bas et de l'au-delà. » (M.-M. MÜNCH, « Le mythe et la littérature », p. 23.) Pour lui, le désir de bonheur, à « [...] la quête du mieux-être, [...] est la loi de tout vivant [...] » (*ibid.*, p. 24.) On pourrait supposer que cette affirmation de Münch cherche « le bonheur facile ». Il ne me semble pas qu'il en soit ainsi. Certes, il ne donne pas de définition explicite du bonheur ; il est très réticent par rapport à la souffrance. Mais son bonheur est autre chose que l'absence de souffrance. Il relève la frustration que le désir de connaître de l'être humain éprouve face à l'au-delà. L'être humains se sert alors de sa puissance fictionnelle – le terme de fiction n'ayant aucune connotation mensongère ou péjorative – pour se créer une représentation qui lui permette de se situer par rapport à la réalité. Ainsi le mythe n'est pas un jeu gratuit, une drogue ou un placebo ; il engage l'être humain existentiellement. Il me semble aussi trop facile de vouloir réduire la théorie de Münch à

Il s'agit donc de prévenir toute réduction, et de l'être humain (ainsi que de ses créations) et de l'histoire du salut et du Christ en particulier pour saisir le phénomène en lui-même tel qu'il se présente¹. Aussi Balthasar ne ménage pas ses mots quand il dénonce tout ce projet comme une « [...] une falsification de l'histoire [...] »². Car c'est du cadre de l'histoire qui contient une « évidence » que partira sa propre théologie.

Au passant, le lecteur ne peut en effet ignorer l'hypotypose cynique traversant ces pages. Ainsi l'hésitation marquée par l'adverbe modélisateur « peut-être » en début de la présentation visait à éveiller l'attention critique du lecteur devant la présomption à construire une cohérence faisant défaut à l'Écriture sainte : en fin de compte ce serait l'être humain qui créerait sa cohérence et non pas la Révélation qui la lui offrirait. Aussi l'expression « [...] construction éblouissante [...] » se révèle-t-elle comme dénonciation sarcastique ; de même l'affirmation que ces recherches aboutissent à une correspondance incomparablement plus claire que « [...] cette laborieuse mosaïque de textes que les évangélistes et après eux les

l'idée que les religions sont des moyens pour maîtriser notre peur devant ce qui nous échappe, ce qui est une réduction plutôt psychologisante insatisfaisante. Münch revendique que l'on rende « [...] au mythe sa complexité. Il fait intervenir à peu près tout l'humain et tout son effort pour améliorer sa condition ou au moins pour l'accepter ». (*ibid.*, p. 26.) Or Münch parle bien de son désir de savoir, ce qui est une quête – cependant continuellement, de multiple façon frustrée – de la vérité. La position que Balthasar adopte par rapport au mythe, soulignant son caractère fragmentaire, et son intégration dans une connaissance qui est en fait une relation ou alliance vivante, supra-individuelle me semble offrir une perspective plus qu'intéressante pour ne pas nier simplement la mise en question postmoderne d'une connaissance conceptuelle ou systématique complètement adéquate. De plus il me semble que la théorie de Münch n'est pas si éloignée de l'esthétique balthasarienne qui se fonde d'abord sur une métaphysique et prétend au général. Certes, Münch insiste pour dire qu'il ne se fonde pas sur une philosophie. Mais voyons cela d'un peu plus près. Münch affirme que l'être humain construit sa vie non seulement par rapport à la vérité, mais aussi par rapport au bonheur : « Le but de l'homme n'est pas de tourner en cercle autour du centre vérité, mais en ellipse autour des centres vérité et bonheur ». (M.-M. Münch, *L'Effet de vie*, p. 241.) Il affirme en outre que l'être humain est capable de percevoir quelque chose qui lui donne l'impression d'une « profondeur » particulière. Ne sommes-nous pas très proche de la circumincession des transcendants du beau, du bien et du vrai considérés comme caractéristiques de l'être lui-même, et non pas comme l'expression d'un système, sans que Münch les appelle ainsi ? La question mérite d'être approfondie. Enfin, toute approche excluant la possibilité que Dieu ou le divin se manifeste, serait athée – ce qui est une position scientifiquement non prouvable – au lieu d'être agnostique. Mais Dieu excède toujours la capacité de compréhension de l'être humain qui est comblé et frustré : *si comprehendis, non est deus* (Saint Augustin).

¹ Voir encore *GC* 1, 393 : « Même l'axiome scolastique : *quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur* (ce qui en termes modernes, signifierait : requiert une précompréhension catégoriale ou existentielle), ne peut porter atteinte à ce que nous venons de dire. Car le Christ, s'il est tel qu'il se donne, ne dépend d'aucune condition subjective qui pourrait l'empêcher de se rendre entièrement compréhensible aux hommes, ou inversement qui lui offrirait, sans sa grâce, des conditions suffisantes pour être reçu et compris. »

² *GC* 1, 537.

Pères de l'Église assemblaient sous le nom de "prophéties messianiques" et rapportaient à la vie du Christ¹ » est-elle pleine d'ironie.

Une telle verve, une telle diatribe est-elle digne de Balthasar, d'un homme de prière ? A-t-elle sa place dans les présentations scientifiques ? N'est-elle pas un obstacle à une discussion objective des données ? Ne doit-on pas beaucoup aux travaux de l'école scandinave et à l'histoire générale et comparée des religions comme le montrent les travaux de Martin Noth ou Gerhard von Rad ? Or constater la violence de la réaction balthasarienne, voire l'approuver ne signifie pas mettre en doute le sérieux, la qualité et l'apport des travaux inspirés par l'histoire des religions ; relever l'indignation de Balthasar ne conduit pas nécessairement non plus à l'identifier à de l'orgueil personnel. Au contraire, il existe des moments où le style du théologien manifeste qu'on est en train de traiter de son métier qui lui assure un revenu, mais de ce qui fonde son existence et sa mission ecclésiales. Et dans ce cas-ci, il y va du fondement de la foi, donc de la vie, et de la vie éternelle. Enfin, un tel style n'est-il pas le miroir ironique de l'orgueil sérieux avec lequel de tels chercheurs se présentent eux-mêmes comme nouveaux pontifes, affirmant humblement qu'on est arrivé à dire bien ce que ni la Bible, ni les Pères de l'Église n'avaient réussi à exprimer clairement ?

Pour Balthasar, il est capital de défendre l'intégrité et l'originalité du témoignage biblique canonique et dans la diversité de ces images, structures et théologies, et dans son affirmation que le Christ accomplit les Écritures.

1.1.3.3 La figure du Christ comme accomplissement de l'histoire du salut

Balthasar ne se limite pas à une critique de l'exégèse fondée sur l'histoire des religions ; c'est en partant du témoignage des Écritures, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, qu'il propose au contraire une vision de leur unité et de la cohérence de l'histoire. Il s'agirait donc

¹ *Ibid.*

de comprendre que les Écritures apportent leur propre clef de lecture. Mais comment la concevoir sans que l'on ne tombe dans le piège d'une « doctrine » qui les remplacerait à la fin ? Comment penser cette « clef » – comme une perspective ? comme une grille de lecture ? comme un point de fuite ? – et comment l'adopter ? Les travaux de l'école scandinave et notre question sur la place du mythe dans la Bible sont motivés par le besoin de comprendre l'unité de la Bible, cet ensemble d'écrits rédigés à différentes époques, et donc la cohérence intérieure d'une collection historique. Pour Balthasar, elle naît de l'orientation commune vers ce point de fuite qu'est la personne historique de Jésus, le Christ : lui seul réussit à unir les images, courants et théologies diverses des traditions, c'est de lui que parlent les Écritures¹, c'est vers lui qu'elles conduisent. Elles sont donc animées d'un dynamisme interne par lequel elles se constituent comme témoignage spécifique, renvoyant intérieurement et ultimement au-delà d'elles-mêmes.

Il explique d'abord le dynamisme général, fondamentalement opposé à la structure herméneutique d'une interprétation mythique de l'histoire en ce que « [...] le centre de gravité d'Israël se trouve toujours dans son élan continu vers l'avant [...] »² et non dans un retour répété à un passé intemporel ou historique. Israël est le peuple de la promesse et non pas celui de la nostalgie ou des mythes des temps primitifs. De fait, Israël doit toujours « [...] repousser et renier [...] »³ les mythes et les cultes étrangers : on ne peut guère comprendre comment l'école scandinave a pu au contraire poser une continuité quand les textes ne cessent de dire qu'Israël ne doit surtout pas participer au culte cananéen de la fécondité. Enfin, Israël ne remplace pas une image mythique par une autre – qu'elle ait été reçue des cultures environnantes ou qu'elle soit surgie de sa propre histoire ; il ne peut ni anticiper ni construire

¹ Voir Lc 24, 27.

² GC 1, 537.

³ GC 1, 538.

le point de fuite vers lequel il tend « [...] sous forme d'image¹ ». C'est bien l'affirmation du caractère fragmentaire, inachevé, incomplet de toute représentation humaine qui est affirmé ; c'est le côté iconoclaste d'Israël² que l'on retrouve comme élément essentiel de l'Alliance et le refus de toute représentation statique limitant la relation à ce qui avait été.

Ainsi Balthasar peut distinguer trois grandes étapes avec leurs visions et images respectives « [...] qui se succèdent et se relaient, de telle manière que chacune d'entre elles résulte de celle qui lui est antérieure, mais se trouve être, en même temps inconciliable avec toutes les précédentes³ ». Elles forment en quelque sorte un « [...] éventail qui (comme dans les règnes naturels) laisse les formes subsister les unes à côté des autres, [une] totalité qualitative⁴ ». Dans la présentation des étapes qui vient illustrer son argument, il insiste en outre sur la représentation du temps.

La première étape contredit déjà l'idée d'un temps mythique même vertical, Israël inventant l'histoire comme une suite linéaire d'événements singuliers et irréversibles dans lesquels il reconnaît les manifestations salvifiques de Dieu⁵. Certes, le mythe connaissait un temps vertical, une intervention de Dieu dans l'histoire, mais il fallait toujours répéter de la même façon cette intervention ce qui la distingue d'une intervention libre dans un événement singulier.

La prophétie constitue une deuxième étape : l'époque de la grande prophétie transforme le simple souvenir de l'intervention de Dieu dans l'histoire passée en promesse de quelque chose

¹ *Ibid.*

² Voir Ex 20, 4 ; Dt 5, 8 et le commentaire de Balthasar, insistant sur l'explication à chercher dans le cadre de l'Écriture sainte elle-même, dans *GC* 1, 529 : « [...] on ne comprendra l'interdiction des images (quels que soient les parallèles de l'histoire des religions que l'on puisse mettre en lumière) d'une manière théologiquement correcte que si l'on découvre dans le renoncement exigé par Dieu à toute esthétique religieuse propre, son dessein relatif à l'histoire du salut, dessein de devenir lui-même l'imagier de son peuple, et de préparer à sa manière divine le chef-d'œuvre, l'image par excellence (2 Co 4, 4) ».

³ *GC* 1, 541.

⁴ *GC* 1, 543.

⁵ En note de bas de page, Balthasar fait référence à Gerhard von RAD, *Theologie des Alten Testaments*, 2 tomes, München, Kaiser, 1960, t. II : *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, p. 112-125. Il se réfère au chapitre intitulé « Israels Vorstellungen von der Zeit und der Geschichte und die prophetische Eschatologie » comportant trois points qui correspondent à la périodisation que Balthasar reproduit.

de plus grand et plus haut, soulignant la place et la nécessité de la libre réponse du peuple de l'Alliance¹. Ainsi la réalisation du salut – attendu dans un avenir proche – demande la disponibilité, l'obéissance de son peuple dont il exige de connaître « [...] la situation historique, et [...] la manière dont on peut la dominer en devinant et en adoptant la décision divine en elle² ». Tout automatisme – tant de l'action de Dieu que de l'emprise humaine sur les puissances divines – et partant la tradition mythique sont exclus dans cette conception de l'histoire : Dieu est au contraire souverainement libre³. L'idée de l'*eschaton*, de la manifestation définitive de Dieu dans l'histoire prend ici naissance ; elle se développe de façon significative après la fin de la grande prophétie. Si l'attente est d'abord imminente, elle se transformera sous le poids théologique des différentes représentations du salut dans l'attente d'un monde complètement, vraiment différent. On en arrive alors à une déhistoricisation non pas de la situation présente du peuple au profit d'un passé mythique, mais du but vers lequel il se dirige si bien que le messie attendu n'est plus seulement un sauveur politique et dépasse aussi le serviteur souffrant du temps des grands prophètes : il doit au contraire venir de Dieu lui-même⁴.

Enfin, Balthasar évoque la troisième période dont il souligne d'emblée l'ambiguïté : « [...] décadence et fixation dans le légalisme, le sapientiel et l'apocalyptique [...] » y va de pair

¹ Représenter le Sinaï comme une situation actuelle est encore insuffisant ; une telle démarche pourrait précisément tourner à la mythisation de l'événement, à la réduction de l'action de Dieu à un schéma préétabli qui garantirait le salut à Israël. Or toute l'histoire du peuple dénonce une telle idée d'automatisme et montre aussi les croyants aux prises avec leurs conceptions qu'ils doivent réviser, approfondir, compléter par des aspects à première vue contradictoires.

² GC 1, 539.

³ L'idée de l'expérience intérieure comme critère de révélation reste de même insuffisante par rapport à la liberté infinie de Dieu ; celle-ci doit s'exprimer dans une « figure objective de la révélation ». Voir GC 1, 363s. : « Si Dieu est infiniment Libre, si par conséquent il est la subjectivité infinie, qui ne peut en aucune manière être identifiée avec le sujet religieux humain, alors une révélation de Dieu peut se produire dans le sujet aussi intimement qu'on veut, Dieu demeure pourtant *interior intimo meo*, transcendant même dans sa manifestation. [...] même la révélation la plus intime que Dieu fait de lui-même dans l'âme, toute spirituelle qu'elle soit, a une "figure" : expressions, illuminations, qui ne sont pas Dieu lui-même se révélant. »

⁴ Cf. GC 1, 539-541.

avec « [...] l'acquisition d'une distance suprême [...] »¹, contemplative et originelle ; une certaine intériorisation va de pair avec une universalisation. C'est encore la conception de l'histoire qui se transforme en une vision globale embrassant et le passé, le présent, l'avenir temporel et le nouvel éon constituant le but intrinsèque de tout le parcours. Si celui-ci peut être entrevu, aucune image n'en rend vraiment compte². Il est plutôt représenté par une foule d'images qui ne manquent pas de grotesque puisqu'on nomme ainsi ce qui sort de l'ordinaire par sa difformité, par son fantastique. Il reste donc impossible de dégager une image synthétique de ces processus créatifs. La seule synthèse possible, c'est bien l'existence croyante : ce qui assure la continuité, c'est l'engagement dans l'Alliance et la configuration à la volonté de Dieu dans un moment historique spécifique. Rien de mécanique dans une telle attitude, mais un maximum de valeur accordée et à Dieu et à l'histoire concrète³.

Ayant terminé le parcours historique, Balthasar souligne encore l'incompatibilité et l'extrême tension de ces différentes représentations coexistant dans la tradition biblique : les différents éléments « [...] qu'Israël conçoit et enfante successivement sont, humainement considérés, absolument disparates et inconciliables [...] cette série de figures n'engendre elle-même aucune figure [totale...] elle requiert un accomplissement transcendant [...] »⁴, conclut-il. Il faut donc un saut qualitatif⁵ qui détache la nouvelle figure de toutes celles qui la précèdent tout en gardant une continuité qu'il s'agira précisément de nommer à partir d'elle⁶.

¹ GC 1, 541.

² En ce qui concerne le caractère voilé de la connaissance du « monde nouveau », voir aussi GC 1, 515 : « [...] la figure chrétienne ne peut être embrassée du regard ici-bas et se déploie dans l'au-delà [...] ».

³ Ce qui correspond à la forme de l'incarnation. Voir aussi GC 1, 526 soulignant l'impossibilité de réduire le rapport entre l'histoire humaine et l'éternité, entre la nature divine et l'humanité « [...] en formules achevées, parce que cette unicité est- elle-même le mystère de foi ».

⁴ GC 1, 542.

⁵ Cf. GC 1, 543.

⁶ Il n'est pas faux de voir dans la juxtaposition de styles différents et incompatibles entre eux une caractéristique continue de la tradition chrétienne : voir p. ex. le début du chapitre consacré à G. M. Hopkins, dans GC 3, p. 231s., où Balthasar note qu'« [i]l n'est guère possible d'imaginer un plus grand contraste que celui qui existe entre Soloviev et Hopkins ; cependant ce dernier aussi exploite un grand héritage, d'une manière solitaire, souveraine, et lourde d'avenir ». Si les figures d'Israël trouvent leur unité dans le Christ qui est leur point de fuite, les grands styles chrétiens sont « [...] touch[és] au centre par la gloire de la révélation divine et toutes

Pour illustrer ce qu'il entend par « saut qualitatif », Balthasar se réfère tant à Goethe contemplant le crâne de Schiller qu'à la succession des images vétérotestamentaires elles-mêmes ; il affirme encore que c'est un saut qui se distingue de toute évolution linéaire, intrinsèque, correspondant à celui de la création de l'être humain : comme celui-ci « [...] émerge de la nature [...] », celui-là « [...] émerge de l'histoire du salut¹ ». À chaque fois, il s'agit d'une continuité qui est située dans l'action de Dieu elle-même. Et Balthasar continue en comparant les « [...] figures étagées [...] de l'histoire du salut » avec « [...] les résultats des grandes mutations dans le règne animal [...] »². Enfin il conclue que « toutes les images typiques étant finies, chacune a sa place et sera indispensable à l'archétype³ » qu'est nul autre que le Christ. C'est lui l'*universale concretum* en qui toutes choses trouvent leur origine et leur accomplissement⁴ :

Jésus n'est pas renvoyé à [l']histoire ; c'est lui qu'elle a pour objet et non pas l'inverse. Mais, du fait qu'elle le vise, elle lui appartient intérieurement, et on ne peut la comprendre que par lui.

Tous les aspects, éléments et dimensions de la révélation de Dieu dans l'histoire, tous ces fragments, trouvent en lui leur unité et leur intelligibilité : il est le principe de cohérence

cherchent à refléter cette impression à partir du centre ». (GC 2, 11.) Et là encore Balthasar souligne que ce livre, les dialogues entre les différents styles « [...] ne forment ensemble aucun système qu'on pourrait dominer du regard. [...] Seul naît un riche orchestre dont les divers instruments s'accordent les uns avec les autres : leur accord prouve qu'ils se règlent tous sur une partition unique (les dépassant tous, mais les comprenant) ». Cette dernière citation (GC 2, 19.) explique le principe qui permet « [...] cette concordance dans l'opposition [...] » (*ibid.*) des styles et illustre encore une fois le saut qualitatif par lequel le principe unificateur doit se distinguer de toutes les expressions humaines originelles.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ GC 1, 544.

⁴ GC 1, 525. C'est le principe fondamental de la théologie de l'histoire de Balthasar. Pour une présentation de cette pensée dans son ouvrage *La Théologie de l'histoire*, voir S. HARTMANN, *Christo-Logik der Geschichte*, p. 102-210.

auquel il faut tout rapporter¹. C'est pourquoi on peut considérer la théologie balthasarienne comme la tentative de tout intégrer par rapport au Christ².

Balthasar termine ses réflexions en comparant différentes façons que la tradition connaît pour unir et distinguer les deux plans, celui de la promesse et celui de l'accomplissement, à savoir les couples *littera* et *spiritus*, ou type et antitype, ou encore les deux éons. À chaque fois, il souligne les possibles méprises réductrices³ qui pourraient s'opposer à ce qu'il convient de souligner : ce peuple, cette tradition ne connaissent pas de figure fermée sur elle-même. Ils sont continuellement renvoyés au-delà d'eux-mêmes vers ce Dieu qui s'est librement révélé. Si la nouvelle et l'ancienne Alliance se correspondent, il n'y a aucune évolution linéaire, aucun dépassement automatique, aucune systématisation qui pourrait en montrer la nécessité. Aucun système ne sait embrasser le tout, chaque système, chaque synthèse qui fonctionne trop bien connaît des apories dès qu'elle est confrontée à la réalité. L'Alliance nouvelle, fondée en celui qui s'est fait semblable à nous en toutes choses jusqu'à se faire péché pour nous, cette Alliance vécue seule permet d'intégrer, d'assumer tout ce qui fait partie de la vie humaine.

¹ Voir *ibid.*

² Voir Hans Urs von BALTHASAR, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Einsiedeln, Johannes Verlag Einsiedeln, coll. « Kriterien » N° 73, 1988 (4^e éd. ; 1^{re} éd. München, Kösel Verlag, 1971), traduction française publiée sous le titre *Retour au centre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971. Le titre de l'article de Alois M. HAAS, « "Christianisierung aller Geistigen". Hans Urs von Balthasars stille Provokation », in : Magnus STRIET et Jan Heiner TÜCK (éd.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 2005, p. 7-27, met déjà en évidence l'aspect apparemment insolite d'une telle approche qui, dans le cadre de la modernité, part encore d'un apriori théologique et cherche à évangéliser la culture. Mais il ne s'agit pas de détruire ce qui se trouve dans le monde, mais de l'amener à sa vérité et plénitude. Aussi Balthasar ne va-t-il pas simplement condamner les autres religions et les aspirations spirituelles humaines. Puisque « [...] la nature dans son entier est intériorité finalisée par rapport au surnaturel, qu'elle le veuille ou non, qu'elle le sache ou non [...] les principales orientations de la vie moderne de l'esprit [peuvent être] assumées dans l'élément chrétien. L'"élément religieux dans l'humanité" se tient inconsciemment, en son entier, dans la lumière de la grâce et de la rédemption : sur tous les chemins religieux, l'homme peut trouver le Dieu de la grâce. C'est le baptême de la théologie libérale [...] ». (Hans Urs von Balthasar, « 1965. Reddition de comptes », in : *id.*, *À propos de mon œuvre. Traversée*, traduit de l'allemand par Joseph Doré et Chantal Flamant, Bruxelles, Éditions Lessius, 2002, p. 41.) Ces affirmations touchent évidemment aussi le mythe comme expression de « l'élément religieux de l'humanité ». Plus critique par rapport à l'approche balthasarienne, Magnus STRIET, « Wahrnehmung der Offenbarungsgestalt. Annäherungen an die Ästhetik Hans Urs von Balthasars », in : *id.* et J. H. TÜCK (éd.), *Die Kunst Gottes verstehen*, p. 55s.. Voir aussi l'article de Holger ZABOROWSKI, « Katholische Integration. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Hans Urs von Balthasar », in : M. STRIET et J. H. TÜCK (éd.), *Die Kunst Gottes verstehen*, p. 28-53.

³ Voir également l'analyse du rapport dans la théologie libérale, *GC* 1, 526.

1.1.3.4 Bilan

Dans le contexte analysé, le concept du mythe ne se limitait donc pas au monde grec. Son emploi par l'école scandinave n'était pas abstrait, mais il s'agissait d'un récit spécifique dont elle avait cherché à reconstruire une version originelle. Celle-ci et ses différentes variantes pourraient être considérées comme des actualisations littéraires, religieuses, culturelles et politiques du schéma général que Münch a proposé. Aussi Balthasar peut-il y associer à plusieurs reprises le terme d'image au concept de mythe.

Ce que Balthasar reproche aux exégètes qu'il cite, ce n'est pas de voir dans la Bible des mythes. De nombreuses fois il insiste que la Bible est un livre syncrétique dans le sens que tout l'héritage culturel peut être intégré, élevé et trouver sa place dans le plan de Dieu. De fait, la Révélation qui est rencontre, alliance et communion intime avec le Dieu vivant dans l'histoire ne se conforme pas simplement aux catégories existantes, elle les transforme¹ :

Quand la Bible emploie des schèmes inhérents à la conception humaine du monde, c'est certainement aussi pour corriger le caractère absolu qui leur a été indument conféré par suite de la déchéance originelle, mais tout autant pour achever, en l'élevant, l'élément inchoatif que sont les schèmes anthropomorphes.

Balthasar a montré que l'Ancienne Alliance n'apporte pas de figure totale elle-même ; elle n'est pas une simple variante d'un mythe originel ; refusant toute possibilité d'anticiper par un schéma quelconque la révélation de Dieu, elle casse au contraire « [...] la totalité qu'est l'image mythique [...] »² et devient ainsi une « [...] médiation entre le mythe et le Christ [...] »³ qui est la libre manifestation de la gloire, bonté et vérité de Dieu à sa créature.

Ainsi l'approche de Balthasar est essentiellement théologique : l'Écriture sainte témoignant de la rencontre avec Celui qui dépasse toutes les catégories humaines ne doit pas être réduite à

¹ GC 1, 516.

² GC 1, 538.

³ GC 1, 546.

celles-ci : elle offre au contraire un corps expressif spécifique dont il faut saisir la dynamique, l'expressivité, la complexité propres : en un mot, son style. C'est l'Écriture elle-même qui revoie au-delà d'elle-même vers le messie attendu qui n'est nul autre que le Christ.

Balthasar ne se cantonne pas à une argumentation heuristique ; en effet il montre que les exégètes scandinaves n'ont pas respecté les sources. De plus il a souligné le changement dans la perception du temps : si l'idée d'un mythe originel ne limitait pas seulement l'imaginaire à son cadre, elle reportait surtout toute interprétation du moment historique à des conceptions situées dans le passé, à un schéma qui se reproduirait continuellement. Or le juif, et le chrétien à sa suite, doit discerner à chaque moment quel est l'appel du Seigneur et comment y répondre. Ceci ne le prive pas de la référence au passé, mais elle devient l'assurance que Dieu qui est fidèle ne manquera pas de témoigner de son amour dans l'aujourd'hui et à la fin des temps, pour l'individu comme dans l'absolu, tout en demandant à l'être humain d'entrer dans la relation d'Alliance et d'y faire entrer la création, ce qui fonde le projet d'intégration de Balthasar.

C'est à partir de là que l'on peut tenter de développer quelques points de repère pour une synthèse sur le « mythe biblique ».

1.1.4 CONCLUSION

Quelques références néotestamentaires semblaient transformer l'expression mythe biblique en une *contradictio in terminis*. On peut comprendre le *Sitz im Leben* de la réaction très vive de Saint Paul et de son combat passionné pour la foi chrétienne et son expression dans la vie quotidienne de la jeune Église.

André Paul a retracé dans son étude historique la genèse du Livre juif. Dans ce contexte, une définition structuraliste et ethnologique du concept du mythe telle que Münch l'a développée, s'est avérée utile : elle a permis de montrer comment le *masternarrative* de l'Exil allait de pair avec dans la création d'une identité et d'une mémoire.

Il est certain que l'être humain cherche individuellement et communautairement la cohérence dans la vie. Ce processus continu inclut une relecture du présent à la lumière du passé et du passé à la lumière du présent : la Bible en témoigne et, puisqu'elle fait partie du patrimoine culturel, les êtres humains recourent à ses histoires, à ses figures dans leur reconstruction interprétative de la vie. Il n'est pas sûr que ces références correspondent toujours à une relecture dans la foi. La littérature allie l'effet-de-vie de l'art à l'effet du mythe dans la vie ; face à l'existence et à la mort, l'œuvre artistique individuelle reste cependant un exercice spirituel fragmentaire.

En ce qui concerne la révélation judéo-chrétienne, Balthasar a mis en évidence sa spécificité : ce qui fonde l'identité du peuple de Dieu comme celle du croyant, c'est l'Alliance que Dieu a conclue avec son peuple et dans laquelle il s'agit d'entrer si bien que la liberté de l'être humain se confronte constamment à la liberté de Dieu. Qu'en est-il dès lors de la catégorie du mythe ? Peut-on, en théologie, de façon responsable, employer l'expression mythe biblique ?

Les pages précédentes ont montré qu'il s'agit d'un concept chatoyant ; sa signification change au gré du contexte dans lequel il est employé. L'école scandinave d'exégèse attribuait au terme un contenu spécifique : elle avait cherché à reconstruire dans le contexte culturel du Moyen Orient un mythe originel qui servait de norme aux récits bibliques. Chez André Paul, le contenu du récit structuré et structurant correspond à une expérience d'Israël qui devient un point de référence dans les différents domaines. Une telle différence recommande déjà la prudence ; en dehors d'un contexte qui définit l'expression « mythe biblique » avec précision, elle est très ambiguë.

Balthasar ne nie pas la présence d'éléments mythiques dans la Bible, mais il attire l'attention sur la structure temporelle que le mythe impose à un récit. Ou bien il cherche à reproduire une action toujours répétée du divin et annule en fait l'idée de l'histoire comme suite d'événements singuliers, ou bien il constitue une référence à des événements passés, « mythisés » pour construire une communauté : toujours est-il que la cohérence est obtenue

sés » pour construire une communauté : toujours est-il que la cohérence est obtenue par une référence au passé. Vouloir reconstruire un mythe biblique originel donnant une cohérence interne aux Écritures, revient à réduire à un schéma unique la pluralité des images parfois contradictoires que la Bible contient ; on est tenté d'éviter le discernement de la volonté de Dieu dans le moment présent, de ne pas lire les signes du temps à la lumière du Christ et de réduire l'histoire du salut à un livre écrit¹.

Or le christianisme est en lui-même relation vivante avec le Christ ressuscité. La narrativité peut être uniquement secondaire. Une relation vivante l'excède. C'est dans l'union eschatologique au Christ que les fragments épars de notre vie, de notre personne seront unis et formeront notre identité telle que Dieu l'a conçue dès la création.

Le chrétien se réfère cependant aussi à des paroles du Christ ou à des moments de sa vie pour donner une forme à sa propre existence et (laisser) transformer celle-ci. D'abord les paroles du Christ et ses gestes trouvent leur signification toujours en rapport avec sa passion et sa résurrection. Ensuite, le chrétien intervient dans la construction de son histoire mais, comme Balthasar l'a remarqué par rapport à sa propre biographie, Dieu est libre de tout bouleverser à tout moment. Il me semble important de garder à l'esprit les deux aspects : que le chrétien est un lecteur et interprète existentiel des Écritures qui se comprend comme membre de l'alliance que Dieu a conclu avec son peuple. Les structures littéraires n'ont pas de valeur définitive en elles-mêmes ; c'est à l'intérieur de la relation vivante qu'elles doivent trouver et leur contenu et leur signification de façon à préserver le caractère urgent du *kairos*. Ainsi je préférerais ne pas parler en théologie de mythe biblique ou de mythe chrétien, l'expression étant trop ambiguë, trop susceptible de voiler la spécificité chrétienne. Reste que les « mythes bibliques » ou « mythes chrétiens » constituent une expression littéraire : l'écrivain recourt librement, conformément à sa propre *Weltanschauung*, à un récit très structuré qu'il rappelle,

¹ Voir GC 1, 545.

transforme et intègre pour donner une expression spécifique, une cohérence, voir une signification à une certaine situation, fictive, réelle ou projetée.

I.2 COR AD COR LOQUITUR – DE CORPS À CORPS POUR UNE LECTURE SYNESTHÉSIQUE DES ÉVANGILES

I

Quoiqu'il dispose d'Écritures saintes, le christianisme n'est pas une religion du livre¹. En effet, les textes bibliques sont des témoignages de foi vrais, des écrits humains, inspirés par Dieu, qui rendent compte de l'expérience d'un peuple avec son Dieu dans l'histoire. Ils culminent dans les quatre évangiles dont chacun propose à la communauté chrétienne un portrait de Jésus, le Messie attendu par le peuple d'Israël, venant accomplir les Écritures, et le sauveur de tous les hommes. Témoignage de foi interprétant de façon canonique les faits historiques, les évangiles ne désirent pas seulement transmettre un passé révolu, mais offrir aux générations suivantes une voie pour connaître le Ressuscité, devenir son disciple et se laisser configurer à son image². C'est ainsi que le quatrième évangile conclut³ :

Jésus a fait sous les yeux de ses disciples encore beaucoup d'autres signes qui ne sont pas écrits dans ce livre. Ceux-là ont été mis par écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour qu'en croyant, vous ayez la vie en son nom.

Enfin, l'apôtre Saint Jean ouvre sa première lettre par ces lignes célèbres qui montrent combien la rencontre du Dieu vivant engage tous les sens de l'être humain : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie [...] nous vous l'annonçons⁴ ». Il s'ensuit que les Écritures et la prédication elles-mêmes ne peuvent se

¹ *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame, Plon, 1992, N° 108.

² Cf. Rm 8, 19 ; 2 Co 3, 18.

³ Jn 20, 30.

⁴ 1 Jn 1, 1.3a. – On peut aussi renvoyer à Saint Paul affirmant que le Christ est « l'image du Dieu invisible » (Col 1, 15) : l'invisible se laisse donc voir, sentir, toucher, entendre. Qu'en est-il du goûter ? Du moins analogiquement la tradition parle d'un « frui Deo ». Et l'eucharistie est la présence réelle du Christ. La révélation de Dieu est bien synesthésique dans la tradition chrétienne.

limiter à un message purement intellectuel ; ce serait réduire la plénitude qui s'est manifestée. Ces textes, cette parole, ce témoignage vécu désirent toucher tout l'être humain. Si l'on comprend le terme de synesthésie donc non seulement comme une technique littéraire, mais comme la capacité de saisir une réalité avec tous les sens, il prend dans ce contexte théologique évidemment une importance toute particulière et déploie dans la réception des évangiles toute son ampleur que l'on peut brièvement résumer comme suit.

Dieu s'adresse à tout être humain : indépendamment de ses origines historiques, sociologiques, économiques, politiques ou culturelles, Dieu entre dans un rapport personnel, engageant à chaque fois tout l'être humain, corps et âme, avec toutes ses capacités intellectuelles et sensuelles, avec sa mémoire et son imagination, son passé, son présent et son avenir¹. Certes, une telle rencontre avec le Christ n'est pas seulement l'effet de la vie imaginaire que le texte déclencherait ; elle est toujours aussi autocommunication de Dieu qui peut se servir du témoignage des Écritures pour entrer dans l'âme. Une telle lecture qui touche tout l'être humain est-elle vraiment possible pour des lecteurs-auditeurs des évangiles au fil des siècles² ?

II

Avant de nous tourner vers les temps présents, un regard sur les ancêtres dans la foi peut offrir quelque orientation dans ce contexte. Il ne peut s'agir que de références isolées, mais

¹ Dt 6, 5 : « Tu aimeras Yahvé ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir ». Voir également Mt 22, 37 par., sans oublier l'affirmation de Saint Paul, Ga 2, 20 : « [...] je suis crucifié avec le Christ ; et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi ». Voir aussi Joseph RATZINGER (BENOÎT XVI), *Jésus de Nazareth. 1. Du Baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, édition française sous la direction de Mgr François Duheil, traduit de l'allemand par Dieter Hornig, Marie-Ange Roy et Dominique Tassel, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2007, p. 8 : « [...] le vrai point d'appui dont tout dépend – l'amitié intime avec Jésus [...] » et p. 19s. : « [...] il me semblait urgent de présenter la figure et le message de Jésus durant son activité publique, dans le but de favoriser pour le lecteur la croissance d'un rapport vivant avec Jésus ».

² Le premier lieu de réception de ces écrits vétéro- et néotestamentaires est, dans la continuité avec la tradition juive, la liturgie, moins la lecture individuelle : leur lecture s'enracine dans la communauté de foi où ces textes ont vu le jour, où ils ont été jugés dignes de faire partie du canon scripturaire, où les récepteurs sont remplis du même esprit que ceux qui ont rédigés les textes. La lecture individuelle renvoie toujours à la lecture communautaire dont elle s'inspire et dans laquelle elle trouve sa mesure : bible et dogme ne se contredisent pas, mais renvoient l'un à l'autre. En effet, les Pères de l'Église commentent l'Écriture pour expliquer la foi de l'Église. C'est à l'ère de la scolastique qu'apparaît une rupture. La spéculation théologique semble pouvoir se développer de façon autonome. La Réforme rappelle la signification fondamentale l'Écriture, mais Luther la coupe de ses racines et la livre de fait ainsi aux critiques séculières.

exemplaires. Dans ses *Confessions*, Saint Augustin (354-430) raconte comment, en prière et en larmes, il entend un enfant répéter « Tolle, lege ; tolle, lege¹ ». Cette voix interrompt son dialogue avec Dieu ; le sens n'en est pas clair immédiatement. Augustin réfléchit, délibère brièvement ; déjà ces deux mots répétés orientent les mouvements tant intérieurs qu'extérieurs de cet esprit, ce corps, cette âme – de cet être humain préparé par une longue recherche, en attente. Il freine le torrent de larmes ; il ne lui vient alors point d'autre interprétation à l'esprit que de croire que c'était Dieu qui lui enjoignait d'ouvrir l'Écriture sainte et de lire le premier passage sur lequel son regard s'arrêterait. Il tombe sur l'Épître aux Romains : « [...] point de ripailles ni d'orgies, pas de luxure ni de débauche, pas de querelles ni de jalousies. Mais revêtez-vous du Seigneur Jésus Christ et ne vous souciez pas de la chair pour en satisfaire les convoitises² ». Après la tempête existentielle, la paix remplit son âme : la rupture définitive avec le style de vie antérieur et le renoncement va de pair avec la configuration au Christ. Ce passage, paradigme de mainte conversion, a fait couler beaucoup d'encre. Que s'est-il passé ? Est-ce Dieu qui a guidé Augustin, ou serait-ce son imagination ? Ne faut-il pas se demander si une telle alternative est vraiment la bonne façon de poser la question ? De fait, Augustin développe au fil des pages de longs monologues intérieurs qui le font progresser sur son chemin spirituel en même temps qu'ils reflètent celui-ci. Rapportant sa conversion, il dit lui-même qu'il se souvient de l'expérience de son ami Antoine qui avait été touché par une autre parole lors de la lecture publique de l'évangile. Un triple parallèle se construit alors : à une parole d'évangile écoutée par hasard correspond d'abord le hasard de la voix des enfants qui jouent ; ensuite il s'agit dans les deux cas d'entendre la voix de Dieu se manifester dans l'Écriture et enfin Augustin prévoit et annonce son propre destin quand il raconte qu'Antoine

¹ AUGUSTIN, *Bekenntnisse. Zweisprachige Ausgabe*, traduit du latin par Joseph Bernhart, Frankfurt a. M., Leipzig, Insel Verlag, 1987, coll. « insel taschenbuch » N° 1002, l. VIII, chap. 28s., p. 414 : « Et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio : “Tolle, lege ; tolle, lege”. Statimque mutato vultu intentissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare aliquid, nec occurrebat omnino audisse me uspiam repressoque impetum lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput invenissem ».

² Rm 13, 13s..

s'était converti de suite¹. On assiste donc à une conjonction de plusieurs facteurs : Dieu se fait d'abord connaître à Augustin tout en restant éloigné, créant ainsi son désir intérieur ; ensuite le respect d'Augustin envers l'Écriture sainte va, comme le souligne Günter Niggel, grandissant ; enfin une situation particulière demande une interprétation dans laquelle concourent et l'attente personnelle et le souvenir de l'expérience spirituelle d'un autre chrétien et l'action propre. Cette conversion fait immédiatement école : Alipius, son ami poursuit la lecture de l'Épître aux Romains et applique le verset suivant à lui-même. Mais, en conclusion, notons ce que Benoît XVI rappelle récemment² :

Il faut avancer patiemment, laisser se briser l'élan romantique du départ pour ne laisser que l'adhésion profonde et pure à la foi. [...] Après les illuminations rayonnantes du début, après l'heure de la conversion, saint Augustin a profondément vécu le poids de cette patience. Et c'est précisément ainsi qu'il a appris l'amour du Seigneur et la joie profonde d'avoir trouvé celui qu'il avait cherché.

Une quarantaine d'années après la conversion de Saint Augustin, Saint Benoît commence la rédaction de sa règle ; il n'est pas trop dire qu'elle fait partie des documents qui ont marqué l'histoire spirituelle et culturelle de l'Europe au fil des siècles. Durant sa visite au Collège des Bernardins, le pape Benoît XVI a rappelé l'origine du monachisme occidental et son dynamisme intérieur : ces jeunes qui entraient dans les monastères cherchaient Dieu, fondement qui reste au milieu des vicissitudes d'une époque très agitée. Or cette recherche les conduit tout naturellement vers la méditation personnelle et la lecture communautaire de la Parole de Dieu qui demandent précisément les connaissances linguistiques et littéraires, voire la participation physique, nécessaires pour laisser la Parole déployer toute sa puissance³ :

¹ Pour interprétation de la conversion à l'intérieur d'une réflexion globale sur les dialogues et monologues intérieurs dans les *Confessions*, voir Günter NIGGL, « Rede und Gespräch in Augustins *Confessiones* », in : B. JAKOBS et V. KAPP (éd.), *Seelengespräche*, Berlin, Duncker und Humblot, coll. « Schriften zur Literaturwissenschaft » t. 31, 2008, p. 49-52.

² J. RATZINGER (BENOÎT XVI), *Jésus de Nazareth*, p. 289.

³ BENOÎT XVI, *Chercher Dieu. Discours au monde de la culture*, Paris, Parole et Silence, Lethielleux, coll. « Collège des Bernardins », 2008, p. 11-13.

Quaerere Deum : comme ils étaient chrétiens, il ne s'agissait pas d'une aventure dans un désert sans chemin, d'une recherche dans l'obscurité absolue. Dieu lui-même a placé des bornes milliaires, mieux, il a aplani la voie, et la tâche consistait à trouver et à la suivre. Cette voie était sa Parole qui, dans les livres des Saintes Écritures, était offerte aux hommes. La recherche de Dieu requiert donc, intrinsèquement, une culture de la parole, ou, comme le disait Dom Jean Leclercq¹ : eschatologie et grammaire sont dans le monachisme occidental indissociables l'un de l'autre. Le désir de Dieu comprend l'amour des lettres. [...] La Parole qui ouvre le chemin de la recherche de Dieu et qui est elle-même ce chemin, est une Parole qui donne naissance à une communauté. [...] C'est pourquoi il faut non seulement réfléchir sur la Parole, mais également la lire de façon juste. Tout comme à l'école rabbinique, chez les moines, la lecture accomplie par l'un d'eux est également un acte corporel [...] « une activité qui, comme le chant et l'écriture occupe tout le corps et tout l'esprit² », dit à ce propos Dom Leclercq. Il y a encore un autre pas à faire. La Parole de Dieu nous introduit dans un dialogue avec Lui. Le Dieu qui parle dans la Bible nous enseigne comment nous pouvons Lui parler. [...] Dans ce dialogue, nous lui présentons notre vie, avec ses hauts et ses bas, et nous la transformons en un mouvement vers Lui.

Que l'on ne se méprenne donc pas sur la signification du terme de grammaire : elle est bien plus que la connaissance des règles grammaticales ; son synonyme serait la littérature. Il convient de faire le parallèle avec la théorie de Marc-Mathieu Münch affirmant que le texte littéraire ne produit pas seulement un sens, mais un effet-de-vie, un effet de plénitude parce qu'il touche toutes les facultés de l'esprit et les relie entre elles. Les moyens pour y parvenir sont du côté de l'auteur le jeu cohérent des mots, l'organisation du texte en tous ses aspects, y compris l'aspect concret du mot, et du côté du lecteur une pleine présence au texte³ ; ainsi se réalise le miracle de l'art littéraire⁴ :

L'art littéraire est justement celui qui crève l'écran du discours. Certes, tout effet de vie tient étroitement au texte, à la moindre virgule, au moindre effet de rythme comme aux métaphores les plus délicates si bien que tout dépend du texte ou de la diction,

¹ Dom Jean LECLERCQ, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris, Cerf, 1963 (2^e éd. corrigée).

² *Ibid.*, p. 21.

³ Marc-Mathieu MÜNCH, *L'Effet de vie ou le singulier de l'art*, Paris, Champion, coll. « Bibliothèque de Littérature Générale et Comparée » N° 46, 2004, p. 41 : « Je dirai donc au jeune esthéticien qu'il doit d'abord lire comme un acteur, avec tout son corps, avec toute sa bouche, avec tout son cœur ; qu'il doit aimer et haïr les mots, qu'il doit se faire rime, strophe, sonnet, tirade et que le son de sa voix doit se fabriquer dans tout son être afin d'envahir l'espace autour de lui. Alors seulement il pourra commencer à réfléchir ».

⁴ M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie ou le singulier de l'art*, p. 59. En ce qui concerne la plurivalence, c'est-à-dire la diffusion du signal reçu à la lecture à l'intérieur de la psychè, et les techniques qui la mettent en œuvre, cf. M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, chap. 4.

mais lorsque le texte entre dans la psyché il n'est plus linguistique, il devient vie de l'esprit, vie en surimpression de la vraie vie qui est, à ce moment-là, celle de la lecture.

Le lecteur peut, il doit même préparer la lecture du texte lui-même. Dans ses *Exercices spirituels*¹, Saint Ignace demande au fidèle de méditer des scènes bibliques et en particulier la vie de Jésus : c'est en effet en se faisant compagnon de route du Christ que le chrétien peut se convertir. Mais il ne lui propose pas de lire le texte biblique ; il lui donne quelques points de méditation. Entretemps, la lecture de l'Écriture sainte fait partie intégrale de la pratique des *Exercices*. Toujours est-il que le croyant doit préparer sa méditation par la « composition de lieu » : il utilise son imagination pour se représenter la situation qu'il va contempler et dans laquelle il va se situer. Au cas où le retraitant doit méditer sur des choses visibles, il doit se représenter le lieu, construire le tableau avec les personnages, les bruits, les odeurs... y appliquer tous ses sens². Dans le cas où la méditation porte sur des choses invisibles, l'exercitant se met lui-même en scène : en tant qu'aliéné par rapport à lui-même ou dans la communion avec Dieu³.

Le lecteur contribue donc activement à la création d'un effet-de-vie dans sa psychè. Cet effet-de-vie n'est pas encore l'inspiration divine ; il s'agit d'abord de laisser agir ces images sur l'âme, d'entendre l'appel par mon nom propre qui en monte⁴, d'engager aussi le dialogue avec le Christ et les saints, et d'en venir ensuite à un discernement des mouvements de l'âme.

¹ IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, traduction du texte Autographe par Édouard Gueydan s.j., en collaboration, Paris, Desclée, coll. « Christus » N° 61, 1986 (4^e éd. revue et corrigée).

² Voir François MARTY, *Sentir et goûter. Les sens dans les « Exercices spirituels » de saint Ignace*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » N° 241, 2005.

³ Ignace explique le procédé, *ibid.*, N°47, p. 55s.; pour un bref commentaire voir *ibid.*, p. 222s..

⁴ François MARTY, « Les évangiles et les *Exercices spirituels* de Saint Ignace », in : Françoise MIES, *Bible et théologie. L'intelligence de la foi*, Namur, Presses Universitaires de Namur, coll. « connaître et croire » N° 13, Bruxelles, Éd. Lessius, coll. « Le livre et le rouleau » N° 26, 2006, p. 105. L'auteur montre au fil des pages comment « [l]a vue est tout entière tournée vers la voix, laquelle est invisible. Lire est alors apprendre à voir l'invisible. Mais une telle lecture n'a de prix que si l'invisible est vu dans le visible ». (*Ibid.*, p. 121.)

III

Les trois exemples montrent que l'écoute de la parole de Dieu demande une ouverture et une préparation, mais que sa lecture ou écoute avec tous les sens appartient à la recherche de Dieu et peut même entraîner la conversion. De nombreux obstacles semblent aujourd'hui s'opposer à une telle rencontre. On peut évoquer d'abord l'esthétisation généralisée de la réalité qui conduit à une vie en surface : le corps fétiche, athlétique, bronzé, sans âge et sans âme est l'expression exemplaire d'un être humain superficiel. Ce corps-séduction est comme une statue froide, vide qui n'est plus en rien l'expression d'une profondeur existentielle. Ainsi portant toute son attente et son attention sur lui-même, il fait obstacle à la rencontre de l'autre. De plus l'individu se noie dans la masse des gens : l'individualité n'est qu'un rêve nostalgique. Enfin on assiste à une réintroduction d'une individualité construite et dirigée par les mass media qui produisent les stars et les monstres dont ils ont besoin, qui créent les besoins des consommateurs et montrent comment les assouvir. Le monde n'est plus qu'un faux. Dans sa théologie esthétique protestante, Klaas Huizing illustre cette tendance avec des extraits de roman de Douglas Coupland, Don DeLillo, William Gaddis ou encore Michel Houellebecq¹. Ainsi, dans un contexte culturel pareil, hyperesthétisé, l'expérience synesthésique capable de toucher l'être humain semble difficile, voire impossible, en particulier pour ceux qui veulent réussir aux yeux des (télé)spectateurs.

En ce qui concerne la théologie et l'Église, elles ne semblent guère disposer des moyens nécessaires pour répondre à un tel défi pastoral. Des voix nombreuses leur reprochent certes d'être rétrogrades, mais d'autres vitupèrent au contraire la théologie d'avoir miné la foi et l'exégèse historico-critique pour avoir dissous et réduit en miettes le texte sacré. Ces discussions ne se limitent plus au cercle restreint des théologiens professionnels ; Arnold

¹ Cf. Klaas HUIZING, *Ästhetische Theologie. Bd. I : Der erlebte Mensch*, Stuttgart, Kreuz Verlag, 2000, p. 32-46. On peut encore se rapporter à la satire d'Éric-Emmanuel SCHMITT, *Lorsque j'étais une oeuvre d'Art*, Paris, Albin Michel, 2002.

Stadler, écrivain allemand reconnu, les intègre dans un livre publié récemment. Son protagoniste, ancien séminariste, se rappelle pourquoi il a abandonné les études de théologie¹ :

C'était la faute des théologiens modernes qui avaient détruit le texte comme des mécaniciens d'automobile, l'avaient démonté comme une vieille voiture, et à peine en étaient restés deux mots que ceux qui avaient « trafiqués » les textes jugeaient « authentiques » : « abba » et « amen » – voilà tout. Ces deux mots étaient restés de l'ensemble des évangiles. Si l'on en croyait les théologiens. Donc un demi-mot par évangile. C'en était décidément trop peu pour Salvatore. En particulier maintenant.

Quant à la prédication qui s'ensuit, elle ne vaut guère mieux ; désolante, elle ne nourrit plus la foi comme en juge le narrateur quand il assiste le jour de l'ascension à la messe : « Les paroles de ce pauvre prêtre tentaient d'excuser tout, toute cette pénible histoire d'ascension, toute cette journée, ce qu'il y avait de plus embarrassant² ». Sur quoi encore fonder sa foi ? Telle est la question qui apparaît inévitablement³.

IV

Arnold Stadler⁴, l'auteur du livre dont la citation est tirée ne s'en tient pas à un tel constat navrant ; son protagoniste va en effet vivre un moment de grâce. Les lecteurs qui s'attendraient cependant à une histoire pieuse resteront sur leur faim ; ceux qui seront sensibles à une voix qui permet de dire que tout n'est peut-être pas perdu comprendront l'importance de la transmission de l'évangile dans le monde actuel.

¹ Arnold STADLER, *Salvatore*, Francfort, S. Fischer Verlag, 2008, p. 46. (Traduction Jean Ehret)

² *Ibid.*, p. 62.

³ Voir à ce sujet en particulier J. RATZINGER (BENOÎT XVI), *Jésus de Nazareth*, « Avant-propos », p. 7-20.

⁴ Né en 1954 à Messkirch, il étudie d'abord la théologie pour se préparer à la prêtrise. Il quitte néanmoins le séminaire et obtient son doctorat en philologie germanique avec une thèse portant sur la réception des psaumes chez Brecht et Celan. Il ne continue pas de carrière universitaire, mais devient écrivain. Après avoir publié un recueil de poèmes, il se tourne vers le roman. Jusqu'aujourd'hui il en a publié une dizaine, une variété de textes critiques et la traduction d'un choix de psaumes. Il obtient plusieurs prix, dont en 1999 le prix Georg Büchner. En 2006, l'Université Libre de Berlin lui confère le titre de Docteur honoris causa pour l'ensemble de son œuvre. L'œuvre de Stadler est marquée par la mélancolie. Il développe un style particulier auquel Martin Walser a rendu hommage.

Le protagoniste de Stadler n'est ni un saint ni une star. Il appartient plutôt à ceux qui veulent faire le bien et vivre heureux, et à qui rien ne réussit dans la vie comme dans l'amour. Tous les romans de Stadler sont peuplés de tels personnages qu'on hésite à qualifier de tragiques : le mot est bien trop dramatique pour caractériser leurs existences qui passeraient inaperçues. Jeune homme, le personnage principal croyait en Dieu, voulait même devenir prêtre mais, étudiant la théologie, il a perdu la foi et terminé comme orateur funèbre. Cette occupation convenait comme entrée dans sa vie professionnelle : le sacerdoce n'allait pas être le seul projet de vie qu'il devrait enterrer. En effet, dans les affaires il n'eut pas plus de succès : cette fois-ci, ses créanciers n'avaient plus foi en lui et il fit faillite. Certes, il est marié, mais il est loin d'être le maître de la maison : son épouse prend plutôt soin d'un mari dont elle a pitié. Le jour de l'Ascension, il le passe seul et l'espoir qu'il a, c'est de terminer la journée dans un club échangiste. Enfin, son nom, il le porte donc de façon ironique : Salvatore, « Sauveur ».

Mais il en advient tout autrement que Salvatore l'avait prévu : retrouvant en lui-même la nostalgie de Dieu, il retourne après vingt ans à la messe. Il y entend une parole sûre, une promesse qui « [...] aurait dû renverser tout un chacun [...] »¹, celle qui termine l'évangile selon Saint Mathieu : « Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde² ». Or il est le seul à en être bouleversé ; les autres fidèles participant à la messe restent indifférents. Le choc, il le ressent lors de la proclamation de l'évangile. Sa « conversion » par contre, il la vit l'après-midi, assistant à une projection de *L'Évangile selon Saint Mathieu* de Pasolini : il en sort transformé. Ainsi l'art vient au secours d'une théologie, d'une liturgie, d'une Église défaillantes. Le dernier chapitre de cette première partie du livre d'Arnold Stadler raconte en trente-trois scènes comment Salvatore a vécu ce film. Rentré chez lui, il veut raconter son expérience dans un livre.

¹ A. STADLER, *Salvatore*, p. 62.

² Mt 28, 20b.

La deuxième partie s'ouvre sur le début de rédaction de cet ouvrage, mais après une page, Stadler prend lui-même la parole et dresse le portrait spirituel de deux artistes ayant offert aux générations suivantes un chef d'œuvre s'inspirant de l'évangile selon Saint Mathieu, une œuvre capable de bouleverser ses spectateurs, tandis qu'eux-mêmes n'ont pas réussi à devenir des saints : Pier Paolo Pasolini s'est servi du premier évangile comme scénario pour un film poignant¹ ; le Caravage a peint *La Vocation de Saint Mathieu*, exposé à l'église Saint Louis des Français à Rome.

Pourquoi évoquer ces deux artistes si ce n'est parce qu'elles sont des figures paradoxales, sinon tragiques. En effet, leurs œuvres sont le puissant témoignage qu'ils ont réussi à saisir la présence, la force et la singularité du Christ que transmet l'évangile. Lisant avec tous leurs sens, avec leur corps même, ils ont fait une expérience, profonde, intense. Chacune des deux œuvres est marquée par leur sensualité, leur histoire personnelle, leurs doutes, leurs passions pour dire ce qu'ils voyaient, sentaient, aimaient en cet homme de Nazareth. De l'autre côté, aucun des deux n'a suivi le Christ jusqu'à la fin ; au contraire, ils ont connu la luxure, voire le meurtre. Que reste-t-il alors ?

L'œuvre. Une œuvre d'une puissance artistique telle qu'elle sait donner vie au Christ dans ceux qui la contemplent. Dans le texte de Stadler, cette œuvre participe à l'annonce de la bonne nouvelle : ces artistes perdus en font un message d'espoir pour ceux qui n'ont pas réussi dans la vie et qui sont encore animés d'une profonde nostalgie. Voilà le sujet récurrent des livres de Stadler.

V

Les personnages de Stadler témoignent que tout est traversé d'une fissure, celle de la souffrance et celle de la mort. Il n'y pas de paradis retrouvé dans ce monde. Et quand une

¹ Pier Paolo PASOLINI (mise en scène et régie), *L'Évangile selon Saint Mathieu*, [s. l.], G.C.T.H.V., DVD, [2007].

situation, une expérience pourrait le suggérer, le narrateur reprend assez impitoyablement son lecteur qui a peut-être déjà voulu s'installer dans un moment qui semblait combler sa nostalgie. De façon calme et laconique, le passage suivant évoque l'innocence retrouvée avant de faire retomber brutalement ceux que la beauté du rêve avait séduit¹ :

Depuis longtemps, ça n'avait plus été comme au premier jour. Comme ce matin. Avec ses bruits de création, le silence comme ton et accord fondamental, au-dessus desquels s'élevait le chant du coq et « Je te trahirai ». Et ces cannes à pêche, qui étaient le bonheur du pêcheur.

On pourrait s'étonner, mais le souvenir – ou est-ce le mythe – reste vivant et puissant : même après une période longue, on reconnaît encore cette singulière impression que nous a laissé un, le « premier jour », et quand on la vit, c'est de l'ordre de la reconnaissance immédiate, tous les éléments concourant à créer ce tableau sonore où le silence fait entendre la genèse. Et cette voix, cette musique qui annonce la trahison de Saint Pierre, elle ne fait pas irruption brutale, mais semble être prévue dans la partition. L'image finale des cannes à pêche n'est pas moins ironique : le bonheur des uns est la mort des autres. En ces quelques lignes se condense la définition de la nostalgie selon Stadler, « [...] l'espoir moins l'expérience² ». Comme un refrain apparaît par ailleurs dans son œuvre cette affirmation de Martin Heidegger que le plan et la fissure d'origine de l'être sont la souffrance³.

Tout serait extrêmement triste si Stadler ne savait raconter ses histoires comme si tout cela allait de soi : sans aucune agressivité, sans mise en scène dramatique, cette écriture désabusée célèbre l'ironie de l'espoir. Est-ce l'ignorance, l'illusion, une perte de mémoire ou la foi dans le bonheur qui permet aux poissons de fraterniser avec les hameçons, croyant découvrir au bord de l'eau des amis pour la vie ?

¹ *Ibid.*, p. 27.

² Arnold STADLER, *Sehnsucht. Versuch über das erste Mal*, München, btb Verlag, 2004.

³ Voir Michael BRAUN, « Das Heimweh kam beim Erzählen », *Freitag* N° 38, 17 septembre 1999, <http://www.freitag.de/1999/38/99381601.htm>. (Site consulté le 1er février 2009.)

VI

L'évangile, semble-t-il, n'apporte pas le salut non plus. Ni Le Caravage, ni Pasolini ne sont entrés par la porte étroite. Du moins ont-ils pu faire partager une expérience de beauté. Quant à Salvatore, son histoire s'arrête l'après-midi de l'Ascension. Que deviendra-t-il ? Suivra-t-il l'exemple de ceux de sa famille ou de son village qui avaient jadis joué un rôle dans le film de Pasolini ? Le narrateur retrace la « carrière » de plus d'un d'entre eux. La grand-mère de Salvatore gardait religieusement des extraits de journaux, perdus entretemps. Son oncle avait joué Saint Mathieu ; il a terminé en prison : à perpétuité. À quoi bon donc et l'évangile et le film et, en fin de compte aussi, le livre de Stadler ?

Il n'est pas besoin de souligner la différence entre le récit de Stadler et la tradition de la *lectio divina*. Saint Augustin rompit avec sa vie antérieure et devint chrétien ; le monachisme vit déjà la séparation du monde pour mieux chercher Dieu ; Ignace fait de l'exercitant celui qui devient capable de contempler dans l'action et de reconnaître Dieu dans la vie. Rien de tout cela ne se trouve chez Stadler : pas de rupture définitive avec le passé, pas de vie nouvelle, pas de « mystique de la vie active ». Ou bien si ? Le miracle serait-il possible encore aujourd'hui ?

On se rappelle l'affirmation de Rudolf Bultmann que l'on ne pouvait pas « utiliser la lumière électrique et l'appareil radio, se faire soigner par les moyens modernes de la médecine en cas de maladie et croire en même temps au monde des esprits et des miracles du Nouveau Testament¹ ». Tout le livre de Stadler est en effet la réfutation de cette phrase et un plaidoyer pour garder vivant la Parole de Dieu dans le monde contemporain. Ainsi Salvatore entend la phrase qui le touche et provoque sa conversion une première fois dans la radio, la technologie

¹ Rudolf BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, reproduction de l'édition de 1941, München, Kaiser Verlag, 1988, p. 16.

n'éliminant ni la portée ni le besoin de la bonne nouvelle. Et le film de Pasolini suit l'évangile à la lettre si bien que tout devient authentique et vrai : ce film est¹

[...] quelque chose d'évident, pour le dire en toute simplicité : cela pourrait être la vérité. Même si en fin de compte quelqu'un ne croit pas, il croira en *L'Évangile selon Saint Mathieu* ; il considérera comme dignes de foi ce témoignage et la vérité qu'il fait apparaître, pour laquelle quelqu'un comme Jésus a donné sa vie et plus tard d'autres qui ont réalisé le « Viens et suis-moi ».

On peut dire qu'il s'agit d'un jugement subjectif ; mais de quoi la foi chrétienne vit-elle si ce n'est de l'expression d'une évidence subjective² ? Certes, chez Stadler, l'Église, jugée de plus en plus conforme au monde, n'accueille ni ne transmet vraiment la foi vivante. Ainsi l'art de la peinture, du cinéma et de l'écriture viennent-ils au secours de l'évangélisation. Et d'abord l'art, à l'opposé des mécaniciens du texte, ne détruit pas le texte et son message. Il se fait humble devant lui. De plus, il ne réduit pas la réception des Écritures pas à la raison : Stadler se fait l'héritier de la critique d'une théologie séparée de la spiritualité, mais n'entrevoit pas de renouveau religieux. Salvatore est une victime de ce système théologique ; cyniquement, il se rappelle qu'en faculté de théologie, « [o]n lui avait fait répéter que la tête était souveraine. Du cœur et de tout³ ». Au cinéma, à l'école de Pasolini, il fait alors ses exercices spirituels en raccourci. L'art réintroduit et la composition du lieu, et la grammaire telle que l'entendaient les moines et le choc que l'on peut ressentir en rencontrant ainsi Jésus, le Christ. Mais l'art ne conduit pas nécessairement à la conversion, à la foi qui s'abandonne à Dieu. L'art sauve-t-il donc ou non ?

Les personnages de Stadler ne réussissent pas leur vie. Mais c'est précisément à eux que s'adresse le message final de l'évangile. Il leur permet peut-être de vivre ce moment de

¹ A. STADLER, *Salvatore*, p. 193.

² Voir GC 1, « II. L'évidence subjective ».

³ A. STADLER, *Salvatore*, p. 59.

bonheur qui permet d'affirmer que, malgré tout, c'est beau¹ ; il alimente la nostalgie. Enfin cette sourdine ne réussit-elle pas mieux qu'un témoignage de foi héroïque à mettre en évidence et en question un monde en fait désespérant ?

¹ Voir le titre de la postface de Martin WALSER, « Das Trotdemschöne », in : A. STADLER, *Mein Hund, meine Sau, mein Leben*, Frankfurt, Suhrkamp, coll. « suhrkamp taschenbuch » N° 2575, 1996, p. 155-164.

2 DOGME ET SPIRITUALITÉ

2.1 KATHOLISCH : CHRISTUS ALS MITTE. ZUR FRAGE NACH EINHEIT UND ANSPRUCH DES KATHOLISCHEN

Ehe der Aufbau und die Artikel des Sammelbandes vorgestellt werden (2.1.3), soll zunächst ein « neues » Interesse am Katholizismus (2.1.1) als Hintergrund der kritischen Frage nach « Einheit und Anspruch des Katholischen » (2.1.2) skizziert werden.

2.1.1 « NEUES » INTERESSE AM KATHOLIZISMUS

Wenn der Begriff Katholizismus in den sechziger Jahren ideologieverdächtig war¹ und es bis heute manchmal bleibt, wenn die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche in den USA, und vielleicht nicht nur dort, ein letztes konsensfähiges Vorurteil ist², wenn die Kirche und der Papst oft im Kreuzfeuer der Medien stehen, wenn die Ökumene – Dank sei Gott – nicht nur Vorurteile abgebaut, sondern viel Gemeinsames herausgearbeitet hat, so erkennt man in einer zunehmend säkularisierten Welt zugleich ein neues, anderes, spezifisches Interesse an der katholischen Kirche sowie an ihrem theologischen, spirituellen, kulturellen und sozialpolitischen Erbe in der Vielfalt seiner Ausprägungen. Diesem neuen Interesse könnte man eine eigene Studie widmen ; im Blick auf Frankreich, die USA und Deutschland soll im Folgenden das allgemeine, gesellschaftliche, politische und auch akademische Interesse am Katholizismus kurz angerissen werden.

In Frankreich stieß die Buchreportage von Henri Tincq, der jahrelang die religiöse Chronik in der Tageszeitung *Le Monde* verwaltete, zum Beispiel auf reges Interesse : *Les Catholiques*³ trägt als Untertitel gleich sieben Fragen und eine Aussage, die sowohl auf das Fremdartige, das dem Katholischsein anhaftet, als auch auf das Interesse, das es erweckt, hinweisen : « Wer

¹ Siehe Joseph RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf, Patmos, coll. « Topos-Taschenbücher » N° 1, 1972, p. 129.

² Siehe Mark Stephen MASSA, *Anticatholicism in America. The Last Acceptable Prejudice*, New York, The Crossroad Publishing Company, 2003.

³ Henri TINCQ, *Les Catholiques*, Paris, Grasset, 2008.

sind sie ? Wie werden sie regiert ? Was ist ihre Geschichte ? An was glauben sie ? Warum wird ihre Moral in Frage gestellt ? Welche Riten befolgen sie ? Welche Stellung haben sie in der Welt ? Von der Bestätigung oder Widerlegung einiger Ansichten. » Auch in der Politik zeigt sich eine veränderte Einstellung. Der französische Staatspräsident Nicolas Sarkozy bemüht sich, ein neues Verhältnis zu den Religionsgemeinschaften herzustellen¹. In seiner Rede im Lateran unterstrich er das christliche Erbe Frankreichs und geht so weit, festzustellen, der Laizismus hätte fälschlicherweise versucht, Frankreich von seinen Wurzeln zu trennen². Die staatliche Anerkennung der akademischen Diplome der kirchlichen Hochschulen ist zum Beispiel ein beredtes Zeugnis dieses neuen Geistes³. Laizistische Reaktionen bleiben nicht aus, haben aber weder das frühere Ausmaß noch die bisherige Resonanz⁴. Allein die Medien scheinen vergangenen Kirchenbildern anzuhaften und unfähig, sich auf die neu gewachsene Gestalt der Kirche und ihre Aussagen einzulassen⁵. Gemäß den Bestimmungen des Zweiten Vatikanischen Konzils sucht die Kirche selbst das Gespräch mit der Zivilgesellschaft. Der frühere Erzbischof von Paris, Jean-Marie Kardinal Lustiger, hatte den Plan eines Ortes der Begegnung von Wirtschaft, Wissenschaft und Glauben entworfen : Papst Benedikt XVI. eröffnete das Collège des Bernardins⁶ bei seinem Besuch in Paris und hielt dort seine dritte

¹ Nicolas SARKOZY, *La République, les Religions, l'Espérance*, Éd. du Cerf, coll. « l'histoire à vif », 2004. Siehe auch Christine BOUTIN, *Chrétiens : de l'audace pour la politique*, Paris, Éd. Parole et Silence, 2009. Frau Boutin ist Ministerin ; das Buch erscheint in einem katholischen Verlag.

² Siehe N. SARKOZY, « Allocution de M. le Président de la République dans la Salle de la Signature du Palais du Latran », 20 décembre 2007, http://www.elysee.fr/documents/index.php?mode=cview&cat_id=7&press_id=819. (Site consulté le 15 mai 2009.)

³ Am 18. Dezember 2008 haben der Heilige Stuhl, vertreten durch Erzbischof Dominique Mamberti, und Frankreich, vertreten durch seinen Außen- und Europaminister Bernard Kouchner, ein Abkommen zur gegenseitigen Anerkennung akademischer Grade und Diplome unterzeichnet. Siehe « France/Saint-Siège : Reconnaissance des diplômes de l'enseignement supérieur. Accord dans le cadre du Processus de Bologne et de la Convention de Lisbonne », <http://www.zenit.org/article-19693?l=french>. (Site consulté le 15 mai 2009.)

⁴ Die Frage der Laizität stellt sich nochmals neu durch die Ausbreitung des Islam in Frankreich. Siehe die Diskussion um das Kopftuch und den Bericht, den die von Bernard Stasi geleitete Kommission dem Präsidenten im Dezember 2003 vorgelegt hat.

⁵ Siehe dazu die Aussagen von Jean-Claude GUILLEBAUD, *Comment je suis redevenu chrétien*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 16 und auch p. 132s..

⁶ COLLÈGE DES BERNARDINS, <http://www.collegedesbernardins.fr>. (Site consulté le 15 mai 2009.)

« Vorlesung¹ » vor Vertretern der Politik, der Kultur und anderer Religionsgemeinschaften. Auch sein Besuch und seine Ansprache am Institut de France bezeugen die bleibende Wertschätzung der katholischen Tradition. Des Weiteren organisierte die Forschungsgruppe « MOCA – Modernité et Catholicisme » an der École des Hautes Études en Sciences Sociales im Juni 2008 einen Kongress unter dem Titel « Catholicisme »²; die traditionell antikirchliche Haltung war einer wissenschaftlichen Nüchternheit gewichen. Sie bezeugt, dass die Kirche in Europa und auch in Frankreich zwar einerseits zahlenmäßig stark geschrumpft ist³, andererseits aber weiterhin, oder auch nun wieder, als gesellschaftlich bedeutender Faktor betrachtet wird. Ihre Wandlungsfähigkeit und ihre « Überlebenskraft » wie auch ihre kritische Haltung zu gesellschaftspolitischen, wirtschaftlichen, religiösen und besonders auch ethischen Fragen ziehen die Aufmerksamkeit auf sich. Zudem beschäftigt auch die Figur der katholischen Schriftsteller und Literatur die Forscher unterschiedlicher Fachrichtungen⁴. Reicht es aus, diese Haltung mit dem Verweis auf die « neue Religiosität » zu erklären? Man kann das bezweifeln, denn diese ist viel subjektiver, unstrukturierter und synkretistischer als der Katholizismus. Es geht vielmehr tatsächlich um die konstituierte Tradition und auch um die Institution, denn in einer globalisierten Gesellschaft mit ihren Herausforderungen in Bezug auf die

¹ BENOÎT XVI, *Chercher Dieu. Discours au monde de la culture*, Paris, Éd. Parole et Silence, Lethielleux, coll. « Collège des Bernardins », 2008. Der Band enthält die Rede des Papstes sowie 12 kurze Texte, die auf die Rede reagieren.

² École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux CEIFR, Forschungsgruppe MOCA – Modernité et Catholicisme, *Catholicisme*. Colloque international de Paris, jeudi 19 – vendredi 20 juin 2008. Die Beiträge haben sich nicht nur mit dem Katholizismus in Frankreich, sondern auch in anderen europäischen Ländern und Nordamerika, besonders Québec, beschäftigt; ihre Veröffentlichung steht aus. Siehe auch den Bericht in *La Croix*, 20. Juni 2008, p. 12-13.

³ Siehe zum Beispiel die schwindende Zahl der Diözesanpriester zwischen 1978 und 2003: in Frankreich ging ihre Zahl von 32475 auf 17473 zurück (-46,2 %); in Deutschland von 18588 auf 14344 (-22,8 %). Für aktuelle Statistiken über Priester(nachwuchs) und Ordensleute, siehe <http://www.vocations.cef.fr/>; siehe auch die kurze Darstellung bei Jean SÉVILLA, *Quand les catholiques étaient hors la loi*, Paris, Librairie Académique Perrin, coll. « Tempus » N° 129, 2006, p. 272.

⁴ Siehe zum Beispiel Alain DIERKENS, Frédéric GUGELOT, Fabrice PREYAT et Cécile VANDERPELEN-DIAGRE (éd.), *La Croix et la bannière. L'écrivain catholique en francophonie (XVII^e-XXI^e siècles)*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, coll. « Problèmes d'Histoire des Religions » N° 17, 2007; Loïc ARTIAGA, *Des torrents de papier. Catholicisme et lectures populaires au XIX^e siècle*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, coll. « Médiatextes », 2007; Claire DAUDIN, *Dieu a-t-il besoin de l'écrivain? Péguy, Bernanos, Mauriac*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cerf Littérature », 2008. Das Interesse an Péguy nimmt auch nicht ab.

Interkulturalität wie auch auf die Identitätsbewahrung ist der Katholizismus ein interessantes Studienobjekt.

In den Vereinigten Staaten war die katholische Kirche die Religionsgemeinschaft der im 19. Jahrhundert zugezogenen Einwanderer ; sie befand sich somit am Rand des politischen und kulturellen Geschehens. Das hat sich wesentlich geändert. Seit mehr als einem Jahrhundert bildet sie die größte eigenständige Konfession in den USA ; ungefähr ein Viertel der Bevölkerung ist heute katholisch. Kennedy war der erste katholische Präsident, strich seine konfessionelle Identität aber nicht hervor. In der Zwischenzeit haben noch mehr Katholiken verantwortungsvolle öffentliche Ämter inne. Joe Biden, der Vizepräsident der USA, Nancy Pelosi, die Sprecherin des Repräsentantenhauses und auch Samuel A. Alito Jr., Richter am Obersten Gerichtshof der Vereinigten Staaten, sind katholisch : die Katholiken sind nun ganz in das politische und soziale Leben der Vereinigten Staaten integriert. Es bestehen jedoch wichtige Spannungen zwischen ihnen und dem Rest der amerikanischen Zivilgesellschaft. Dazu tragen einerseits die Pädophiliekandale bei, die eine Welle des Misstrauens ausgelöst haben. Bischöfe wurden zu millionenschweren Strafen verurteilt, die sie an den Rand des Konkurses brachten. Es setzte eine kircheninterne Gewissenserforschung ein, die eine größere moralische Integrität anstrebt. Andererseits bestimmt die Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch, und in den letzten Jahren um die rechtliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften, die öffentliche politische Einstellung der Kirche sehr stark¹. Die Frage der Einstellung gegenüber der Abtreibung hat sich zu einem solch zentralen Punkt entwickelt, dass sie für Katholiken manchmal zum (allein) bestimmenden Kriterium bei der Wahl des Präsidenten (gemacht) wurde. Man kann dieses Verhalten jedoch nur richtig einschätzen, wenn man es innerhalb der spezifischen Rhetorik der Vereinigten Staaten sowie der amerikanischen Denk- und Verhal-

¹ THE EDITORS, « The Bishops & Obama. Absolutism and democratic deliberation », in : *Commonweal*, 85^e année, N° 21, 5 décembre 2008, http://www.commonwealmagazine.org/article.php?id_article=2387. (Site consulté le 15 mai 2009.)

tensmuster situiert, die man nicht vorschnell mit europäischen Denkstrukturen identifizieren sollte¹. Katholiken besitzen jedenfalls ein eigenständiges sozial-politisches Profil in den USA². Das Verhalten der Katholiken in der Zivilgesellschaft, ihr Beitrag zum Land und seiner Kultur werden nun auch zunehmend an den Universitäten beachtet. Einen eigenen, prägenden Beitrag zur amerikanischen Landes-, Bildungs- und Kulturgeschichte haben die katholischen Universitäten geleistet³. An verschiedenen katholischen Hochschulen wurden zudem Programme und Lehrstühle in « Catholic Studies » errichtet⁴. Auch an staatlichen Universitäten stellt man in unterschiedlichen Fächern ein Interesse am Katholizismus fest⁵. Professorin Dr. Ann Taves, die Inhaberin der ersten Professur für « Catholic Studies » an einer staatlichen Universität⁶, unterstreicht die grundlegende Bedeutung der Katholizismusforschung in den « American Studies » und « Global Studies »⁷. Der inter- und transnationale Charakter der katholischen Kirche als Institution bildet einen zentralen Aspekt des Katholizismus, den es zu würdigen gilt, da er den katholischen Einfluss auf die amerikanische Gesellschaft und seine

¹ Siehe auch den komparatistischen Zugang bei Frank ADLOFF et Wilhelm DAMBERG (éd.), *Katholiken in den USA und Deutschland*, Münster, Aschendorff, 2006.

² Julia Corbett HEMEYER, *Religion in America*, Upper Saddle River, Pierson Education, 2006 (5^e éd.), p. 131, unterstreicht, dass die katholische Kirche eine « consistent life ethic » vertritt und sich damit von anderen konservativen politischen Richtungen unterscheidet, die zwar die Abtreibung verurteilen, aber die Todesstrafe, Atomwaffen und Aufrüstung verteidigen : « Except for questions of personal sexual morality, the positions that the United States bishops take are usually to the liberal end of the continuum of American views, particularly on economic and defense issues. ». Siehe auch den Beitrag von Édouard HERR, « Le rapport entre universel et particulier dans l'Enseignement social de l'Église. Deux études de cas », in : J. EHRET et E. MÖDE (éd.), *Una sancta catholica et apostolica*, p. 192-202.

³ Siehe die Webseite der ASSOCIATION OF CATHOLIC COLLEGES AND UNIVERSITIES, <http://www.accunet.org>. (Site consulté le 15 mai 2009.)

⁴ Zum Beispiel an der Fordham University, Seton Hall University, Saint Thomas University und viele andere.

⁵ Das zeigt sich zum Beispiel auch in Veranstaltungen während des jährlichen Kongresses der American Academy of Religion. Auf der Webseite der Vereinigung findet sich auch das « Syllabus Project », das Einsicht in Vorlesungen (unter anderem über Katholizismus) gibt.

⁶ Sie hat den « Virgil Cordano OFM Endowed Chair of Catholic Studies » an der angesehenen University of California at Santa Barbara inne. Siehe ihre Homepage : [page personnelle], <http://www.religion.ucsb.edu/faculty/taves.html>. (Site consulté le 15 mai 2009.) Siehe aber auch die Programme an der University of Illinois at Chicago oder das INSTITUTE FOR ADVANCED CATHOLIC STUDIES, www.ifacs.com. (Site consulté le 15 mai 2009.) an der University of Southern California.

⁷ Ann TAVES, « Positioning Catholicism in American, Global, and Religious Studies », <http://www.religion.ucsb.edu/faculty/taves/UCSB-FinalJobTalk.pdf>. (Site consulté le 15 mai 2009.) Die Autorin entwirft in diesem Text auch ein Projekt von vier Vorlesungen in Katholizismusforschung, die im Grundstudium angeboten würden. Es geht ihr darum, an einer staatlichen Universität sich so mit dem Katholizismus als eigenständige religiöse Tradition auseinanderzusetzen, dass er sowohl für Katholiken als auch für Nichtkatholiken ein interessanter Forschungsgegenstand ist. (Siehe in diesem Artikel p. 1 und p. 21.)

Stellung innerhalb der verschiedenen sozialen Akteure wesentlich prägt. « Catholic Studies » können zudem einen Beitrag zum Selbstverständnis der Religionswissenschaften und ihrer noch nicht genügend aufgearbeiteten Beziehungen zur Theologie leisten. Würde man zum Beispiel den Bezug der Gründerfiguren der Religionswissenschaften zum Katholizismus untersuchen, so ergäben sich daraus wichtige Einsichten in deren hermeneutische Voraussetzungen. Des Weiteren zeigt Taves, wie ein religionswissenschaftliches, « sekundäres » Forschen vorgehen kann, das sich auf den Katholizismus als eine Tradition bezieht, die selbst durch eine « primäre » (theologische) Reflektion über den Traditionsbegriff entstand. Damit leistet sie einen Beitrag, den Rückbezug der « Catholic Studies » an die Theologie zu artikulieren¹. Auch der literarische Katholizismus wird zunehmend gewürdigt². Die katholische Kirche ist ein wichtiger sozial-politischer Gesprächspartner ; Katholizismusforschung erscheint somit als ein historisch, gesellschafts- und kulturpolitisch relevantes, fächerübergreifendes Unterfangen, das dann die Theologie herausfordert, das Selbstverständnis des Katholischen in den Dialog mit den Fremdperspektiven einzubringen.

In Deutschland ist das katholische Selbstverständnis stark von dem gemeinsamen, christlichen Engagement evangelischer und katholischer Christen in der Gesellschaft und besonders im politischen Leben geprägt. Weder in Frankreich noch in den USA gibt es zum Beispiel eine C-Partei. Das Zusammenleben der Christen, die Erfahrung der schwindenden Unterschiede im Alltagsleben und im (auch vom synkretistischen Mainstream geprägten, immer mehr den Glaubensinhalten entfremdeten) Bewusstsein sowie die gemeinsame Verantwortung in einer

¹ A. TAVES, « Catholic Studies and Religious Studies : Reflections on the Concept of Tradition », in : J. FISHER et M. MCGUINNESS (éd.), *Catholic Studies*, New York, Fordham University Presse, 2009, sous presse, <http://www.religion.uscb.edu/faculty/Taves-tradition.pdf>. (Site consulté le 15 mai 2009.)

² Siehe zum Beispiel die Werke von Mary R. REICHARDT, *Exploring Catholic Literature. A Companion and Resource Guide*, Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2003 ; *id.* (éd.), *Catholic Women Writers. A Bio-Bibliographical Sourcebook*, Westport, Greenwood Press, 2001 ; *id.* (éd.) *Encyclopedia of Catholic Literature*, 2 t., Westport, Greenwood Press, 2004.

zunehmend säkularisierten Gesellschaft¹ wird von vielen als Grund, die Vereinigung zu beschleunigen, erfahren. Ökumene ist nicht nur deshalb ein zentrales theologisches, pastorales und spirituelles Anliegen der verschiedenen Konfessionen, sondern immer schon Auftrag Christi. Christlicher Glaube artikuliert sich aber über die Einstellung der einzelnen Gläubigen und Gruppen hinaus in diesen konstituierten Gemeinschaften, die ihre historisch gewachsene Eigenständigkeit besitzen. Neben dem Austritt der katholischen Kirche aus der staatlichen Schwangerschaftsberatung löste die Erklärung « Dominus Jesus » der Glaubenskongregation vom 6. August 2000 in Deutschland heftige Kritik aus. Sie wurde dann ein Anlass, die Frage, nach dem, was katholisch ist, zu stellen², im Bewusstsein, dass es hier um Einheit und Vielfalt in der Kirche, das Verständnis des Lehramts der Ortsbischöfe, das Verhältnis von Ortskirchen und Universalkirche wie auch um die öfter nicht mehr als selbstverständlich angesehenen Beziehungen zwischen Staat und Kirche und den Stellenwert der Theologie geht. Die Frage « nach der Katholizität der *Ecclesia catholica* [... sind ein] für die Theologie prinzipiell konstitutive[r], heute aber erneut wichtig gewordene[r] Problemhorizont³ », der in einer kritischen Haltung angegangen wird, deren spezifische, rationale Geisteshaltung im Vergleich mit der französischsprachigen Theologie hervortritt. Katholizismusforschung scheint außerhalb der theologischen Fakultäten eher selten zu sein. Einen eigenen Zugang bietet das von dem Eichstätter Ordinarius für Neuere Deutsche Literaturwissenschaft, Prof. Dr. Thomas Pittrof, koordinierte Projekt *Handbuch des literarischen Katholizismus im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts*, in dem Germanisten, Romanisten und Kultursoziologen zusammenarbeiten⁴.

¹ Siehe Christoph BÖTTIGHEIMER et Hubert FILSER (éd.), *Kircheneinheit und Weltverantwortung. Festschrift für Peter Neuner*, Regensburg, Pustet, 2006.

² Albert FRANZ (éd.), *Was ist heute noch katholisch ? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, coll. « Quaestiones disputatae » N° 192, 2001.

³ Siehe Albert FRANZ, « Einleitung », in : *ibid.*, p. 13. Neben zahlreichen Veröffentlichungen sei auch auf die vom Lehrstuhl für Fundamentaltheologie in Bonn (Prof. Dr. Dr. Ozankom) am 24. und 25. Oktober 2008 organisierte Tagung zum Thema « Katholizität im Kommen. Identität und Transformationsprozesse des Katholischen » hingewiesen.

⁴ Thomas PITTROF, « Literarischer Katholizismus als Forschungsaufgabe : Umriss eines Forschungsprogramms », in : *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, 48^e année, 2007, p. 373-394.

In den verschiedenen theologischen Fächern hat sich hingegen der Forschungsbereich « Literatur und Theologie » inzwischen fest etabliert¹. Darüber hinaus sind zwei Büchnerpreisträger, Arnold Stadler und Martin Mosebach, – unterschiedlich – katholisch und auch Ulla Hahn greift katholische Motive nicht nur in ihren rezenten Büchern² positiv auf. Insgesamt ist das katholische Geistesleben nicht verschwunden, es scheint gar wieder stärker präsent. Die katholischen Akademien sind aktive Zentren der Begegnung von Wissenschaft, Kultur und Glaube ; die Görres-Gesellschaft vertritt dezidiert die Freiheit der Forschung, weiß sich aber der Suche nach der Wahrheit und « der Verantwortung im Blick auf Ziele, Mittel und Folgen dieser Wahrheitssuche³ » verpflichtet. Das entspricht ihrem Verständnis des Glaubens als « Quelle umfassenden Sinns⁴ », der weder einen katholischen Wissenschaftsbegriff entwerfen, noch einem neuen Naturalismus alle Rechte der Wirklichkeitsdeutung zugestehen will. Nicht nur in dem viel von den Naturwissenschaften geprägten Kontext wird die Gestalt des katholischen Intellektuellen diskutiert ; so publizierte die seit September 2007 halbjährlich erscheinende neue Zeitschrift, *Fuge. Journal für Religion und Moderne*⁵ drei Beiträge zu diesem Thema⁶. Ihre thematischen Bände bringen sowohl zeitgenössische Autoren als auch katholische Literatur früherer Epochen und anderer Länder⁷ miteinander ins Gespräch. Im Ganzen

¹ Die hauptsächlich thematische und inhaltliche Beschäftigung mit den literarischen Werken gehört als fester Bestandteil zur Auseinandersetzung mit der Gegenwart und zur Suche nach einer zeitgemäßen theologischen Sprache. Siehe Georg LANGENHORST, *Literatur und Theologie. Ein Handbuch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005 ; sowie das Informationsportal <http://www.theologie-und-literatur.de> und die online-Zeitschrift *literatur-religion.net*, <http://www.literatur-religion.net>. (Sites consultés le 15 mai 2009.)

² Ulla HAHN, *Das verborgene Wort*, Stuttgart, München, dtv, 2001.

³ Ludger HONNEFELDER, « Ort und Aufgabe der Görres-Gesellschaft », in : *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft*, 2007, p. 41.

⁴ *Ibid.*.

⁵ *Fuge. Journal für Religion und Moderne*, éd. par Martin Knechtges et Jörg Schenuit, t. 1 : « Das westliche Dilemma », septembre 2007 ; t. 2 : « Profane Zumutungen », mars 2008 ; t. 3 : « Der Staub Gottes », septembre 2008.

⁶ Franz-Xaver KAUFMANN, « Den Schutt der Geistfeindschaft wegräumen. Brachliegende Felder katholischer Intellektualität », in : *Fuge*, N° 1, 2007, p. 7-24 ; darauf als Replik Hans-Rüdiger SCHWAB, « Erasmus, hilf ! Über mögliche Nährböden für katholische Intellektuelle », in : *Fuge*, N° 3, 2008, p. 53-72 und auch Hermann KURZKE, « Remythisierung. Eine Art Manifest », in : *ibid.*, p. 39-52.

⁷ Siehe zum Beispiel die Texte von Léon BLOY, « Gottes Abwesenheit », in : *Fuge*, N° 2, 2008, p. 89-91, oder von Joris-Karl HUYSMANS, « Tagebuch von Unterwegs », in : *Fuge*, N° 3, 2008, p. 89-114.

ergibt sich somit das Bild eines ökumenisch geprägten Katholizismus, der einerseits seine eigene (Kultur-) Geschichte überdenkt und sich zugleich den Herausforderungen der (Post-) Moderne bewusst stellt, um das Evangelium in die globalisierte Zivilgesellschaft einzubringen. Dazu gehört dann auch die Frage nach dem Selbstverständnis, das die Theologie aber nicht den Humanwissenschaften allein überlassen kann.

Dies sind, wie anfangs angedeutet, nur einige, wenige, notwendigerweise auch subjektiv aus drei Ländern und zwei Kontinenten ausgewählte Aspekte des « neuen » Interesses, das die katholische Kirche hervorruft. Das sollte keineswegs dazu führen, vorschnell von einer katholischen Renaissance zu sprechen. Vielmehr muss die Frage nach den unterschiedlichen Interessen und Motivationen derer, die sich mit dem Katholizismus beschäftigen, gestellt werden. An was sind sie interessiert ? Was suchen sie ? Erfassen sie das Wesentliche der Kirche und ihrer Katholizität ? Die Kirche tut gut daran, die Aufmerksamkeit, die ihr geschenkt wird, wahrzunehmen, um sie dezidiert kritisch im Licht des Evangeliums zu prüfen, wenn der christliche Glaube nicht auf Teilaspekte reduziert werden soll. Oder reicht es aus, die Kirche als Quelle und Hüterin von Kulturgütern einschließlich prunkvoller Zeremonien zu loben oder sie als politisch interessanten Partner mit hohem Wählerpotential oder gesellschaftsstabilisierenden Kräften anzusehen ? Kann sich Kirche einfach als « global player » auf dem Markt der religiösen Möglichkeiten situieren oder sich zum Reservoir spiritueller Ressourcen degradieren lassen für den Fall, wo ein Bedürfnis danach bestünde ? Kann man das so stehen lassen, dass Katholizismus eine zum Teil mit Obskurantismus und Gewalt gleichgestellte, im technischen Zeitalter eigentlich längst überwundene, unaufgeklärte kulturelle Denk- und Lebensgestalt ist, die wie ein Wunder überlebt ? Reicht es aus, die Kirche als eine Religionsgemeinschaft unter vielen zu sehen ? Stimmt es, dass Religion letztlich Privatsache ist oder soll sie den Staat regeln ? Hat die Kirche ihre Tradition gebrochen oder ist sie noch nicht (post-) modern genug ? Zudem gibt es jene Menschen, die tatsächlich fragen, was es mit der Kirche auf

sich hat. Die Frage nach dem, was das « Katholisch-sein » ausmacht, geht damit aus der Begegnung mit dem Anderen hervor, der versucht, zu verstehen, der (vielleicht) auch fragt : « Was sagst Du über Dich selbst ? » oder uns zur Korrektur seiner Darstellung herausfordert und uns letztlich so auch zunächst fragen lässt : « Wer, was bin ich wenn ich katholisch bin und was hält uns alle zusammen ? ».

Ohne die Berechtigung und die Notwendigkeit der Beachtung historischer, soziologischer, kulturwissenschaftlicher und so weiter. Zugänge in Frage zu stellen, erfassen diese Wissenschaften meines Erachtens nach wegen ihrer Methode, die sich an immanenten Objekten ausrichtet, nicht das Wesentliche der Kirche und ihrer Katholizität : die Kirche gründet durch Christus im dreifaltigen Gott und von daher muss auch ihre Katholizität verstanden werden. Dabei geht es dann weder um chronische Selbstbezeichnung noch ideologische Eigendarstellung, sondern um das Erfassen eines Anspruchs, der letztlich aus dem Christusereignis hervorgeht.

2.1.2 EINHEIT UND ANSPRUCH DES KATHOLISCHEN : THEOLOGISCH

Bislang wurde der Begriff « katholisch » als Konfessionsbezeichnung gebraucht ; es wurde vom Katholizismus gesprochen, dessen historische Ausdrucksformen zum Teil theologisch kontingent sind. Dabei soll es aber nicht bleiben. Denn die Frage nach dem « Wesen des Katholizismus » (K. Adam) stellt sich für den Gläubigen heute in einer Situation, wo der Katholizismus selber unterschiedliche Ausprägungen kennt und viele Stimmen über ihn debattieren. Sie greifen ihn nicht immer an, ja, es scheint, dass eben gerade die katholische Kirche neues Interesse weckt. Um sich in diesem Umfeld keiner falschen Selbstzufriedenheit hinzugeben, gilt es, eine Unterscheidung der Geister vorzunehmen und zu fragen, was denn das « Katholische » ist. Es handelt sich dabei nicht um ein pragmatisch funktionales Unterfangen, sondern um eine geistig theologische Ergründung, die es erlaubt, heute gemäß dem Willen Gottes Kirche zu sein. Dazu muss der gläubige Denker aus den Quellen der Schrift und Tradition schöp-

fen, die unterschiedlichen Ausprägungen des Katholischen in der Gegenwart zur Kenntnis nehmen und in der lebendigen Begegnung mit Gott in der Kirche stehen, um theologisch kritisch und konstruktiv zu arbeiten. Letzteres geschieht im Bewusstsein der unumgänglich historischen und erkenntnistheoretischen Verortung der eigenen Position, was aber den Anspruch auf Verbindlichkeit nicht mindert, sondern die Verantwortung gegenüber jeglichen Aussagen erhöht.

In dieser theologischen, positiv bestimmten Perspektive geht es also nicht um die Nabelschau einer Konfession. Weder Polemik noch negative Abgrenzungen gegenüber anderen Gruppierungen bestimmen den Gedankengang als erste Intention. Reaktionen bleiben immer fremdbestimmt, polemisierende haben « Schlagseite ». Ebenso wenig gerät man auf diese Weise in die Gefahr, sich mit den Wunschvorstellungen « konservativer » oder « liberaler » kirchlicher und ziviler Kreise oder den diffusen Werten der gegenwärtigen Gesellschaft zu identifizieren. Die Reflexion auf das Katholische als spirituelle, das heißt vom Geist Gottes getragene, wesentliche Dimension von Kirche ist ein Aspekt der Nachfolge.

Nach dem Gesagten, scheint es dann vielleicht verwunderlich, wenn der Titel des Buches vom « Anspruch des Katholischen » spricht. Der Begriff mag zunächst provokativ klingen : sein Gebrauch in der Gegenreformation hat ihn ökumenisch negativ belastet. Es soll aber nicht um Machtansprüche der Kirche oder Kirchenvertretern gehen, sondern der Offenbarung des Heils für alle Menschen in Jesus Christus Rechnung getragen werden¹.

Die Katholizität der Kirche ist nicht eine Eigenschaft neben anderen, sondern die « aus ihrer Natur hervorgegangene Grundeigenschaft, durch welche sie als mit sich selber identisches (Einheit der Kirche), in seinem bleibenden Ursprung begründetes (Apostolizität der Kirche)

¹ Siehe bei J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, p. 146ss., die Unterscheidung von primärem Skandal (das Kreuz Christi) und dem « [...] sekundärem Skandal der Verkündiger des Glaubens, der durchaus nicht wesentlich ist für das Christentum, aber sich allzu gern mit dem Grundskandal verwechseln lässt und sich in der Pose des Martyriums gefällt, wo man in Wahrheit nur das Opfer der eigenen Engstirnigkeit ist. ».

und in Gottes Gnaden gehaltenes (Heiligkeit der Kirche) Volk Gottes “Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit” (*Lumen Gentium* 1) ist. Sie verwirklicht Katholizität auf ihrem Gang durch die Geschichte in Glaube und Leben, bleibt aber immer hinter der Vollendung zurück. Katholizität hat daher eine eschatologische Komponente¹. »

Damit ist jede Konfession aus der eigenen Position in die Weite und geeinte Vielfalt des Ganzen herausgefordert. Die Bestimmung des Katholischen dient dazu, Verzerrungen und Verengungen zu erkennen und zu korrigieren. In diesem Sinn ist auch das ökumenische Streit- und Versöhnungsgespräch ein Weg zur Katholizität². Wenn das Zweite Vaticanum sagt, dass in der römisch-katholischen Kirche die Kirche Jesu Christi « subsistiert » (*Lumen Gentium* 8), so heißt das nicht, sie brauche sich nicht zu bekehren. Denn auch sie wurde von den Kirchenspaltungen affiziert. Reaktionen haben auch hier Positionen verschoben, verhärtet, verkrümmt, Einseitigkeiten wachsen lassen, die das Katholische nicht voll zur Entfaltung bringen. Auch sie ist in ihrem Ausdruck von der Sünde der Menschen geprägt. Katholizität ist eine « nota ecclesiae », ein Attribut, das die Kirche Jesu Christi fundamental verpflichtet, wenn sie in der Welt den missionarischen Anspruch erhebt, aus einer Wahrheit zu leben (nicht eine Wahrheit statisch zu « besitzen »), die alle Menschen angeht³ und sie zur Bekehrung auffordert⁴.

Es gibt Tendenzen, Begriffe nicht zu definieren⁵, sie möglichst offen zu lassen, um so einen Raum des Experimentierens und Suchens zu gewähren. Besitzt man jedoch keine Kriterien, oder sind sie zu weit, dann löst sich der Begriff auf ; sind sie Kriterien zu eng, dann zerstören

¹ Wolfgang BEINERT, « Katholizität der Kirche, III. Systematisch-theologisch », in *LThK*³, t. 5, col. 1372.

² Siehe Walter KASPER, « “Vom Geist und Wesen des Katholizismus.” Bedeutung, Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Dreys und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus », in : *Theologische Quartalschrift*, 183^e année, 2004, p. 211.

³ Mt 28, 18-20.

⁴ Mt 4, 17.

⁵ Siehe hierzu auch die Ausführungen von Leo SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2008 (3^e éd. revue; 1^{re} éd. 1977), chap. I, « “Katholizität” als Problem und Aufgabe heute », p. 5-32.

sie die Vielfalt als Ausdruck der Freiheit. Wie kann man die Grundelemente des Katholischen so bestimmen, dass sie einen klar bestimmten Bereich umschreiben, ohne die Vielfalt seiner vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Ausprägungen auszuschließen ?

Es gilt, in diesem Kontext etwas zum Ausdruck zu bringen, was allen Christen gemeinsam ist, respektiv sein soll, uns also über Grenzen und Unterschiede des Ausdrucks hinaus verbindet¹, weil es den durch die je neue kulturelle Einbindung bedingten Pluralismus des Ausdrucks ermöglicht, beziehungsweise gründet. Es muss sich deshalb um strukturelle Grundelemente handeln, die alle Ausprägungen des Katholischen charakterisieren und als effiziente Referenz zu seiner Identifikation dienen können. Diese Elemente müssen deshalb einer Metasphäre angehören, die an der Schwelle dessen liegt, wo die göttliche Offenbarung und die menschliche freie Aneignung derselben zusammentreffen. Da die Offenbarung Gottes aber in der Geschichte erfolgt, sind die Prinzipien des Katholischen auch nicht von der Geschichtlichkeit zu trennen².

Jesus Christus ist der Ursprung, die Vollendung und die Einheit des Katholischen : in ihm verbinden sich die Fülle Gottes und die Fülle des Menschseins. Er ist die zweite Person der Trinität, steht als Logos³ am Anfang der Schöpfung, die auch *creatio continua* ist ; er wird Mensch als Jude : die alttestamentliche Offenbarung in ihrer Geschichtlichkeit verdichtet sich in seiner Person einzigartig und für Christen unüberbietbar ; sein Tod und seine Auferstehung

¹ Siehe die Ausführungen in *Unitatis Redintegratio* 3.

² In diesem Sinn kann man schlecht « desinkulturierte Abstrakta » herausoperieren, die sich in allen Kulturen wiederfinden. Man kann davon ausgehen, dass man sonst auf die menschlichen Geistesstrukturen als Potential jeder menschlichen Tätigkeit zurückfindet. Nun ist Gott dem Menschen aber nicht als ganz fassbares, materiales Objekt unvermittelt zugänglich. Es braucht die Vermittlung, aber damit sind unterschiedliche Gottesbilder prinzipiell noch nicht gleichwertig. Anders gesagt : insofern man nicht davon ausgeht, dass das Christusereignis sich selbst als Chiffre für einen allgemeinen mystischen Prozess anbringen will (und damit seinen eigenen hermeneutischen Ort im Volke Israel aufgibt), der selbst immer noch als Konstrukt angesehen werden könnte, ist die bleibend konkrete historische Verortung unbedingt notwendig. Siehe dazu Christian RUTISHAUSER, « Christlicher Inkarnationsglaube und interreligiöser Dialog », in : *Gregorianum*, 89^e année, N° 4, 2008, p. 745-747. Bezüglich der Kriterien, die es erlauben zwischen glaubensrelevanten und irrelevanten geschichtlichen Fakten zu unterscheiden, siehe *ibid.*, p. 755-757.

³ Siehe Joh 1, 1-5 in Verbindung mit Gen 1, 1-5 und Spr 8, 22-31. Dazu Chr. RUTISHAUSER, *ibid.*, p. 750.

sind die Möglichkeit der Versöhnung für alle ; die Geistsendung macht in einer Gemeinschaft zusammengeführte und ausgesandte Menschen zu den Zeugen des Heils, das der Welt in seiner Person geschenkt ist. In diesem Sinn ist das Katholische deshalb ein Merkmal des Christusereignisses an sich, das sich aber nicht in einer abstrakten Geisteshaltung ausdrückt, sondern sich in einer von Christus damals wie heute gestifteten und geformten, das heißt sakramentalen Gemeinschaft der Nachfolge vermittelt. Jesus Christus ruft Menschen in seine Nachfolge, lehrt sie, schenkt sich ihnen in der Eucharistie, erfüllt sie mit seinem Geist, der alle Heiligung vollendet, und sendet sie als seine Zeugen in die ganze Welt. Kirche ist deshalb katholisch, weil sie in ihrem Ursprung, als mystischer Leib Christi das Sakrament der Fülle des Heilsmysteriums ist. In ihr, an ihr und durch sie wirkt Christus in die Welt ; in ihr, an ihr und durch sie vollzieht sich auch das Paschamysterium in der Welt. Kirche und ihre Katholizität kann sich immer nur aus ihrer gottmenschlichen Herkunft her richtig verstehen : sie ist weder nur eine geistliche Größe, noch nur eine menschliche Organisation. Katholizität ergeht als Aufforderung an die Berufenen, sich wahrhaft alle Dimensionen des Lebens und der Welt zu erschließen und sie in den Bund Gottes mit einzubeziehen. Sie ist deshalb noch mehr die Berufung, Kirche als Ganze und sich selbst als Gläubigen nicht aus weltlichen Fremdbestimmungen zu verstehen, sondern aus dem « Geheimnis des Glaubens ».

Natürlich wollen wir weder das Wirken Gottes auf die Kirche beschränken, noch ihren Begriff so weit fassen, dass sie sich letztlich im unfassbaren spirituell Universalen auflöst : in ihr aber kommt alles zusammen, hier finden sich auch die Schlüssel, um das Geheimnis all dessen, was ist, zu verstehen ; hier vergegenwärtigt sich das Paschamysterium, das über sie hinaus wirkt ; hier vollzieht sich im Fragment, das was am Ende der Zeiten Gott in und an allem wirken wird. Katholisch ist die Kirche damit als Verheißung, als Zeichen der Hoffnung für alle, die deshalb auch zu ihr gerufen sind. Kirche ist ein universale concretum ; sie kommt nicht nach Christus, sondern in ihr lebt und wirkt Christus. Es bleibt ein Paradox, dass die

Erlösung an einem Ort, zu einer Zeit, in einer bestimmten, an und für sich kontingenten Art und Weise stattgefunden hat ; es bleibt ebenso ein Paradox, dass sich in der Welt eine Gemeinschaft befinden soll, die auf alle hin offen ist und von keiner anderen umfasst werden kann ; es ist auch schwierig, eine große Herausforderung für die römisch-katholische Kirche, dass sie selbst « die Kirche » ist, in der die Fülle subsistiert, was eben nicht heißt, dass sie bereits in den historisch gegebenen Ausdrucksformen ganz verwirklicht wäre.

Das Paradox des universale concretum, das wir hier bedenken, nämlich dass wir immer das Ganze wie auch das Transzendente nur im Fragment erfassen können, ist aber die dem Menschen angemessene Art und Weise, Wahrheit zu erkennen. Löst er den konkreten Aspekt auf, verfällt er in das Konturlose und verliert damit die Bestimmtheit jedes kontingenten Seins und jeder gedanklichen Auf-Fassung : wenn wir dieses Element aufgeben, dann lösen wir uns letztlich selbst auf. Löst er hingegen das universale Element auf, dann begräbt er sich in der Geschichte : das übernatürliche Wachstum ist ihm damit genommen. Es ist vor allem eine Art und Weise, die dem Faktum Rechnung trägt, dass in der jüdisch-christlichen Überlieferung Offenbarung nicht nur in individuellen mystischen Begegnungen geschieht, sondern in der Geschichte, die sich der Glaubensgemeinschaft als Ort der Handlung Gottes erschließt.

Wahrheitserkenntnis ist im jüdisch-christlichen Bereich immer zwischenmenschliches und gott-menschliches Beziehungsgeschehen. Wahrheitsaussage geschieht sprachlich immer in einem Spannungsfeld von Aussagen, Zurücknehmen und Anders-, respektive Neusagen. Wir müssen etwas aussagen, wenn wir uns verständigen und verpflichtend einlassen wollen. Jede Formulierung bleibt aber historisch verortet und ersetzt deshalb nie das Phänomen, das sie beschreibend zu erfassen versucht. Das gilt für biblische Aussagen ebenso wie für dogmatische Lehrsätze. Keine Aussage steht aber isoliert, « absolut » da : sie ist immer aus dem Beziehungsgeschehen her zu verstehen, in es eingewoben und auf es zuführend. Insofern kann

man in einer solchen stets weitersuchenden Wahrheitserfassung nicht an einem realen hermeneutischen Wahrheitsvermögen des sprachlichen Unvermögens vorbei.

Die Schwierigkeit entsteht dann, wenn konkurrierende Aussagen den gleichen, gemeinschaftlich verpflichtenden Anspruch erheben. Hermeneutische Transparenz auf ihre Grundlagen hin schaffen ist eine erste Anforderung der Verständigung ; historizistische Reduktionen werden durch die Einbindung in das gemeinschaftliche Rezeptions-, oder – theologisch treffender – spirituelle, das heißt zwischenmenschliche und eucharistische gott-menschliche Beziehungsgeschehen, ausgeschlossen. Wenn man von Projektion reden würde, so könnte man sich fragen, ob Christus die Projektion logischer Denkstrukturen der kommunikativen Wahrheitsfindung ist, oder aber die Erfüllung des Menschseins : hier steht dann das Ostergeschehen als Höhepunkt vor uns, das die Antwort gibt und uns zugleich dann auch die Wahrheit des universale concretum gewährleistet.

Vielleicht könnte man nach all dem sagen, das « Katholische » drücke sich in der Kirche als einer geregelten Rezeptionsgemeinschaft aus. Als Rezeptionsgemeinschaft empfängt sie einerseits die göttliche Selbstoffenbarung und umfasst andererseits auch alles, was zum Menschen und zur ganzen Schöpfung gehört. Geregelt ist sie insofern sie von ihrem Gründer hierarchisch strukturierte Gemeinschaft ist und zugleich aus der historisch insoweit abgeschlossenen Offenbarung lebt, als dass der Kanon der Heiligen Schrift als Zeugnis des Glaubens an Jesus Christus nicht geändert wird. Dieser Kanon ist selbst bereits durch einen Prozess der christlichen Gemeinschaften zu Stande gekommen ; er ist nicht das Produkt eines hierarchischen Gremiums oder einer Einzelperson¹. Damit liefert der Kanon selbst auch bereits gewisse Rezeptionsstrukturen. Die Texte sind weder von einem einzelnen Autor verfasst, noch einem einzelnen Interpreten anvertraut : katholische Rezeption ist immer Rezeption in der Gemeinschaft, die man nicht auf « demokratische Strukturen », soziale Kommunikationsprozes-

¹ Siehe *ibid.*, p. 747.

se oder ideologische Machtstrukturen, die es in ihr trotzdem viel gibt, reduzieren darf, sondern deren vom Heiligen Geist bestimmte Eigendynamik man beachten muss. Ansonsten löst man an und für sich den Glauben auf, insofern er uns immer selbst schon durch die Kirche vermittelt ist¹. Dieses Rezeptionsgeschehen verläuft in historisch unterschiedlich ausgeprägten Art und Weisen, aber innerhalb der Kirche als geistgeführtes Volk Gottes mit seinen Lehrern und Hirten, im Gebet und Dialog. Es gibt somit keine « isolierte » Schrift. Das Rezeptionsgeschehen ist nicht abgeschlossen – und in diesem Sinne auch die Offenbarung nicht – weil sich solche Rezeption nicht abschließen lässt, es sei denn man würde das Rezeptionssubjekt, und damit jegliche Hermeneutik, ausschließen. Dann ist das Rezeptionsgeschehen aber nicht mehr ein zwischenmenschlich und gott-menschliches Beziehungsgeschehen, sondern purer Determinismus.

So wird um das rechte Verständnis dessen gerungen, was der Geist der Universal- und den Lokalkirchen sagt. Diese spannungsvolle Aufgabe verlangt heutzutage internationale und interdisziplinäre Arbeit, die auch den Blick auf das Lehramt offen hält, das die Einzelansprüche « relativiert », indem es sie in den Gesamtkontext einbindet ; sie kann weiterhin nicht ohne das Kontemplation, Gebet und Umkehr bleibende Frucht tragen. Theologie, auch praktische Theologie, kann man nicht betreiben wie Soziologie oder eine andere Humanwissenschaft : in allem hält der Theologe daran fest, dass der, « über » den er sprechen soll, ihn und die anderen Hörer des Wortes durch seinen Geist als Glaubensgemeinschaft leitet². Natürlich kennt die katholische Kirche in ihren unterschiedlichen Institutionen Orte dieses nicht abschließbaren

¹ Siehe J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München, Kösel, 2007 (9^e éd. ; 1^{re} éd. 1968), p. 82ss..

² Allgemein über Möglichkeiten, Entscheidungen aus der Unterscheidung der Geister zu treffen, siehe zum Beispiel Stefan KIECHLE, « Offenheit, Bildung, Dialog », in : *Herder Korrespondenz*, 60^e année, 2006, p. 145-149. Will man Kirche nach dem Bild der Trinität « gestalten », dann heißt das zunächst, dass man sich in die Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott einbeziehen lässt. Man kann manches lernen, wenn man sieht, was Johannes vom Kreuz oder Theresia von Avila in der Kirche « erlebt » und durch manche ihrer Glieder erlitten haben, respektive wie zum Beispiel Kardinal de Lubac, und nicht nur er, auf die römischen Interventionen gegen seine Theologie reagiert hat. Siehe auch seine Überlegungen zum Heiligen der Gegenwart, in : Henri de LUBAC, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Paris, Aubier, Éd. Montaigne, 1967, p. 221s..

Prozesses, der kein Prokrustesbett sein darf ; letztlich aber gelingt die Vermittlung des Heiligen im Leben und in der Theologie der Heiligen.

Das « geregelte Rezeptionsgeschehen » betrifft auch die Interpretation der geschichtlichen Gegebenheiten, dessen was dem Menschen aufgegeben ist, da er sich nicht von seiner Umwelt isolieren kann, aber auch nicht endgültig von ihr determiniert ist. Es geht darum, nach den « Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten » (*Gaudium et Spes* 4). Das ist weder ein individuelles, noch ein rein analytisches Geschehen. Im Glauben verwurzelt entwickelt sich ein Blick, der Fakten und weltliche, aber auch theologische Kriterien, Maßstäbe etc. differenzierend auf die Berechtigung ihres Anspruchs zu hinterfragen vermag. Claude Dagens illustriert dieses Bestreben hinsichtlich der zahlreichen Kommentare über den « Untergang » der Kirche und widersetzt sich jeglicher Resignation : statistische Aussagen sind nicht das wahre Wort über die Kirche ! Sie bleiben dem Neuen, das der Geist Gottes heute wirkt, verschlossen. Der Bischof von Angoulême verweist zum Beispiel auf die Bekehrungen, die Gott der Kirche schenkt ; sie sind ein « Zeichen der Zeit » und fragen die Kirche, ob sie selbst bereit ist, bis zum Letzten das Glaubensgeheimnis von Tod und Auferstehung, das sie in der Eucharistie feiert, als ihre « Regel » anzuerkennen. Die geschenkten Bekehrungen fordern zu dieser Bekehrung auf.

Als Jünger des gestorbenen und auferstandenen Christus können wir uns nicht mit einer weltlichen Leseart der Geschichte der Menschen, und auch nicht unserer persönlichen Geschichten, zufrieden geben. Hören wir auf uns gemäß der banalen und faszinierenden Logik der Kräfteverhältnisse zu fragen : Wer ist stärker ? Wer ist schuldig ? Wo sind die Guten und die Bösen ? Diese manchmal so bequeme Logik ist in Wirklichkeit eine Logik des Krieges und des Todes. [] Weil wir als Christen an eine neue Schöpfung glauben, die im Pascha Christi ihren Anfang hat, können wir dieser Logik des Krieges und des Todes nicht zustimmen. Wir sind Realisten, wir lehnen das ab, was den Tod herbeiführt – und wir sind berufen, weiter zu gehen in unserer Unterscheidung, indem wir noch radikalere Fragen stellen : Wo gibt es selbst inmitten der Prüfungen Zeichen des Neubeginns ? [] So weit geht und muss der christliche Realismus gehen : bis zur österlichen Leseart der Zeichen der Zeit, die der Sendung der Kirche entspricht, insofern die Kirche vom Heiligen Geist inspiriert und geleitet wird. In dieser Welt der bleibenden Zerrissenheit und Gewalt glauben wir, allen Hindernissen zum Trotz, dass Gottes Liebe am Werk ist, dass er versteckte und manchmal sichtbare Wunder tut, und dass die neue Schöpfung nicht aufhört, unter uns aufzubrechen.

Selbst wenn sie arm und zerbrechlich ist, die Kirche besteht, um davon Zeugnis zu geben¹.

Das betrifft wesentlich die Suche nach Orientierung, die viele Zeitgenossen dazu bringt, sich mit dem Katholizismus zu beschäftigen. In einer Zeit, wo die Grundlagen der Familie, der Gesellschaft, des geregelten Zusammenlebens in Frage gestellt werden, können traditionalistische oder fundamentalistische Angebote eine verlockende Wirkung entfalten. Sie sind ebenso wie spiritualistische Tendenzen eine Nichtbeachtung der geschichtlichen Dynamik der Offenbarung und des Handelns Gottes. Von ihrem ureigenen Auftrag, von ihrer Sendung her ist die Kirche aufgefordert, ein Wort zu sprechen, das den Menschen in seiner historischen Situation ernst nimmt und ihm den Weg zeigt, aus der Begegnung mit dem lebendigen Gott zu leben : erst darin ist sein Leben wirklich geborgen. Damit ist das absolute Festhalten an einer historischen Interpretation ebenso überwunden wie das vermeintliche Ausschalten des Rezeptionsprozesses einer Offenbarung in der Geschichte. Katholisch sein heißt, immer wieder aus der Katholizität des Christusereignisses leben, Gott also nicht nur nominaliter als Hypothese eines Gedankenganges anzuerkennen, sondern ihn realiter mit dem ganzen Leben, das in der Nachfolge Christi auf ihn hin ausgerichtet wird, anzubeten.

In diesem Sinn, denke ich, können die folgenden Artikel verschiedene Aspekte des Katholischen beleuchten und dazu beitragen, seine Gestalt zu umschreiben.

2.1.3 AUFBAU UND INHALT DES SAMMELBANDES

Es gibt immer mehrere Möglichkeiten einen Sammelband zu strukturieren ; keine Struktur ist dabei bedeutungslos. So hätte man dieses Buch zum Beispiel « schulmäßig » gemäß den theologischen Fachrichtungen gliedern können : Philosophie und Grenzfragen der Theologie (Greisch, Möde), biblische Theologie (Zenger), historische Theologie (Rauber, Hellinghausen,

¹ Claude DAGENS, *Méditation sur l'Église catholique en France : libre et présente*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « l'histoire à vif », 2008, p. 81s..

Mies, Bottone), systematische Theologie (Böwering, Vannier, Norris, Léonard, Meisner, Vorderholzer, Lehmann, Euler, Vingt-Trois, Marx) und praktische Theologie (Heinz, Genn, Schiltz, Celli, Gillen, Herr, Rutishauser, Mixa, Doré, Raffin, Cernera, Loris, Thivierge). Diese Gliederung lässt die Schwerpunkte dieses Buches ins Auge stechen und zeigt, welche Fächer, weniger oder nicht vertreten sind (Kirchenrecht, Missionswissenschaft). Man bemerkt auch Bereiche, die nicht abgedeckt und dennoch wesentlich zum Katholizismus gehören (zum Beispiel das Ordensleben, die Heiligenverehrung, die Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften...). Man sieht zudem, dass der Blick aus den Kirchen der südlichen Halbkugel fehlt und dass dieser Band keine theologische oder kulturelle Fremdperspektive enthält, die möglicherweise Artikulationsbedürfnisse aufzeigen könnte. Das Thema sprengt den Rahmen eines thematisch ausgerichteten, aber auch durch den Anlass geprägten Sammelbandes. Dennoch zeichnen sich wesentliche Aspekte ab. Es wurde nun eine andere Gliederung gewählt, die sich an verschiedenen Konzilsdokumenten ausrichtet und auch die innere Dynamik der Suche nach « Einheit und Anspruch des Katholischen » vor Augen führt.

Indem der vorliegende Band sich an verschiedenen Konzilsdokumenten ausrichtet, stellt er als erstes die unumgängliche Verbindung mit dem Zweiten Vaticanum, seiner Ekklesiologie und seinem fortwährenden Rezeptionsprozess dar. Damit soll wenigstens zwei Dimensionen Rechnung getragen werden, nämlich einerseits der Notwendigkeit einer kirchlichen Selbstbestimmung des Katholischen, die sich andererseits aber immer schon in ein Beziehungsnetz eingewoben weiß, in dem die Freiheit zur Selbstbestimmung auch dem Anderen zukommt. Solche Dialogizität als Begegnung der eigenen Freiheit mit der des Anderen ist ein konstitutives Moment jedes Versuches einer Selbstdarstellung, die einen Anspruch auf Wahrheit erheben will. Der Sammelband bildet in diesem Sinn konzentrische Kreise : er situiert die Catholica zunächst im Kontext ökumenischer Beziehungen, dann im Bezug zum jüdisch-christlichen Dialog und schließlich in der Weite des globalisierten Beziehungsnetzes. Das

Schlusskapitel widmet sich den katholischen Universitäten. Sie sind privilegierte Orte der fortwährenden Suche nach der Wahrheit im Dialog der Disziplinen und Ausdruck eines evangeliumsgemäßen Bildungsauftrags, der sich dem Bonum commune verpflichtet weiß. Das erste Kapitel jedoch greift die Gottesfrage als theologisches Ur- oder Grundanliegen auf.

A. Deus caritas : die Gottesfrage

Die Frage nach Gott ist die fundamentale, universale Frage, die, trotz gegenteiliger Versuche, einfach nicht obsolet wird. Sie vereint – oder trennt – die Menschen verschiedenster Kulturen und Religionen. Die Kirche legt Zeugnis ab von der Offenbarung des lebendigen Gottes in Jesus Christus : *Deus caritas est*¹. Verankert im eigenen Glauben kann sie dennoch nicht umhin, sich selbst der Frage nach Gott immer neu im Dialog mit den Wissenschaften und den anderen Glaubensgemeinschaften zu stellen. Dieser grundlegende Horizont soll zunächst ausgeleuchtet werden.

Jean Greisch situiert die cusanische Gottesbezeichnung des *Non Aliud* in ihrem Zeit- und Werkkontext und untersucht ihre Bedeutung für ein gegenseitiges Verständnis und ein friedfertiges Miteinander der Religionen, dessen Problematik im *De pace fidei* seinen Ausdruck findet. Dazu geht er von der bei Heraklit einsetzenden Spannung zwischen den religiösen Bezeichnungen Gottes und den philosophischen Begriffen des Absoluten aus. Der cusanische Begriff des « Nicht-Anderen » reflektiert die Selbstreferenz Gottes als einziger ihm angemessener Ausdruck. Insofern sich dann auch Gegensätze ohne Gegensatz in Gott verbinden, ist er der Grund nicht nur der Andersheiten, sondern auch ihrer Identitäten. Deshalb erkennt auch derjenige, der Gott schauen wird, in ihm keinen Gegensatz zu sich selbst, sondern die Wahrheit über sich selbst. Ein solcher Begriff könnte auch heute für die Begegnung der Religionen weiterhin fruchtbar gemacht werden.

¹ 1 Joh 4, 16 ; siehe BENOÎT XVI, *Gott ist die Liebe. Die Enzyklika « Deus caritas est »*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 2006.

Erwin Möde unterscheidet Kernelemente « authentischer » Mystik im Rückgriff auf Wittgenstein und Lacan. Dazu verweist er auf die der Mystik inhärente Ambitendenz von Tautologie und Todesverfangenheit einerseits und Begegnung mit dem Heiligen, respektive Gottesschau andererseits. Das sich vom Mittelalter bis zur Postmoderne ausprägende thanatophore Element erscheint auf dem Hintergrund von Lacans Psychoanalyse als Ausdruck eines in sich gefangenen Désirs. Auch wenn die Geschichte der christlichen Mystik nicht frei sein kann vom Abgleiten in das Götzenhafte, so zeigt sich doch in einer als dialogische Responsivität erscheinenden tradierten Mystik ein den Menschen absolut angehendes, evidentes, nicht inhaltlich fassbares Initialmoment, das sowohl sein Begehren zu nicht fusioneller Ursprungsbeziehung motiviert, als auch dessen Form beständig zu läutern hat.

Die Suche nach dem einen Gott verbindet den Islam und das Christentum. Ohne das islamische Offenbarungsverständnis zu ignorieren, bietet *Gerhard Böwering* eine historisch-kritisch situierte, linguistisch fundierte, semantisch differenzierte und auch konzise Übersicht des islamischen Gottesbildes im Koran, indem er nacheinander auf den Namen Gottes, die schönen Eigenschaften Gottes, die Darstellung Gottes als Schöpfer und Richter der Welt sowie auf einzelne anthropomorphe Bilder Gottes eingeht. Dadurch zeichnet sich auch eine innere Problematik des Gottesbegriffs im Koran ab, die sich in unterschiedlichen Interpretationen artikuliert. Böwering bietet dem christlichen Leser einen Zugang zum Zentrum des Islam und der Koranexegese, der Unterschiede zum christlichen Gottesbild erkennen lässt, aber auch Anhaltspunkte auf einer gemeinsamen spirituell-theologischen Suche nach dem einen Gott bieten könnte.

B. Lumen Gentium : die Catholica im Kontext kirchlicher Selbstreflexion

Der Name der dogmatischen Konstitution über die Kirche macht den Übergang von der allgemeinen Gottesfrage zur Sendung der Kirche klar : in der Zeit ist sie Zeuge der Fülle der Offenbarung des dreifaltigen Gottes, der alle Menschen in seiner Liebe erfassen will. Das

Glaubensbekenntnis, die Eucharistie, Maria, das Lehramt, das « subsistit in » aus *Lumen Gentium* 8, die Diözesangremien und die Caritas sind Themen die angesprochen werden. Dabei geht es weder um aggressive Verteidigung, noch um Relativierung von Lehrinhalten. Die untereinander sicherlich auch spannungsvollen Texte zeigen und reflektieren vielmehr, wie der Glaube als Form des Lebens angeeignet werden will und auch schon ist. Sie leisten somit « existenzielle Apologetik ».

Selbst wenn Augustinus das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis noch nicht kannte, finden sich dennoch bei ihm Ausführungen zu den vier Noten der Kirche ; sie stehen im Kontext der Sorge um die Einheit der Kirche im Streit mit den Donatisten. In ihrer Darstellung der augustinischen Lehre unterstreicht *Marie-Anne Vannier* das trinitarische und sakramentale Fundament seiner zugleich konkreten und offenen Ekklesiologie. Die Kirche entspringt der Trinität und sie strebt auf sie zu. Ihre *Communio*, das heißt ihre Einheit wird durch die Taufe gegründet, aber durch die Lebensweise der Christen gebrochen. Die Kirche ist dennoch heilig. In der Zeit vereint sie Heilige und Sünder : erst am Ende der Zeiten wird Gott die Spreu vom Weizen trennen. Weil der Vater selbst den Sohn gesandt hat, alle Menschen zum Heil zu führen, ist die Kirche katholisch. Jede christliche Gemeinschaft ist aber durch den apostolischen Dienst mit der Universalkirche verbunden. Die Deutung der *notae ecclesiae* bei Augustinus lässt Glaubensaussagen nicht als theologische Abstrakte, sondern als Ausdruck eines erfahrenen, gelebten, durchdachten und vermittelten Glaubens erscheinen.

Der konkrete Lebensbezug bestimmt auch die Ausführungen von *Thomas Norris*, der zeigt, wie ein Charisma die Lehre der Kirche verstehen, leben und vertiefen hilft. In Bezug auf das « subsistit in » in *Lumen Gentium* 8 zeigt er, wie Chiara Lubich Mt 18, 20 « Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen » in seiner ganzen Weite erlebt ; er prägt ihre Spiritualität der Liebe, deren Bemühen um die Einheit aus dem Glau-

ben lebt, dass die in der katholischen Kirche subsistierende Fülle Christi immer bereits nach außen und nach oben, in die Familie aller Menschen und in das himmlische Jerusalem drängt.

Bischof *André-Mutien Léonard* meditiert das Geheimnis der Einheit, Heiligkeit, Apostolizität und Katholizität der Kirche in Bezug auf Maria : als « erste Kirche » lebt ihr Jawort ganz aus Gottes Geschenk der Gnade, sie ist ihrer selbst enteignet und ganz auf Gott hin durchsichtig. Die von der Dreifaltigkeit gestiftete Heiligkeit der Immaculata fasst letztlich die Heiligkeit der Kirche als Braut Christi in der Zeit zusammen.

In seinem Beitrag greift *Joachim Kardinal Meisner* die vieldiskutierte Frage der Zulassung zur Eucharistie von Christen, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, auf. Im Bezug auf die bereits frühkirchlich attestierte eucharistische Ekklesiologie und ihre Entfaltung im Lehramt, insbesondere in *Ecclesia de Eucharistia*, *Redemptionis Sacramentum* und *Mane nobiscum*, sowie im *Instrumentum laboris* der Bischofssynode von 2005, legitimiert er theologisch die bestehende Ordnung, die die eucharistische Gemeinschaft als Ziel und nicht als Mittel der Einheit ansieht.

Bischof *Felix Genn* bedenkt den existentiellen Zusammenhang von Priesterleben und Eucharistiefeyer, in der sich Gott selbst in Wort und Sakrament als verschwenderische, ausdauernde und einladende Liebe zum Menschen offenbart. In Gebet, Danksagung und Gemeinschaftsbildung aus der Eucharistie leben heißt deshalb, sich in die Selbsthingabe Christi für die Menschen an den Vater hinein nehmen zu lassen.

Mathias Schiltz ist seit mehr als 40 Jahren im erzbischöflichen Ordinariat tätig und seit mehr als 30 Jahren Generalvikar. Er war auch der Promotor der vierten Luxemburger Diözesansynode. In seinem Beitrag geht er auf die ekklesiologischen Grundlagen der verschiedenen Diözesanräte ein. Er entfaltet die Begriffe des Volkes Gottes und der *communio* in ihrer Bedeu-

tung für das Selbstverständnis dieser beratenden Gremien und zeigt Wege zur inneren Aneignung der Glaubensinhalte durch ihre Mitglieder.

Erny Gillen entwickelt im Anschluss an die beiden Enzykliken Papst Benedikts XVI. Ansätze einer zu entfaltenden praktisch-systematischen Theologie der Caritas. Dabei unterstreicht er, wie die Liebe einerseits der Vernunft und auch dem Glauben, andererseits den immer vorläufigen Gerechtigkeitsbegriffen und dem Streben nach Gerechtigkeit übergeordnet ist. Im Rückgriff auf *Deus caritas est* und *Spe salvi* vertritt er argumentativ die Auffassung, tätige und organisierte Caritas sei kirchliches opus proprium und es lasse sich daraus nicht schließen, alle Mitarbeiter müssten Christen sein. Caritas leben, aus der Liebe handeln ist eine von ihrer theologischen Auslegung und der verbindlichen Orientierung in der Kirche unterschiedene Dimension. Gillen illustriert und vertieft dazu seine Ausführungen besonders im Rückgriff auf die Entstehung, den Inhalt und die Umsetzung des im Anschluss an *Deus caritas est* entwickelten Sozialwortes der Luxemburger Kirche.

Édouard Herr untersucht das konstruktive Spannungsverhältnis zwischen dem allgemeinen Lehramt und den spezifischen Anliegen der Ortskirchen am Beispiel von zwei Problemfeldern, nämlich der Friedensproblematik der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts und der Befreiungstheologie. Er situiert die jeweilige Thematik in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext, stellt die konstitutiven Elemente der Perspektive der Ortskirchen dar und zeigt, wie der oft schwierige, auch leidvolle Prozess der Kommunikation nicht nur dazu geführt hat, Begriffe, Ideen und Positionen zu vertiefen und zu reinigen, sondern auch die Aussagen des Magisteriums zu erweitern.

C. Unitatis redintegratio : die Catholica im Kontext ökumenischer Beziehungen

Die Spaltung der Christen widerspricht der Katholizität der Kirche. Hermeneutische Transparenz zu schaffen, bleibt ein wesentliches Element im ökumenischen Dialog. Denn die Denk-

und Sprachstrukturen, die den theologischen Aussagen zu Grunde liegen, können ein gegenseitiges Verständnis erschweren, wenn sie nicht aufgearbeitet werden. In den vergangenen Jahrzehnten wurden in wichtigen Punkten bereits grundlegende Übereinstimmungen zwischen den christlichen Konfessionen erzielt. Dazu haben das persönliche Engagement markanter Persönlichkeiten, differenzierende theologische Arbeit und die Besinnung auf die gemeinsame Verantwortung beigetragen ; dabei aber kommt es wesentlich auch auf das gemeinsame, betende, umkehr- und versöhnungsbereite Hören auf das Wort Gottes an. Nicht nur der einzelne Christ ist aufgerufen, für die Einheit der Christen zu beten und selber evangeliumsgemäßer zu leben ; auch in der Liturgie der Kirche hat dieses Anliegen des Herrn seinen Platz und zeugt von einem neuen Selbstverständnis als Kirche.

Der Beitrag von *Andreas Heinz* situiert dieses Gebet historisch und stellt eine beachtenswerte Entwicklung heraus. Ausgehend vom Römischen Kanon und den großen Karfreitagsfüßbitten, verfolgt er das Gebet um die Einheit der Christen in der lateinischen Liturgie des Westens bis zu den drei Messformularen für die Einheit der Christen im nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erneuerten *Missale Romanum*. Die Schaffung neuer Gebetstexte bezeugt die Entwicklung der Ekklesiologie und die Ausrichtung der Ökumene ; wie in den römischen Sakramentaren tritt das Bewusstsein der gemeinsamen Taufe, die uns eint, die Notwendigkeit der eigenen Umkehr und der Glaube, dass die Einheit der Kirche Gottes Werk ist, hervor.

Erzbischof *Karl-Josef Rauber*, Apostolischer Nuntius in Belgien und Luxemburg, verfolgt in seinem Beitrag die Entstehung des Sekretariates für die Einheit der Christen und seine Vorarbeiten zum Konzil im Feld der Ökumene als Ausdruck des Wunsches des seligen Johannes XXIII.. So entsteht ein Porträt, das den Papst als mutigen Mann des Dialogs und Vorreiter der Versöhnung über die Konfessionsgrenzen hinaus auszeichnet.

Rudolf Voderholzer geht auf die Verwendung des Kirchen- und Gemeindebegriffs ein : er referiert Luthers Entscheidung, *ekklesia* durch Gemeinde zu übersetzen und diskutiert sie ex-

egetisch, historisch und systematisch. Daraus leitet sich seine Kritik an einem inflationären Gebrauch des Begriffs Gemeinde im katholischen theologischen und pastoralen Sprachgebrauch ab, der den heilsgeschichtlichen Bezug der eucharistischen Versammlung zum Ganzen des Volkes Gottes, zur *Catholica*, weitgehend verdeckt.

Karl Kardinal Lehmann stellt zunächst die Apostolizität und die Katholizität nach katholischem Verständnis dar. Die Verwirklichung der Katholizität als Mitteilung der Fülle des Heils für alle Menschen leidet jedoch an den kirchentrennenden Differenzen, die es immer noch bezüglich des Verständnisses der Bedeutung und der konkreten Ausgestaltung des apostolischen Amtes gibt. Sie leidet auch am ungenügenden Streben der Katholiken nach christlicher Vollkommenheit. Grund zur Hoffnung bleibt jedoch das Gebet für die Einheit.

Erzbischof *Claudio Maria Celli* beschäftigt sich mit den Grundlagen einer kirchlichen, ökumenisch ausgerichteten Kommunikation im Zeitalter der Globalisierung. Im Dialog mit der Enzyklika Papst Johannes Pauls II. *Ut unum sint* erinnert er nicht nur die inhaltlichen Entwicklungen im Dialog, sondern vor allem auch die Anerkennung der unterschiedlichen Perspektiven, die sich in einer veränderten Art und Weise des gemeinsamen Gesprächs und der Beziehungen ausdrücken. Die globalisierte Kommunikation stellt mehr als eine Herausforderung an die Ökumene dar. Es geht einerseits darum, sich dem aus der Wirtschaft geerbten Diktat des Profits als inhaltlichem Leitfaden zu entziehen. Es geht andererseits darum, der Symphonie der Wahrheit im Zusammenspiel der verschiedenen Ausdrucksformen des Glaubens gebührenden Raum zu geben. Im Zentrum steht eine Bildung des Menschen, die von der innertrinitarischen Kommunikation inspiriert und auf sie ausgerichtet ist.

Der Pariser Erzbischof *André Kardinal Vingt-Trois* unterstreicht die positiven Schritte, die zu einer Annäherung der christlichen Konfessionen beigetragen haben. Weder Minimallösungen noch die Relativisierung der Konfessionalität des christlichen Bekenntnisses können jedoch den Weg für die Zukunft bestimmen ; es gilt, dem Gebet Jesu Rechnung zu tragen und auch

die Punkte, die der Einheit der Christen entgegenstehen, insbesondere im Hinblick auf das Petrusamt und das rechte Verständnis der Sakramente, im Kontext einer ökumenischen Hermeneutik, die der Kardinal von Paris kurz skizziert, aufzuarbeiten.

D. Nostra Aetate : die Catholica im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs

Im Verhältnis der Kirche zu den Juden haben die Erklärung « Nostra Aetate » und die darauf folgenden Arbeiten und Dokumente eine grundlegende Neubestimmung herbeigeführt. Die erneuerte Karfreitagsfürbitte zeigt dies an, indem die Kirche sich in der Tat enthält, um die Bekehrung der Juden zu Christus zu bitten und somit das Ziel des Weges des Volkes Israel in der Zeit zu benennen. Dementsprechend heißt es : Gott « bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will. » Eine solche zurückhaltende Aussage betrifft das « katholische » Selbstverständnis von Kirche ebenso wie die Auslegung der Hl. Schrift und das Verständnis von Jesus als dem Erlöser ; der Staat Israel hat in diesem Zusammenhang eine besondere Stellung, die nicht außer Acht bleiben kann.

Juden und Christen berufen sich auf ein und dasselbe Buch ; sie entwickeln jedoch zwei unterschiedliche Lese- und Lebeweisen dieses gemeinsamen Zeugnisses der Selbstoffenbarung Gottes. Die hermeneutische und ekklesiologische Herausforderung, die die jüdische Auslegung für das christliche Bibel- und Selbstverständnis darstellt, greift *Erich Zenger* in seinem Beitrag auf. Insofern der Bund am Sinai niemals gekündigt wurde, stellt die jüdische Schriftauslegung eine kohärente Fortführung der Aneignung dieser Selbstoffenbarung Gottes bis in unsere Zeit dar. Für Christen genügt es nicht, dies theoretisch anzuerkennen ; es affiziert auch ihre Hermeneutik und Ekklesiologie. Denn selbst wenn man von dem (nicht pauschal anzuwendenden) Schema von Typus und Antitypus ausgeht, lebt die Wahrheit des Antitypus aus der Wahrheit des Typus. Zenger zeigt zudem, was die christliche, zum Teil abstrakte Exegese

von der jüdischen Bibelauslegung lernen kann ; er weist aber auch darauf hin, dass die Juden aus dem christlichen Verständnis lernen könnten.

Der Artikel von *Christian Rutishauser* illustriert diese Herausforderungen exemplarisch. Sein Beitrag befasst sich mit dem konkreten biblisch-theologischen und auch politischen Streitpunkt der Bedeutung des Landes Israel. Insofern zum jüdischen Selbstverständnis auch immer eine ethnische Komponente und die Landverheißung gehören, ist es der Theologie aufgetragen, sich mit dem Land und dem Staat Israel auseinanderzusetzen. Rutishauser fasst den alt- und neutestamentlichen Befund zur Landverheißung zusammen, dann geht er kurz auf die Position Jerusalems ein, ehe er bestehende katholische und evangelische Zugänge zur Landtheologie beleuchtet. Im Rückgriff auf die Christologie, die Ekklesiologie und die katholische Sakramententheologie gelingt es ihm, bestehende Positionen zu vertiefen und rein säkulare Interpretationen zu überbieten : die theologischen Kategorien und Gedankengänge ermöglichen es, angesichts des biblischen Befundes, erstens den Bezug von Land und Volk Israel, zweitens den Staat Israel sowie drittens dessen Form und Vertreter jeweils zu unterscheiden, differenziert zu würdigen und durchaus auch kritisch zu hinterfragen.

E. Gaudium et Spes : die Catholica im globalisierten Beziehungsnetz

Nichts, was zum Leben der Menschen gehört, ist der Kirche fremd : alles umfasst ihr Sendungsauftrag – sonst ist sie nicht katholisch. Angesichts der geschichtlichen Entwicklung und wachsenden Komplexität der irdischen Wirklichkeit steht die Kirche deshalb auch immer vor neuen Herausforderungen, das Evangelium zu leben und zu verkünden. Ihr christlicher Realismus anerkennt die rechte Autonomie der geschaffenen Dinge und vertieft deren Kenntnis (*Gaudium et Spes* 36), ohne jedoch die Wirklichkeit der Sünde und des Bösen, das heißt auch die Notwendigkeit der Erlösung zu verkennen. Sie gibt sich nicht mit Parolen der Geschwisterlichkeit und einer geeinten Welt zufrieden in einer Zeit, die von wachsender sozialer Ungerechtigkeit und vom Lebensüberdruß geprägt ist ; sie lässt es nicht zu, dass Gott instrumenta-

lisiert, als Quelle von Gewalt und Barbarei dargestellt oder zum kulturellen Relikt herabgestuft wird : in kulturellen Landschaften, die Gott ausgespart haben, bringt sie das Neue der Liebe Gottes ein. Im merkantilen Kontext lässt sie sich nicht auf Statistiken und Marktprognosen beschränken ; mehr als je muss sie Kraft aus ihren eigenen Quellen, dem Glauben, schöpfen und das Evangelium nicht nur diskutieren, nicht auf humane Werte reduzieren, sondern in seiner ganzen Tiefe, die die Passion einschließt, leben. So schreibt Claude Dagens, der Bischof von Angoulême :

Man hat manchmal zu schnell die Öffnung zur Welt hin als einziges notwendiges Reformprogramm der Kirche bezeichnet. Sagen wir es klar und christlich : wir haben Teil an der Öffnung Gottes, durch Christus, auf die Welt hin. Unsere Öffnung auf Gott hin ist aber die maßgebliche Forderung unserer Bekehrung. Es ist nötig, dass wir lernen, mehr zu wünschen, dass es diesem großen Leib, den wir bilden, am Herzen liegt, mit Jesus Christus, dem Sohn, den großen Durchgang herzustellen, der diese Welt zum Vater führt. Es geht dann durch Bedrängnisse, Kämpfe, Verlassenheit hindurch, aber auch durch Bekehrungen und wirkliche Erneuerungen¹.

Die folgenden Artikel zeigen Elemente dieses christlichen Weltverhältnisses auf.

Bereits vor der konstantinischen Wende entwickelt Laktanz das Ideal eines christlichen Kaisers, das im christlichen Gerechtigkeitsbegriff wurzelt. Er gelingt ihm somit, die rhetorisch getragene Herrschaftsideologie seiner Zeit erstmals zu widerlegen, ohne die Geltung des römischen Zivilrechts zu gefährden und ohne Abstriche am Verständnis der christlichen Berufung vorzunehmen. *Thorsten Mies* skizziert in seinem Beitrag die Umriss dieses Herrscherbildes in ihrem religionskulturellen Kontext und arbeitet die kulturpolitisch bedeutsamen neuen Aspekte der Institutionen des Laktanz' heraus.

Der Heilige Stuhl ist unbestritten ein katholisches Proprium. *Georges Hellinghausen* untersucht dessen Beziehungen mit Luxemburg während des Ersten Weltkriegs. Die Darstellung der Verbindung zum großherzoglichen Hof, der Sorge um die Nachfolge des schwer erkrankten, regierungsunfähigen damaligen Bischofs, der Rezeption der Friedensbemühungen und

¹ C. DAGENS, *Méditation sur l'Église catholique en France*, p. 80.

der karitativen Unterstützung Papst Benedikts XV. bietet nicht nur Einsicht in die « katholische Diplomatie » ; sie zeichnet auch das Bild eines politischen Katholizismus in einer Periode, die nicht nur vom Krieg, sondern auch noch von den Kämpfen um das Schulgesetz von 1912 geprägt ist und in die Krise der Luxemburger Monarchie im Jahre 1919 mündet.

Die Soziallehre geht wesentlich aus der christlichen, das heißt immer inkarnatorischen Nachfolge hervor : sie kommt mit dem christlichen Menschenbild einher und gehört deshalb auch zum Auftrag des Bischofs. Der Münchner Erzbischof *Reinhard Marx* unterstreicht in seinem Beitrag das Zusammenwirken von Lehramt, sozialetischer Reflexion und sozialer Bewegung. In diesem Dreieck werden die Grundpfeiler der katholischen Soziallehre einer kontinuierlichen Aktualisierung unterzogen, um sich den neuen und den bleibenden gesellschaftlichen Herausforderungen zu stellen, zu denen nicht nur der Einsatz für die Personenwürde und für eine globale Gerechtigkeit gehören, sondern auch für die Schaffung der Bedingungen der Möglichkeit der Demokratie.

Dass die Begegnung mit dem Anderen eine Herausforderung ist, greift Bischof *Walter Mixa* auf : der interreligiöse und interkulturelle Dialog verlangt sowohl die Besinnung auf das Eigene als auch die Offenheit gegenüber der Selbstdefinition des Anderen. Er unterstreicht, dass die gemeinsame Verpflichtung gegenüber der Wahrheit und die menschliche Freiheit den Kontext darstellen, in dem sowohl der respektvolle Dialog als auch die Missionstätigkeit der Kirche gründen.

Erzbischof *Joseph Doré* untersucht das Wortfeld « séculaire, séculier, sécularisé » und nimmt dem Begriff der Säkularisation seine negative Konnotation, denn er räumt der Zeitlichkeit, Weltlichkeit und Eigenständigkeit des Seienden letztlich christlich fundierte Rechte ein, insofern nicht alles Seiende auf das Immanente reduziert wird. Daraus ergeben sich dann auch die Möglichkeit und Notwendigkeit einer positiven pastoralen Auseinandersetzung mit der weltlichen Wirklichkeit.

Weder Ablehnung der Moderne noch Anpassung an sie, sondern von den Christen ist kritische Auseinandersetzung verlangt. Der Trierer Fundamentaltheologe *Walter Andreas Euler* unterstreicht, dass es dabei nicht auf die Verteidigung eines abstrakten Gedankensystems ankommt, sondern auf die gelebte Antwort auf die Offenbarung Gottes in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi, also auf die Nachfolge in Liebe und Glaube. Im Bekenntnis zu Jesus als dem Christus hat die Kirche den Grund und den auch sie selbst verpflichtenden Maßstab ihres Wahrheitsanspruchs, der die Würde Andersdenkender zu achten gebietet, ohne dadurch ihre Positionen einfach unkritisch pauschal gut zu heißen.

Bischof *Pierre Raffin* argumentiert aus pastoral-katechetischer Perspektive ganz ähnlich in seinem kurzen Beitrag. Nach dem Zusammenbruch der traditionellen religiösen Vermittlung des Glaubens auf dem Land verlangt die Neuevangelisation nicht nur eine kohärente Katechese ; sie braucht zunächst Zeugen der Auferstehung und christliche Gemeinschaften, die ihr Leben konsequent aus dem Glauben gestalten und ihn beständig vertiefen.

F. Ex Corde Ecclesiae : die Catholica und ihre Universitäten

Das Begriffspaar « katholische Universität » klingt vielleicht in manchen Ohren wie « Katholikenschmiede » oder eher wie ein Paradox, weil sie einen unüberwindlichen Gegensatz zwischen der Freiheit der Forschung und einer Konfessionsgebundenheit der Institution sehen. De facto aber zeigt sich gerade in diesen akademischen Institutionen, wie Katholizität sich in ihrer ganzen Weite und Tiefe verwirklichen kann. Zwar gibt es in Deutschland nur eine, zudem recht junge katholische Universität, aber Namen wie Katholische Universität Louvain, Institut Catholique de Paris oder Catholic University of America und viele andere stehen für hohe Standards in Forschung, Lehre und Studentenbetreuung. Der Dachverband der katholischen Universitäten, die *Fédération Internationale des Universités Catholiques (FIUC)* vereint 10 afrikanische, 45 europäische, 40 nord- und 52 südamerikanische, 45 asiatische und 2 aust-

ralische Universitäten¹. In der Apostolischen Konstitution *Ex Corde Ecclesiae* stellt Papst Johannes Paul II. gleich zu Beginn die Suche nach der Wahrheit ins Zentrum der wissenschaftlichen Arbeit. Es handelt sich nicht um ein lebensfernes Geschehen, im Gegenteil : universitäres Leben ist geprägt durch « [...] leidenschaftliches Forschen nach der Wahrheit », es gilt « streng methodisch zu denken, um recht zu handeln, und so der menschlichen Gesellschaft besser dienen zu können » (*Ex Corde Ecclesiae* 2). Es geht darum, in der geistigen Arbeit selbst zwei Ordnungen der Wirklichkeit zu verbinden, die man allzu oft einander entgegenzustellen geneigt ist, als handle es sich um Gegensätze : « die Suche nach der Wahrheit und die Gewissheit, die Quelle der Wahrheit bereits zu kennen » (*Ex Corde Ecclesiae* 1). Ziel ist es, Menschen heranzubilden, « die in ihrer Wissenschaft bestens bewandert, wichtigen Aufgaben im öffentlichen Leben gewachsen und Zeugen des Glaubens in der Welt sind » (*Ex Corde Ecclesiae* 8). Dass katholische Universitäten keine konfessionellen Ghettos bilden, geht aus den folgenden vier Beiträgen hervor, die sich sowohl mit den philosophisch-theologischen Grundlagen eines solchen Bildungskonzepts als auch mit seiner Umsetzung in einer globalisierten Bildungsgesellschaft auseinandersetzen.

Angelo Bottone untersucht in seinem Artikel die Unterscheidung von Wissen und Tugend in John Henry Newmans *The Idea of a University*. Zwar kommt es der Universität als erstes zu, eine intellektuelle Kultur zu vermitteln, aber dies reicht nicht aus, um Menschen zu bilden und eine Gesellschaft auch moralisch aufzubauen. Für Newman braucht die Universität dazu die Kirche. Die Problematik einer Verzweckung des Hochschulstudiums und des Zusammenhangs zwischen Wissen und ganzheitlicher menschlicher Bildung bleibt bis in unsere Zeit aktuell.

¹ Siehe FÉDÉRATION INTERNATIONALE DES UNIVERSITÉS CATHOLIQUES, <http://www.fiuc.org>. (Site consulté le 15 mai 2009.)

Nach diesem historischen Rückblick führt der Präsident einer katholischen Universität und der Internationalen Föderation der katholischen Universitäten, *Anthony J. Cernera*, diese Überlegungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts gewissermaßen weiter. Er erinnert an die Verantwortung der katholischen Universitäten, das reiche Erbe der katholischen Bildungswelten in ihrer Eigenart nicht nur zu bewahren und weiterzugeben, sondern auch zu entwickeln. Dabei besteht eine Verpflichtung, sich der Frage der sozialen Gerechtigkeit sowohl in der Forschung und Lehre als auch in dem in Amerika stärker entwickelten Leben an der Uni zu widmen. In einer vierfachen Rückbindung an die theologische Anthropologie, die Sakramentalität des Seins, die Verbindung von Glaube und Wissen(schaft) und die Bestimmung des Begriffs katholisch als das, was alles durchwirkt, entwickelt er ein eigenständiges Bildungsprofil der katholischen Universitäten.

Michelle Loris zeigt in ihrem Artikel wie ein solches Profil in einem für alle Studenten verpflichtenden Studium generale umgesetzt wird. Zudem bietet ihre katholische Universität auch für Professoren Einführungen in die Catholic Intellectual Tradition an, in diesen mehr als 2000 Jahre alten « Dialog zwischen Glaube und Wissen(schaft), zwischen Religion, Natur und Kultur ». Grundlegend bleibt dabei die Herausforderung, die « Zeichen der Zeit zu lesen » – sowie sie zu verstehen und im Zusammenhang einer facettenreichen Glaubensstradition zu interpretieren.

Der Generalsekretär der Internationalen Föderation der katholischen Universitäten, Prälat *Guy-Réal Thivierge*, überdenkt die nicht nur organisatorische, sondern zivilisationsbedingte, kulturelle und spirituelle Krise der Universitäten im Allgemeinen und der katholischen im Besonderen innerhalb eines wirtschaftlich und wissenschaftlich globalisierten Zeitalters. Er stellt zunächst eine allgemeine Infragestellung des bisherigen Selbstverständnisses der Universitäten fest, insofern die akademische Freiheit und mit ihr die Forschung und die Verbreitung der Kultur immer mehr den wirtschaftlichen Faktoren utilitaristisch untergeordnet wer-

den. Dies zeigt sich in Bezug auf die wissenschaftliche und technologische Entwicklung, im Hinblick auf die Entstehung einer Wissensgesellschaft, in der Marktoffensive auf die Universität und in der Internationalisierung der Hochschulbildung über das Internet. Es kommt deshalb darauf an, so zu handeln, dass die Universitäten auch in Zukunft fähig bleiben, den humanen und moralischen Wert aller neuen Entwicklungen kritisch zu bewerten.

2.1.4 SCHLUSSBEMERKUNG

Wenn dem Katholizismus heute neues Interesse entgegengebracht wird, so ist dies ein Grund zur Besinnung auf die Wesenseigenschaft der Katholizität, die sich im Christusereignis gründet. Insofern Kirche eine lebendige Rezeptionsgemeinschaft ist, die aus ihrem Ursprung im Christusgeheimnis auf Gott und die Menschen hin offen ist, versteht sich auch das Ringen um die wahrhaft katholische Gestalt, die dem Willen Gottes entspricht. Die unterschiedlichen Beiträge dieses Sammelbandes sind selbst ein Zeugnis des Dialogs, in dem wir immer neu zu erfahren suchen, wie der lebendige Gott zu uns spricht. Es bleibt zu hoffen, dass das Buch auch seinen Leserinnen und Lesern auf diesem Weg weiterhelfen kann.

2.2 WANDLUNGs(W)ORTe. EIN BEITRAG ZUR SPIRITUALITÄTS THEOLOGISCHEN ERSCHLIEßUNG DES BEGRIFFS DER WANDLUNG AUS SEINER WORTGESCHICHTE UND DER EUCCHARISTIELEHRE

Der Begriff der Wandlung hat im Deutschen noch eine gewisse lexikalische Nähe zur Eucharistie, die sich auf Grund der geschichtlichen Entwicklung verstehen lässt. Tatsächlich besteht aber zwischen dem theologischen Wandlungsverständnis und den technischen Wandlungen in Gesellschaft und Welt ein tiefer Graben. Das Glaubensgeheimnis kann aber die Wandlungen der Welt in einem größeren Raum situieren und ihnen eine Ausrichtung bieten, die sie auf glaubwürdige Hoffnung hin öffnet.

2.2.1 WANDLUNGs(W)ORT KULTUR : WORTWANDLUNG ALS AUFLÖSUNG

Allgemein – Neben dem allgemeinen Gebrauch in der Bedeutung von « Wandel, Wechsel, Änderung, Veränderung » kommt dem Begriff der Wandlung in zwei Fachgebieten eine spezifische Bedeutung zu : in der katholischen Kirche bezeichnet er die Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn während der Messe und im Rechtswesen die Rückgängigmachung eines Kauf- oder Werksvertrags bei Mängeln in der Ware oder der Dienstleistung¹. Auffallend ist, dass « Verwandlung » nicht als Synonym angesehen wird, so dass der Sprachgebrauch doch einen Unterschied in den Veränderungen wahrnimmt². « Wandel » hingegen verweist nur auf den « Wechsel » und auf die Lebensführung³. Somit bleibt der Begriff der Wandlung im Deutschen nicht nur, aber doch auch bis heute von der katholischen Theologie mitgeprägt. Diesen Bezug zur katholischen Lehre bestätigen auch die Über-

¹ Siehe zum Beispiel Gerhard WAHRIG, *Deutsches Wörterbuch*, éd. par Renate Wahrig-Burfeind, Gütersloh, München, Bertelsmann, 2008 (8^e éd.), p. 1628 ; oder : *Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*, éd. par Günther Drosdowski et al., Mainz, Wien, Zürich, Bibliographisches Institut, F. A. Brockhaus, Dudenverlag, t. 6, 1981, p. 2838.

² Siehe G. WAHRIG, *Deutsches Wörterbuch*, p. 1593.

³ *Ibid.*, p. 1627.

setzungen in Fremdwörterbüchern, die von deutschen Verlagen herausgegeben werden¹. Die Übersetzer unterscheiden auch hier zwischen Wandlung und Verwandlung². Fremdwörterbücher, die in anderen Ländern erstellt werden, sehen diesen Zusammenhang nicht notwendigerweise so eng³.

Der Begriff der Wandlung gehört nicht zu den Fachbegriffen der Biologie⁴ oder der Psychologie⁵. Beide Wissenschaften verfügen über ein differenziertes Fachvokabular, um Veränderungen in der Natur (zum Beispiel Metabolie, Metamorphose und Evolution) oder der Psyche (zum Beispiel Entwicklung) zu beschreiben. Ist Wandlung etwa ein zu allgemeiner Begriff oder bleibt sein Begriffsinhalt doch immer irgendwie in der Nähe der katholischen Theologie ?

¹ Siehe zum Beispiel Karl SACHS et Césaire VILLATTE, *Langenscheidts Großwörterbuch Französisch*, t. II : *Deutsch-Französisch*, éd. par Walter Gottschalk et Gaston Bentot, Berlin, Langenscheidt, 1979 (14^e éd.), p. 923 : Im Französischen verweist das Wörterbuch auf drei Begriffe : « changement », « transformation » (eine « radikale » Wandlung) und « transsubstantiation » als Fachbegriff der katholischen Religion. Siehe auch Edmund KLATT, *Langenscheidts Taschenwörterbuch der englischen und deutschen Sprache*, Berlin, Langenscheidt, 1973 (6^e éd.), p. 1199 : es übersetzt aber Wandlung klassisch als « change » und « transformation ». « Transsubstantiation » und « redhibition » werden als kirchlicher, respektive juristischer Fachbegriff angegeben.

² Siehe K. SACHS et C. VILLATTE, *ibid.*, p. 900. Der Eintrag zur Lemma « Verwandlung » enthält neben anderen allgemeinen Begriffen auch « transsubstantiation » als religiösen Fachbegriff. Der Begriff Wandlung wird damit vom Herausgeber dieses Wörterbuchs eher restriktiv gesehen.

³ Siehe *Beolingus – Your Online Dictionary*, <http://dict.tu-chemnitz.de/dings.cgi?lang=en;service=deen>. (Site consulté le 23 septembre 2008.) Das Webwörterbuch « Beolingus » gibt im Spanischen « cambio », « redhibición », « transformación », « transsubstantiación » an und das von der Antike her bekannte, in der Zwischenzeit aber auch in den Naturwissenschaften beheimatete Fremdwort « metamorfosis ». Im Englischen geht die nicht ganz unbedeutende kulturelle und semantische Verschiebung noch etwas weiter. Beolingus lässt die juristische und katholische Verwendung fallen, verweist auf « metamorphosis » und führt zusätzlich den von Biologie und Evolutionstheorie besetzten Begriff der « mutation » ein, sowie « transmogrification », was eine Verwandlung mit oft humorvollen und grotesken Wirkungen bezeichnet. M. CLARK et O. THYEN, *The Concise Oxford German Dictionary*, Oxford, 2004, Oxford Reference Online, <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t65a.e40610> (Site consulté le 24 septembre 2008.), verzichtet ganz auf die Fachbegriffe.

⁴ Doris FREUDIG (éd.), *Lexikon der Biologie*, Heidelberg, Spektrum, Akademie-Verlag, 1999-2004, p. 274, hat keinen Eintrag zu Wandlung ; das Lemma « wandlungsfähige Pflanzen » verweist auf « Tropophyten ».

⁵ Siehe Gerd WENNINGER (éd.), *Lexikon der Psychologie*, Heidelberg, Berlin, Spektrum, Akademie-Verlag, 2001. Siehe jedoch Carl Gustav JUNG, *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*, Olten, Freiburg i. B., Walter Verlag, 1973, p. 12 : Es geht Jung gegenüber dem « mit dem Individualismus des 19. Jahrhunderts parallelgehenden Personalismus der Adlerschen Ansicht » um eine Ausweitung zu einer Perspektive, die das « Ganze des psychischen Phänomens » erfasst, einschließlich objektiver und unpersönlicher Gegebenheiten.

Erstaunlicherweise behandeln die theologischen Fachlexika den Begriff selbst restriktiv neben einer Reihe anderer Fachtermini (zum Beispiel Auferstehung, Bekehrung, Umkehr, Verklärung, Wunder...), die Verwandlungen an Mensch und, respektive oder Welt bezeichnen. Die erste Auflage des katholischen « Lexikons für Theologie und Kirche » erklärt Wandlung als den « 2. Hauptteil der hl. Messe » und verweist auf das Lemma « Messe », die zweite Auflage verweist sofort auf « Messe » und die dritte sehr spezifisch auf « Transsubstantiation »¹ : « die Wandlung » wird nicht mehr mit « der Messe » oder zumindest einem Teil von ihr gleichgesetzt, sondern wird hier zum Synonym für eine besondere Interpretation des liturgischen Vollzugs der Abendmahlsfeier. Im *Lexikon der katholischen Dogmatik* erscheint der Begriff im Artikel über die Realpräsenz und übersetzt dort « consecratio »². Andere Lexika haben keinen Eintrag zu Wandlung und verweisen auch nicht in einem Register auf diesen Begriff³. Im evangelischen Bereich enthält das Standardwerk *Religion in Geschichte und Gegenwart* weder in der dritten noch in der vierten Auflage einen Eintrag oder Verweis auf Wandlung⁴. Das Register der *Theologischen Realenzyklopädie* verweist zum Stichwort Wandlung auf Passagen in den Artikeln zu « Abendmahl », « Abendmahlsfeier » und « Berengar von Tours ». Schließlich findet sich auch in den gängigen deutschen Lexika zur Spiritualität kein Lemma Wandlung⁵.

¹ Siehe *LThK*¹, t. 10, col. 749 ; *LThK*², t. 10, col. 954 ; *LThK*³, t. 10, col. 975.

² Günter KOCH, « Realpräsenz », in : Wolfgang BEINERT (éd.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 1988 (2^e éd.), p. 432s.. Der Begriff der Wandlung findet sich auch im Index von Volker DREHSEN et al. (éd.), *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh, Zürich, Gütersloher Verlags-Haus, Mohn, 1988.

³ Siehe zum Beispiel Karl RAHNER (éd.), *Sacramentum Mundi*, 4 t., Freiburg i. B., Herder, 1967-1969 ; Peter EICHER (éd.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 5 t., München, Kösel, 1991. Die Bemerkung betrifft theologische Lexika, nicht dogmatische Handbücher.

⁴ Ebenso kein Eintrag in Friedrich Wilhelm HORN et Friederike NÜSSEL (éd.), *Taschenlexikon Religion und Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008 (5^e éd. revue). Theologisch defizitär und bedenklich in ihrer Formulierung erscheint die Definition in Johannes HANSELMANN, Samuel ROTHENBERG et Uwe SWARAT, *Fachwörterbuch Theologie*, Wuppertal, Brockhaus, 1987, p. 181.

⁵ Siehe zum Beispiel Christian SCHÜTZ, *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 1992, col. 1405. Kees WAAIJMAN, *Handbuch der Spiritualität*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, t. 2 : *Grundlagen*, 2007, sieht Wandlung aber als zentrales spirituelles Geschehen an.

Grundsätzlich verweist der Begriff im Deutschen also einerseits allgemein auf eine Veränderung von etwas Bestehendem, er behält andererseits aber in der Theologie wie in einem säkularisierten Kontext eine starke Anbindung an die Wandlung in der Messe. Diese Aufnahme katholischer Wortprägung war nicht immer selbstverständlich¹. Ein Blick in die Wortgeschichte kann dies erklären.

Etymologie – Wandlung gehört zu den indogermanischen Erbwörtern. Das Wort ist ursprünglich das Verbalsubstantiv von « wandeln », althochdeutsch « wantalon », der Iterativbildung von « wenden », althochdeutsch « wanton », welches selbst wiederum die Kausativbildung zu « winden » (also “winden machen”), althochdeutsch « wintan », ist². Der Begriff bezeichnet die Bewegung selbst oder ihr Resultat. Dabei kann die Bewegung sowohl an und für sich in ihrem Hin und Her betrachtet werden, als auch in ihrer Ausrichtung auf ein Ziel. Diese doppelte Denotation hat auch die Wortgeschichte geprägt.

Hin und Her – In althochdeutschen Belegen übersetzt Wandlung zum Beispiel « tortiones », Verrenkungen des Körpers, oder der Begriff bezeichnet Zuckungen des Gesichts. Er hat auch noch die Bedeutung « Verkehr » als hin und hergehende Handlungen zwischen Menschen, so zum Beispiel als Übersetzung von « commertia belli »³. Im Mittelhochdeutschen findet sich diese Bedeutung als Übersetzung von « conversio » und « conversatio » bis hin zu « habita-

¹ Jacob GRIMM et Wilhelm GRIMM, ARBEITSSTELLE DES DEUTSCHEN WÖRTERBUCHS (BERLIN), *Deutsches Wörterbuch*, 16 t. (32 vol.), Leipzig 1854-1960, <http://germazope.uni-trier.de/Projects/DWB>, vol. 27, 1922, col. 1721 dokumentiert die katholische Verwendung im Eintrag zu Wandlung, unterschlägt sie aber als gängigen Wortgebrauch im Einleitungsteil : « [...] in seinem Gebrauch wird “Wandlung” durch das ebenfalls von “wandeln” abgeleitete Substantiv “Wandel” eingeschränkt. Noch jetzt üblich ist “Wandlung” in der Verwendung, wo es als Abstraktbildung zu “wandeln” empfunden wird, nämlich als “gang” und besonders als “Veränderung”. Auf die juristische Sprache beschränkt es sich als Rückgängigmachung [...] ». Der katholische Sprachgebrauch wird auch unter dem Lemma « wandeln » als Partikulargebrauch eingestuft. *Ibid.*, col. 1629 : « Eine feste Bedeutung hat *wandeln* im christlichen Kultus erhalten und in katholischen Gegenden, besonders im bair[isch]-öst[erreichischen], noch heute bewahrt. » Und *ibid.*, col. 1726 : « In der Bedeutung “Verwandlung der Hostie in den Leib Christi durch den Priester” [...] ist Wandlung auch später in der katholischen Kirche üblich geblieben. » (Die Rechtschreibung wurde angepasst.)

² Friedrich KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, éd. par Elmar Seebold, Berlin, New York, W. de Gruyter, 2002 (24^e éd.), p. 776, 787, 793s..

³ Siehe J. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, vol. 27, col. 1722.

tio »¹, und der Begriff wird nicht nur immanent verwendet : es geht um den Umgang mit Gott und untereinander, das aufeinander Zugehen, sich voneinander Trennen und Zusammengehören, um den dynamisch erfassten und bestimmten Lebensraum. Wandlung als definierende und durch den Bezug zu anderen Personen und auch zu Gott definierte Bewegung erscheint in diesem Kontext als ein konstitutives Identitätsgeschehen. Örtliche Bestimmungen lassen Wandlung den Aufenthaltsort bezeichnen ; Adjektive die Art des äußeren oder sittlichen Lebenswandels : zum Beispiel « gaistisch » und « heylig wandlung » oder auch « gut wandlung » als Übersetzung von « disciplina »².

Den Satz aus dem *Philippbrief* (Phil 3, 20) « nostra enim conversatio (Neovulgata : municipatus ; griech. : τὸ πολίτευμα) in caelis » übersetzt die Mentel-Bibel im 14. Jahrhundert « unser wandlung ist in den himeln », während die Koburger-Bibel von 1483 « wanderung » schreibt und Luther dafür « wandel » setzt³. Auch sonst übersetzt Luther « conversatio » mit « Wandel » und verdrängt gegenüber den vorlutherischen Bibeln somit Wandlung gänzlich aus dieser Bedeutung. Bis heute sprechen wir vom Lebenswandel ; Wandlung aber verliert schließlich seine iterative Dimension ganz im Neuhochdeutschen und wird nur mehr als Synonym von linearer Veränderung gebraucht. Laut *Grimms Wörterbuch* ist Luthers Gebrauch dafür wesentlich verantwortlich.

Linear und zielorientiert – Im Althochdeutschen steht Wandlung bereits für « traditio » und bezeichnet ein « Rechtsgeschäft wie Kauf, Verzicht, Schenkung », also im übertragenen Sinn die Bewegung von Gütern aus einem Besitz in einen andern⁴. In Verbindung mit Richtungsangaben bezeichnet das Wort auch den « Verkehr nach einem Ort ». Es übersetzt dann auch

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, col. 1725.

³ *Ibid.*, col. 1722.

⁴ *Ibid.*, col. 1721.

« iter », « migratio », « meatio », « vagatio », « profectio », « peregrinatio » oder « translatio », also den Gang auf ein Ziel zu¹.

Die Verwendung von Wandlung in der Bedeutung von « Veränderung » als linearer Prozess, ist bereits im Althochdeutschen belegt, da der Begriff für « (trans)mutatio », « transitus » oder « varicatio » steht². Er kann auch die Übertragung einer Melodie oder die grammatische Deklination bezeichnen. Neben diesen aktiven Bedeutungen wird der Begriff auch reflexiv und passiv verwendet, wenn er auf die Jahreszeiten, die Himmelskörper oder den Körper des Menschen angewendet wird. Gottes Unwandelbarkeit wird in diesem Zusammenhang als besonderer Wortgebrauch erwähnt³. Wandlung bezeichnet in verschiedenen Wendungen auch eine « Wendung zum Schlechten », weniger die zum Guten⁴. Schließlich wird der Begriff auch auf seelische Vorgänge angewandt. Aber auch in diesem Fall übersetzt Luther, wie zum Beispiel in *Apostelgeschichte* 15, 3 die « Bekehrung der Heiden », tèn épistrophèn tòn etnôn, im Lateinischen « conversio » (im Gegensatz zur iterativen « conversatio »), mit « Wandel » während die Mentels-Bibel noch auf « wandelung » zurückgreift.

Im Sinne von Veränderung hat sich Wandlung bis heute erhalten. Jedoch stellt das *Deutsche Wörterbuch* der Gebrüder Grimm fest : « Die Wörterbücher des 16. Jahrhunderts haben es [das Wort Wandlung] gar nicht⁵. ». Dies hängt damit zusammen, dass Wandlung auch die Konsekration⁶, und vielleicht als Synekdoche die ganze Messe bezeichnet. So schreibt der

¹ *Ibid.*, col. 1723s..

² *Ibid.*, col. 1725. Dort noch andere Quellen.

³ Siehe M. SEILS, « Unveränderlichkeit Gottes », in : *HWPPh*, t. 11, p. 328-331.

⁴ Siehe J. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, vol. 27, col. 1731.

⁵ *Ibid.*, col. 1725.

⁶ Siehe Laurentius DIFENBACH, *Glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968 (reproduction de la 1^{re} éd., Frankfurt, 1857.). Wandlung als Übersetzung von « transsubstantiatio » (593), aber auch « wandeln » als Übersetzung von « conficere in Sinne von consecrare » (141) und « verwandeln » für « transferre in Sinne von transformare ». (592s.) « Transfiguratio » wird nicht mit Wandlung übersetzt sondern als « vber natürlicher wandel der gestalt ». (592) Insofern die lateinische Präposition « trans » auch eine Richtung angibt, versteht sich der Rückgriff auf die Wortgruppe von « wandeln ». Siehe auch die Quellen bei J. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, vol. 27, col. 1629 zu « wandeln ».

Wiener Bürger Jans der Enikel in seiner um 1272 begonnenen « Weltchronik », dass die russischen Priester den Gottesdienst anders als die Wiener feiern :

si lesent anders dann die pfaffen.
daz selb in got hât beschaffen.
si begênt anders die wandelung,
die pfaffen alt unde junc¹.

Nun scheint Luther Wandlung nur in der Bedeutung von Transsubstantiation zu benützen². Dass der Begriff dann nicht mehr in Wörterbüchern erscheint, ist insofern verständlich, als Protestanten allgemein die mit dem Begriff Wandlung identifizierte katholische Transsubstantiationslehre ablehnen. In seinen großen reformatorischen Streitschriften spricht Luther « von einem unüberbrückbaren Gegensatz zum katholischen Sakramentsverständnis und der Rolle der Kirche in der Heilsvermittlung³ ». Die Transsubstantiationslehre stellt seiner Ansicht nach die zweite babylonische Gefangenschaft der Kirche dar, weil « der Glaube der Philosophie des Heiden Aristoteles ausgeliefert würde⁴ ».

Wandlung seit der Aufklärung – Im 18. Jahrhundert erscheint der Begriff wieder im Sprachgebrauch. Die theologische Referenz ist dabei in dem protestantisch geprägten Geistes- und Kulturleben gewichen. Selbst wenn Goethe spöttisch in einem der nachgelassenen *Venetianische[n] Epigramme* auf die Wandlung hinweist, so greift er nicht auf den Begriff selbst zu-

¹ JANS DER ENIKEL, *Weltchronik*, vers 27566-27569, <http://www.dunphy.de/ac/je/jehome.htm> (Site consulté le 23 septembre 2008.) : « Sie lesen anders als die [das heißt unsere] Priester. Gott selber hat ihnen das gegeben. Sie, die Priester alt und jung, führen die Wandelung eben anders aus ». Ich danke Herrn Dr. Graeme Dunphy (Universität Regensburg) für die Übersetzung.

² Siehe J. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, vol. 27, col. 1725 und *ibid.*, col. 1724, die Feststellung, dass Luther Wandlung in anderen Zusammenhängen durch « Wandel » ersetzt. Eine differenziertere Darstellung wird bei Erscheinen des nächsten Bandes des Sachregisters zu den deutschsprachigen Schriften Luthers möglich sein. Bisher erschienen ist erst Band 72 (O bis Titel) : *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, éd. par Ulrich Köpf, Weimar, Böhlau, t. 72 : *Deutsches Sachregister zur Abteilung Schriften Band 1-60*, 2007. Die von K. ALAND herausgegebene digitale Fassung ausgewählter Schriften verweist noch auf zwei Stellen (eine in der Vorlesung über den Römerbrief, die andere in den Ablassthesen in einem Kommentar zu Lk 3, 11) wo Wandlung die tiefgreifende, den Gnadenstand betreffende Veränderung des Lebens bezeichnet. Siehe M. LUTHER, *Gesammelte Werke*, éd. par Kurt Aland, coll. « Digitale Bibliothek », t. 63, Berlin, Directmedia Publ., 2002.

³ Gerhard Ludwig MÜLLER, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 2007 (7^e éd.), p. 702. Siehe auch M. LAARMAN, « Transsubstantiation », in : *HWP*, t. 10, 1352s..

⁴ G. L. MÜLLER, *Dogmatik*, p. 702. Siehe dort auch weitere Ausführungen zur protestantisch-katholischen Kontroverse.

rück, sondern schreibt : « Pfaffe moecht ich seyn im Glauben und Goetter verzehren / Die ich mit eigener Hand [einmal] mir taeglich erzeugt¹. »

Bei der Transsubstantiation war die Auswirkung theologischer Diskussionen auf den Sprachgebrauch nicht zu übersehen, zuvor war der Begriff bereits stark durch die biblischen Referenzen mitgeprägt. Auch die Wiedereinführung im 18. Jahrhundert hat ihren ideengeschichtlichen Sitz im Leben.

Allgemein wird angenommen, dass F. G. Klopstock den Begriff wieder als dichterisches Wort eingeführt hat. Seitdem ist der Begriff allgemein verbreitet, unter anderem weil er im Gegensatz zu « Wandel » Pluralformen bilden kann². Dies kommt unter anderem dem Empfinden und Denken des Revolutionszeitalters entgegen, das sich über Bilder des Fortschritts, des Aufbruchs, der Umwälzung oder des Niedergangs vermittelt³. Im Artikel zum Lexem « Wandel » heißt es : « Nachdem wandeln für “verwandeln, verändern” wieder aufgekommen war und das Subst[antiv] *Wandlung*, kommt gegen Ende des 18. Jahrhunderts auch Wandel “Änderung” wieder in allgemeinen Gebrauch. Sehr beliebt sind jetzt Wendungen wie *es tritt ein Wandel ein, erfolgt, geht vor sich*, wo die Bedeutung meist die von “Umschwung” ist⁴. » Es folgen zwei Zitate aus Werken, die nach der französischen Revolution und im Rausch der mit ihr einhergehenden Begeisterung für Umbruch, Aufbruch und Fortschritt entstanden sind. Das erste stammt aus Schillers *Wallenstein* : « Es ist nicht alles mehr wie sonst – Es ist ein Wandel vorgegangen⁵. », das zweite aus einem Brief von Georg Forster aus dem Jahre 1792 : « Es

¹ Johann Wolfgang von GOETHE, *Venetianische Epigramme*, CXVII, <http://www.gutenberg.org/dirs/etext04/7vepi10.txt>. (Site consulté le 1^{er} octobre 2008.)

² Siehe J. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, vol. 27, col. 1725. Zitate von F. G. Klopstock finden sich bei col. 1728 (*Wandlung der Welt*) und col. 1730 (*Wandlung des Schicksals*).

³ Siehe E. PANKOKE, « Wandel », in : *HWPph*, t. 12, p. 318.

⁴ J. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, vol. 27, col. 1541.

⁵ Friedrich SCHILLER, *Sämtliche Werke*, Berlin, Aufbau-Verlag, 2005, t. 4, *Wallenstein*, « Piccolomini » 2, 2, p. 73.

ist lauter Wandel und Wechsel in der Welt¹. » Hier wird nicht mehr eine Relation und der durch sie entstehende Raum bezeichnet, hier geht es auch nicht um eine Bewegung auf ein feststehendes Ziel hin, sondern es wird ein Werden als Wesen der Zeit und der Dinge unterstrichen. Wandlung versteht sich als ein absolutes Gesamtphänomen, das auch die Unterscheidung von gut und schlecht nicht eigentlich zulässt. Symptomatisch scheint dafür die Entwicklung der Analyse sozialen Wandels zu sein.

Der von dem Amerikaner W. F. Ogburn 1922 eingeführte und als « sozialer Wandel » übersetzte Begriff *social change* grenzt sich von den im Revolutionszeitalter entstandenen fortschrittsgläubigen, evolutionstheoretischen Geschichtsmodellen ab und verweist unter Berücksichtigung der für die Moderne typischen funktionalen Differenzierung verschiedener Lebensbereiche und ihrer Eigenrationalität auf die « Ungleichzeitigkeit von Veränderungen in den verschiedenen Funktionsbereichen moderner Gesellschaft – etwa zwischen technischem Fortschritt, wirtschaftlichem Wachstum und kultureller Verspätung² ». Damit zerbricht das einheitliche Geschehen in verschiedene Wandlungen, zu denen unter anderem der Wertewandel³ gehört. Wandel wird zu einem konstitutiven Begriff der Gesellschaftsanalyse ; *Change-Management* zur Aufgabe, die sich nicht mit einer axiologischen Dichotomie begnügen kann. Nachdem die kausale Analyse der Wandlungsfaktoren teleologische Entwürfe abgelöst hatte, gelingt es auch ihrer transitiven Logik nicht mehr, den sozialen Wandel zu erfassen, in dem sich zuvor ausdifferenzierte Funktionssysteme wieder verbinden, überlagern und vermischen. Deshalb geht man auf die Reflexion von Lernprozessen über, um die Konstruktion von Para-

¹ Georg FORSTER, « Brief an C. G. Heyne (17.8.1792) », in : Georg FORSTER, *Georg Forsters Werke*, Berlin, Akademie-Verlag, t. 17 : *Briefe 1792-1794 und Nachträge*, 1989, p. 159.

² Siehe E. PANKOKE, « Wandel », p. 318.

³ Siehe dazu J. BERTHOLD, « Wertewandel », in : *HWP*, t. 12, p. 609-611. Entwurzelung ist auch hier grundlegend, da die individuelle rational-reflexive Einstellung gegenüber Werten die Tradition als Handlungsgrundlage abgelöst hat, so dass das Individuum « [...] situativ oder lebensphasenspezifisch je unterschiedliche Werterhaltungen einnehmen kann [...] ». (611)

digmen und Verhaltensweisen zu rekonstruieren¹. Wandlung wird somit nachträglich reflektiert, sie ist nicht mehr zielorientiert und scheint sich verselbständigt zu haben bis zu dem Punkt, wo nicht mehr der Mensch Herr der Wandlung ist, sondern die selbst im Ganzen unfassbare Wandlung seine Identität und paradoxerweise seine Freiheit ganz in Frage stellt. Wandlung wird zwar viel diskutiert, kritisiert und ihre Auflösungstendenzen werden punktuell gesellschaftlich unterschiedlich aufgefangen, doch es scheint, insofern je ein von individueller Freiheit berauschter Mensch das suchen würde, niemandem zu gelingen, ihr etwas Anderes als Grundlage auch (post)moderner Existenz entgegenzustellen.

Treffend schildert dies Thomas Ruster² an den Widersprüchen des ökonomischen Diktats, das alle Lebensbereiche erfasst hat : der Verheißung, der ökonomische Gehorsam geleite ins Land des Wohlstands – der mit dem Glück gleichgestellt wird – widersagt man mit den Lippen und huldigt man in den Gebärden. Trotz der Einsicht in den Un-Sinn einer verselbständigten Plutokratie gelingt es den Menschen nicht mehr, dem goldenen Kalb abzuschwören. Nur, wer ruft noch : « Woher kommt mir Hilfe ? » (Psalm 121, 1)

Fazit – Damit können wir die Tiefe und Weite des Grabens ermessen, der zwei nebeneinander stehende Bedeutungen von Wandlung trennt. Hier ein nicht zerstörendes, aber unsichtbares Wirken von Christus, dem Haupt der Kirche ; dort ein Wandlungstaumel, in dem der Mensch nicht nur den Kopf verliert, sondern sich in die Bedingungen seiner Existenz auflöst. Hier die geschichtlich geprägte Identität einer Person in Zeit und Ewigkeit ; dort die Unbestimmbarkeit oder Beliebigkeit des Allgemeinen wie des Individuellen in einer in sich geschlossenen Welt. Hier das wirkende Wort, das Realität schafft und zu erkennen gibt ; dort die leeren Worthülsen eines generellen Nominalismus. Und schließlich : hier Transsubstantiation, dort Innovation.

¹ Siehe E. PANKOKE, « Wandel », p. 320.

² Thomas RUSTER, *Wandlung*, p. 7-17.

Die katholische Kirche lebt aus einer eigenen Quelle und weiß sich der göttlichen Offenbarung verpflichtet, die nicht nur in den Erfahrungen des Menschen gründet, sondern auch neue Zugänge und an sich neue Wirklichkeit schafft. Deshalb hat sie trotz dieser Entwicklungen ihren eigenen Wandlungsbegriff verteidigt und entwickelt. Er soll im Folgenden vorgestellt und spiritualitätstheologisch auf das Denken und Handeln bezogen werden.

2.2.2 WANDLUNGS(W)ORT EUCHARISTIE : WORTWANDLUNG UND IDENTITÄT

Es wurde bereits erwähnt, dass die Machbarkeit sich als führender Wert im ökonomischen Begriff der Innovation verselbständigt hat : indem Potentialität so zum Sinn erhoben wird, geschieht aber auch die Auflösung der Person. Die eucharistische Wandlung hingegen verleiht von Gott her eine bleibende Identität. Sie ist die grundlegende Konstitution einer besonderen Realität in der Gestalt von Brot und Wein wie auch der Person der Kirche in ihren Gliedern. Wir berühren hier einen zentralen Aspekt der katholischen Spiritualität, denn Hans Martin Barth unterstreicht deren sakramentalen Charakter, bezeichnet Wandlung als einen konstitutiven Prozess und hebt ihre natürliche Kirchlichkeit hervor¹. Deshalb sollen im Folgenden drei anthropologisch relevante Aspekte des eucharistischen Wandlungsverständnisses hervorgehoben werden, nämlich (1) die vom Begriff geforderte Weitung des Denkens auf das Sein, (2) den Respekt der psychosomatischen Verfasstheit des Menschen vor spiritualistischen Auflösungen und (3) den spezifischen eschatologisch ausgerichteten Einsatz für Recht und Gerechtigkeit, den er fordert. Dazu müssen aber zunächst zentrale Aspekte des eucharistischen Wandlungsbegriffs geklärt werden².

¹ Hans-Martin BARTH, *Spiritualität*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Bensheimer Hefte » N° 74, 1993, p. 33s.. Siehe dazu Lothar WEHR, « Die Verwandlung des Menschen als zentrales Merkmal neutestamentlicher Spiritualität », in : E. MÖDE, *Theologie der Spiritualität*, p. 45-56. Wehrs Artikel belegt die sakramentale Dimension als Charakteristikum neutestamentlicher Spiritualität. Siehe auch zu weiterführenden ekklesiologischen Überlegungen : Joseph RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre, Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, Erich Wevel Verlag, 1982, chap. 2.3.1, « Recht der Gemeinde auf Eucharistie », p. 300-314.

² Dabei soll nicht vergessen werden, dass die grundlegende Wandlung die Taufe ist. Die beiden sacramenta maiora Taufe und Eucharistie sind aufeinander bezogen, denn die Eucharistie ist Heilmittel zur personalen Aneignung der verwandelten Identität in der Zeit.

Zentrale Elemente des katholischen Wandlungsbegriffs – Die Kirche kennt viele Gottesdienstformen ; die Eucharistie zeichnet sich als anamnetischer liturgischer Nachvollzug des Abendmahls durch die Wandlung aus, die im katholischen Verständnis wie folgt zusammengefasst wird : « Im Einsetzungsbericht machen die Kraft der Worte und des Handelns Christi und die Macht des Heiligen Geistes den Leib und das Blut Christi, sein am Kreuz ein für allemal dargebrachtes Opfer, unter den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig¹. » In der Eucharistie wird nicht eine gleichsam in sich ruhende, der Geschichte entthobene Person gegenwärtig, sondern die Person Jesus in seiner Menschheit und Gottheit, seiner Sendung, seinem Opfer am Kreuz und seiner Auferstehung : in der willentlichen Hingabe seines Lebens in den Tod als Gehorsam gegenüber dem Vater, als Zeichen einer Liebe zum Vater und den Menschen, die bis zum Letzten geht, und seiner Auferstehung², schenkt sich Christus in der sakramentalen Gestalt den Menschen. Die Wandlung ist damit auch nicht von der inneren Dynamik der Gesamtfeier loszulösen, die auf den Kommunionempfang ausgerichtet ist : « (...) nicht dass auf dem Altartisch etwas liegt, ist für die Kirche wichtig, sondern dass durch die Einnahme dieser Nahrung sie zu dem wird, was sie sein soll und kann³. » Die Kommunion bildet den Höhepunkt der Eucharistiefeyer⁴.

¹ *Katechismus der katholischen Kirche*, N° 1353.

² Siehe *Sacrosanctum Concilium* 47.

³ *HI*, 552.

⁴ Siehe Paul DE CLERCK, « Présence sacramentelle ou actes du ressuscité ? », in : *La Maison-Dieu*, N° 255, 2008, p. 133 : « Reste le sommet : la communion des participants aux saints mystères, destinés à les transformer dans le Corps de Celui auquel ils ont uni leur vie. » Siehe zur Ausrichtung auf die Kommunion auch Michel SALAMOLARD, « Eucharistie et transsubstantiation », in : *Nouvelle Revue Théologique*, 129^e année, 2007, p. 390, der darauf eingeht, dass der Leib Christi leider lange Zeit mehr angebetet als empfangen wurde, um dann eine auf die Praxis ausgerichtete Weiterführung vorzuschlagen, die es sich ersparen kann, apodiktisch zu sagen, die Theologie hätte gute Gründe, nicht mehr von der Realpräsenz zu sprechen. (Wie DE CLERCK, « Présence sacramentelle », p. 133, das vorschlägt.) Salamolard greift auf die Lehre der Eucharistie bei Thomas von Aquin zurück, gründet sie in den Aussagen der Heiligen Schrift, weitet sie durch den Bezug auf die Lehrentwicklung bis zur Enzyklika Johannes Pauls II. *Ecclesia de Eucharistia* aus und bietet so eine für die Katechese und das spirituelle Leben wertvolle Darlegung.

« Tut dies zu meinem Gedächtnis » heißt es im Einsetzungsbericht¹ : die Kirche empfängt die Wandlung in der Eucharistie. Sie erhält einen Auftrag von Christus und führt diesen aus. Eucharistie ist eine ihr eigene Handlung, und doch ist nicht sie die eigentlich Handelnde : im eucharistischen Hochgebet erbittet sie in der Epiklese das Wirken des Heiligen Geistes und der geweihte Priester spricht die Wandlungsworte « in persona Christi ». Hier zeigt sich bereits « die letztlich unfassbare Verschränkung zwischen dem Voraus des göttlichen Tuns und dem Mitfolgen des aktiven und freien Geschehenlassens des Menschen »², das die katholische Spiritualität wesentlich kennzeichnet³.

Die Gaben, die die Menschen bringen, Brot und Wein, sind die Früchte der Natur. Sie sind auch der Ertrag der menschlichen Arbeit, der Verarbeitung : das vom Menschen aus dem von der Natur Geschenkten gewonnene Produkt wird hier aufgegriffen. Die Gaben haben auch bereits einen sozialen und religiösen symbolischen Sinn. Diese drei verschiedenen Ebenen fließen zusammen in das Wandlungsverständnis mit ein. Durch Gottes eigenes Wirken wird das Gebrachte nicht zerstört⁴, sondern in dem, was es an und für sich ist, etwas anderes, das es von sich aus oder durch eine einfache Sinnverschiebung nicht werden kann. Dabei verändert es aber sein Aussehen nicht. Das was Menschen materiell geschaffen haben, wird zur geisti-

¹ Lk 22, 19 ; 1 Kor 11, 24 ; übernommen in den Einsetzungsbericht der verschiedenen eucharistischen Hochgebete.

² TD III, 378.

³ Siehe dazu nochmals H.-M. BARTH, *Spiritualität*, p. 34, der die « Priorität des Seins vor dem Sollen » unterstreicht. In einem Vortrag beim katholischen Bildungswerk Meckenheim erklärt der evangelische Theologe Prof. Dr. Michael MEYER-BLANK, « Eucharistie und Abendmahl – was glauben die einzelnen Konfessionen ? », Katholisches Bildungswerk Meckenheim, 16. Oktober 2003, <http://people.freenet.de/meyer-blanc/Vortrag%2006.doc> (Site consulté le 10 septembre 2008.), p. 5 : « Der katholische Gottesdienst lebt von der Gültigkeit des Sakramentalen. Der evangelische lebt von der Authentizität des Glaubens. Anders gesagt : Der katholische Gottesdienst wirkt von außen nach innen – vom Altar zum Herzen. Der evangelische Glaube geht von Herz zu Herz – auch im Gottesdienst. » Diese Darstellung stimmt nicht ganz... Die katholische Spiritualität lebt von objektiven Heilsgeschehen in Christus in der Geschichte, an einem Ort zu einer Zeit. Sie kennt keinen spekulativen, sondern nur den historischen Karfreitag, dessen Geschehen in die Ewigkeit aufgenommen wird, weil Christus selbst auf Grund der Inkarnation nun ein verewigter Zeitlicher ist. Dieses objektive Heilshandeln vermittelt sich in den Sakramenten und verlangt genau deshalb den authentischen Glauben. Gott ist « früher » und größer als mein Herz ; er weitet mein Herz aus Stein (siehe die offene Seite Jesu und der Ursprung der Kirche), so dass es sich auf alle, die uns in Christus geschenkt sind, öffnen kann.

⁴ Siehe die Ablehnung der Annihilationstheorie.

gen personalen Gegenwart verwandelt ; in diesem Geschehen wird auch der ursprüngliche religiöse Sinn des Mahls übertroffen.

Brot und Wein werden zur Gabe Gottes für die Menschen, durch die Wandlung zu Christus, der sich selber schenkt in einer Form, die aufgebraucht, verbraucht werden wird¹ : der Leib wird gegessen, das Blut getrunken, so dass der Mensch sich das Geschenk aneignen kann. Aus Liebe gibt Christus sich ganz hin für das Leben der Welt und lässt sich verzehren. Die Jünger nehmen bis heute an seiner Sendung teil : « Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben². »

Der Mensch muss sich täglich nähren, körperlich und geistlich. Die Wandlung, das Sakrament, die Speisung wird auch wiederholt, erneuert und bleibt immer gleich. Die Eucharistie ist damit ein Sakrament, das die körperliche, das heißt raumzeitliche und biologische Verfasstheit des Menschen wenigstens in zweifacher Hinsicht ganz einbezieht : in ihrer Bedürftigkeit, wenn wir an den Mahlgedanken anknüpfen, und zugleich in ihrer Hingabefähigkeit, wenn wir das Opfergeschehen mit einbeziehen. Immer wieder wird dem Menschen das gewandelt, was er braucht, um sich in Liebe zu verschenken.

Im organischen Gesamtbild der eucharistischen Liturgie³ ist die Wandlung somit gleichsam das Zentrum des Zentrums, die die besondere und bleibende Gegenwart Christi in den Gaben

¹ Siehe auch bei Justin bereits die Verbindung der Wandlung der Gaben mit der Wandlung, die die Speise, die wir essen in uns erfährt. Johann AUER, *Allgemeine Sakramentenlehre und Das Mysterium der Eucharistie, Kleine Katholische Dogmatik* (KKD), t. VI, Regensburg, Pustet, 1980 (3^e éd.), p. 176s.. Dort auch Hinweise zu den verschiedenen griechischen Begriffen für die eucharistische Wandlung.

² Joh 13, 34.

³ Siehe G. L. MÜLLER, *Dogmatik*, p. 707. Es sei nochmals darauf hingewiesen, dass diese Ausführungen sich auf die Konsekration beziehen, ohne sie jedoch aus dem Gesamtzusammenhang der Eucharistiefeier lösen zu wollen, wenn auch die Verbindung der Wandlung des Christen durch das Hören des Wortes und den Empfang des Leibes und Blutes Christi im Folgenden nicht ausgeführt wird. Der Verlauf der Begegnung der Emmausjünger mit Jesus bleibt paradigmatisch für den organischen Zusammenhang der verschiedenen Teile der Eucharistiefeier.

von Brot und Wein schenkt : « Die eucharistische Gegenwart Christi beginnt im Zeitpunkt der Konsekration und dauert so lange, wie die eucharistischen Gestalten bestehen¹. »

Christi Gegenwart im konsekrierten Brot und Wein ist also in ihrem Fortbestehen nicht mehr von der feiernden Gemeinde abhängig : so wird der Leib Christi für die Kranken aufbewahrt, die nicht an der Feier der Eucharistie teilnehmen konnten und ihn auch im Glauben empfangen. Auch sie empfangen nicht einfach Christus « statisch » als stärkende Speise, sondern werden gleichzeitig « dynamisch » mit hineingenommen in sein sich dem Vater im Tod Überantworten und seine Auferstehung² : Kommunizieren ist immer Begegnung mit Christus und Partizipation an der Kirche, daher Beziehungsgeschehen³ Wandlung geschieht also immer, damit die Begegnung und die Antwort möglich werden, die wesentliche Dimensionen des Menschen sind.

Aber auch über den Fall der Krankenkommunion hinaus hält die Kirche daran fest, dass Gottes Wort gewirkt hat und dieses Handeln an Brot und Wein weder zurückgenommen wird, noch von den Ansichten oder Sinngebungen der Menschen abhängig ist. Das was die Kirche im Namen Christi tut, schafft eine Wirklichkeit, die an sich bestehen kann. Etwas « ist » nicht nur dann, wenn es von Menschen als Seiendes anerkannt ist⁴. Damit sind Leib und Blut Christi der Anbetung aber auch aller möglichen Unachtsamkeit, Vergänglichkeit oder auch dem Missbrauch ausgeliefert. Dieses Ausgeliefertsein entspricht einer wesentlichen Dimension der

¹ *Katechismus der katholischen Kirche*, N° 1377. Siehe die Aussagen zu den verschiedenen Arten der Gegenwart Christi in *Sacrosanctum Concilium* 7. Jean-Louis BRUGUÈS, « L'eucharistie et l'urgence du mystère », in : *Nouvelle Revue Théologique*, 130^e année, 2008, p. 10 erklärt die besondere Gegenwart in den gewandelten Gaben im Anschluss an die Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* als Antonomasie.

² Damit wird der Unterschied zwischen der Art und Weise der Realpräsenz Christi in der Eucharistie und den anderen Sakramenten nicht geleugnet (Siehe G. L. MÜLLER, *Dogmatik*, p. 680).

³ Siehe dazu auch den Ritus zur Spendung der Krankenkommunion.

⁴ Siehe auch das Verständnis der Taufe : der im Glauben Getaufte bleibt Christ selbst wenn er den Glauben verleugnet. Dort, wo Gott gewirkt hat, kann auch des Menschen Nichtachtung und Sünde das Geschehene nicht rückgängig machen. Das Geschenk bleibt bestehen. Gott widerruft sein wirksames Wort nicht. Bei der Eucharistie wirkt nun Gott unwiderrufbar an Brot und Wein, was die Besonderheit der Eucharistie ist.

Inkarnation, der sich hingebenden Liebe, die sich in der Eucharistie die Menschen und die Welt anverwandelt.

Wandlung denken, Denken wandeln – Dass man eines Tages eine Erklärung der Wandlung finden wird, in die alle einwilligen, scheint eher unmöglich : sie bleibt paradoxal, womit ihr eine Denkfigur anhaftet, die auch sonst dem Handeln Gottes in der Geschichte nicht fremd ist. Damit wird das Bemühen um das rechte Verständnis nicht hinfällig, sondern seine Notwendigkeit entsteht aus der geistigen Aneignung des Gottgeschenks und bleibt auf das Leben aus diesem Geheimnis hingeordnet. Denken entwickelt sich damit nicht aus dem Nichts heraus und bleibt auch kein idealistischer Vollzug.

Tatsächlich ist das Verständnis der Eucharistie und damit der Wandlung bereits in der Heiligen Schrift ein Stein des Anstoßes¹ ; es bleibt ein Streitobjekt, das auch bedauernswerter Weise die Christen weiterhin untereinander trennt. Die ökumenischen Diskussionen, die theologischen Deutungen sind unter anderem so schwierig, weil hier « wie in einem Brennpunkt alle Linien [zusammenlaufen] : Anthropologie, heilsgeschichtliche Selbsterschließung des dreifaltigen Gottes (Trinitätslehre), Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie und Eschatologie² ». Löst eine Interpretation Einzelteile aus diesem organischen Gesamtzusammenhang heraus, so kann man zwar recht vernunftgemäße Einsichten gewinnen, aber es gelingt seltenst, von dort aus das Ganze wieder in seiner Einheit zu denken, in der alle Einzelaspekte kohärent und glaubensgemäß aufeinander verweisen.

Die Schwierigkeit, von der Eucharistie auch rational Rechenschaft zu geben, steigert sich, weil die Realpräsenz Christi analogielos ist³ : kein anderes Sakrament schafft ein « Ding », das objektiv Gottes Gegenwart in der Welt ist. Die theologische Struktur der Wandlung ent-

¹ Siehe Joh 6, 60-66. Es braucht bereits hier einen Ur-Sprung des Glaubens : Joh 6, 64.

² G. L. MÜLLER, *Dogmatik*, p. 680.

³ *Ibid.*, p. 710.

spricht nicht jener der Inkarnation ; am nächsten kommt ihr der Übergang des Leichnams Jesu in den verklärten Herrn am Ostermorgen¹ : er trägt alle Merkmale des Christus passus und es ist doch der verherrlichte Leib. Nun ist aber gerade die Auferstehung auch ein Geschehen, eine Wirklichkeit, die gängige Substanzbegriffe « sprengt ». Zudem bleibt hier die Anschaulichkeit des Leibes bestehen, in der Eucharistie ist aber jene des Brotes gegeben. Das, was hier geschieht, was hier gestiftet wird, diese Gegenwart verlangt daher im rationalen Bereich nochmals einen eigenen Zugang, eine Wandlung des Denkens.

Dabei stellte ein sich in der Zeit und in den verschiedenen Kulturen wandelnder Realitätsbegriff jedes Mal eine Herausforderung an das theologische Denken dar. Die Transsubstantiationslehre des Heiligen Thomas von Aquin kann gleichsam als paradigmatisches Denkmuster gelten².

Thomas von Aquin greift auf den aristotelischen Substanzbegriff zurück, um das Wunder der Wandlung in seiner Zeit zu veranschaulichen. Faktisch drückt aber die Transsubstantiation in philosophischen Kategorien etwas aus, das in deren eigenem System so nicht denk- und sagbar ist : die Differenz im Gedankengang zeichnet im rationalen Bereich die Differenz des sakramentalen Geschehens in der Wirklichkeit nach. Wenn Thomas sagt, die Akzidenzien bestünden ohne die sie ursprünglich tragende Substanz weiter³, dann baut er damit bewusst eine Aussage ein, die vom System her als « Denkfehler » eingestuft werden muss, die er dann nur auf Grund der Macht Gottes legitimieren kann, die dann aber beides vereint : reale, das heißt auch vom philosophischen Denken her als solche ausgewiesene (aber nicht von dorthier legitimierte), unsichtbare Präsenz und zugleich keine Täuschung der Sinne.

¹ Siehe Johann AUER, *Das Mysterium der Eucharistie*, p. 189. Im 5. Punkt seiner Ausführungen entfaltet Michel SALAMOLARD unter dem Titel « Keim der neuen Welt » (« Germe du monde nouveau ») analogisch die Beziehung der Eucharistie zur Inkarnation und zur Auferstehung, um sie so in den größeren Zusammenhang einzuschreiben, dass alles in Christus vollendet wird : Michel SALAMOLARD, « Eucharistie », p. 396-398.

² Als größeren Überblick zur Neuzeit vom philosophischen Standpunkt aus, siehe Xavier TILLIETTE, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris, Éd. du Cerf, 2006.

³ *STh* III, 75, 2 und *STh* III, 77, 1 : « [...] relinquitur quod accidentia in hoc sacramento manent sine subiecto. Quod quidem virtute divina fieri potest. ».

Trennt man nun die Ausführungen des Aquinaten vom Glauben, den er zu veranschaulichen sucht, liest man den thomanischen Gedankengang rein philosophisch ohne Rückbezug zum historischen Erlösungsgeheimnis und zur Heilsfrage des Sakramentes zum Beispiel als strenger Aristoteliker, so wird man die Transsubstantiationslehre nie richtig erfassen können und sich in theoretischen Spekulationen verlaufen. Ihre Aussage, ihre Wahrheit liegt wahrscheinlich am meisten in der Differenz zur Denkstruktur des bestehenden philosophischen Systems mit ihrem gleichzeitigen Verweis auf die apriorische Glaubensaussage¹ : das Paradox der Wandlung äußert sich im Paradox der Philosophie. Damit zeigt Thomas von Aquin wie das theologische Denken einen bestehenden Wirklichkeitsbegriff weiten muss, um die eucharistische Wahrheit zu erfassen².

Theologie ist somit nicht nur rezeptiv, sondern aktiv, kreativ. Wollte man die Wandlung und die Realpräsenz nämlich allein durch vorgegebene Kategorien und Vorstellungen einer Epoche, durch bestehende philosophische Modelle oder linguistische Theorien erklären, würde Gott auf die Grenzen unseres Denkens reduziert und nicht das Denken auf Gott hin ausgeweitet. Das vorschnelle Rekurrieren auf das Wunderhafte an der Wandlung, das den Weg über das Denken einer gegebenen Epoche vermeidet, lässt sich jedoch angesichts der zwar eigenen, aber realen Vernunftgemäßheit der Offenbarung und ihrer Vermittlung nicht rechtfertigen ; es nimmt den Menschen auch in seinem historisch gebundenen Verstehen nicht ernst.

Die eucharistische Wandlung kann also nur gemäß der inneren Logik der Offenbarung dargestellt werden. Somit kann die Theologie weder Teilaspekte der Tradition isolieren, noch einem nicht theologischen Denken die Deutungshoheit über das christliche Glaubensgeheimnis zugestehen. Es gilt die Vernunft, das kreative menschliche Denken zu leiten, es dem Gehorsam der Offenbarung zu verpflichten ohne es darum seiner ganzen Spannbreite zu berauben :

¹ Siehe M. LAARMAN, *Transsubstantiation*, col. 1351.

² Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Thomas von Aquin, siehe zum Beispiel Étienne GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1989 (6^e éd. revue), p. 35-50.

es muss sich eher strecken, um alles zu umfassen. In diesem Sinn kann man analog von einem eucharistischen « *sacrificium intellectus* » sprechen.

Angesichts der im ersten Punkt angeführten Bedeutungen von Wandlung, in Anbetracht gänzlich unstabiler Identitätsbegriffe ist es natürlich schwierig, zeitgenössische Kategorien aufzugreifen und auf das Wandlungsgeschehen hin zu weiten. Fraglich ist deshalb, wie man sich im immer größeren Pluralismus der Wirklichkeitsbegriffe bemühen kann, im Zusammenhang mit jeder neuen philosophischen Ausrichtung die Wandlung zu deuten. Der Rekurs auf die katholische Tradition in ihrer großen, organischen Denktradition vermag wahrscheinlich methodisch und inhaltlich nicht nur Orientierung zu bieten ; er hilft dem Theologen, sich dem Spiel der Theorien zu entziehen, sich dann eine eigene denkerische und existentielle Position zu erarbeiten und von dorthin einen spezifischen, alternativen Beitrag zu zeitgenössischen Diskussionen zu bieten. Damit kann er gegebenenfalls wesentliche, auch praktisch lebenswichtige Fragezusammenhänge aufzeigen und wieder in das Gespräch einbringen. « [...] die Fixierung auf Gegenwartsprobleme raubt jede Lebenssicherheit, ohne die ein riskierter Lebensentwurf unerträglich wird¹. »

Die eucharistische Wandlung und Realpräsenz fordern damit auch philosophisch eine (intellektuelle) Kultur heraus, sich dieser fundamentalen Aufgabe, nämlich der Wahrheitsfrage neu zu stellen. Die Metaphysik kann und muss somit ihren eigenen Zugang zur Wirklichkeit vertreten, im philosophischen Gesamtdiskurs rechtfertigen, weil rein immanente Systeme nicht geeignet sind, adäquat das göttliche Wirken in den Sakramenten zu erfassen. Die Sakramententheologie braucht einen ontologischen Zeichenbegriff² : das Denken der Eucharistie aus

¹ Siehe Klaus DEMMER, *Zumutung aus dem Ewigen. Gedanken zum priesterlichen Zölibat*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 1991, p. 74s..

² Siehe G. L. MÜLLER, *Dogmatik*, p. 650-654. Siehe auch p. 708, wie Müller die an sich zur Erklärung der Wandlung defizitären, weil zu subjektgebundenen Theorien der Transsignifikation und Transfinalisation in den Kontext einer umfassenden Theorie des Realsymbols revalidiert. Siehe auch die Notwendigkeit der Verbindung eines eventuell gewählten phänomenologischen Zugangs mit dem ontologischen bei M. SALAMOLARD, « Eucharistie », p. 399s..

dem Glauben der Kirche, die Theologie der Eucharistie, durchbricht notwendigerweise die Kategorien reiner Immanenz. Indem sie die Frage nach dem Sein, nach der letztgültigen Wahrheit stellt, wird sie oft zum Fremdkörper : das darf sie nicht abschrecken. Es sind vielmehr die Folgen eines nicht der Wahrheit verpflichteten Denkens, die den Menschen in verhängnisvolle Abhängigkeiten treiben. Das unterstreicht Joseph Ratzinger bereits in seiner *Theologischen Prinzipienlehre* : « Der Mensch indes, der nicht mehr von der Wahrheit gemessen wird, sondern sie produziert, wird selbst auch zum Produkt¹. ».

Schließlich (oder vielmehr : zunächst) lebt die « Erklärung » der Wandlung nicht aus der rein denkerischen Anstrengung : Theologie und Spiritualität sind hier aufeinander verwiesene Glaubenswissenschaften. Alle Sorge um den Begriff ist aus einer idealistischen Vereinsamung herausgelöst : sie steht in einer doppelten existentiellen Verwiesenheit, denn die notwendigen theologisch spekulativen Abstraktionen gründen im Glauben und in der Liturgie der Kirche und führen auch mehr oder weniger direkt zum gläubigen Vollzug der Glaubensgeheimnisse bis in den Alltag hinein zurück. Damit stellen Ausführungen zur Wandlung den Theologen vor den doppelten Anspruch, aus dem Glauben der Kirche zu denken und daraus zu leben, das heißt sein rationales Wirklichkeitsverständnis und seinen existentiellen Wirklichkeitsbezug aus dem Glaubensgeheimnis heraus zu gestalten, um fähig zu werden, etwas zu vermitteln, das auch dem Leser hilft, sich das göttliche Geschenk anzueignen. Die gängigen Denk- und Lebensweisen dürfen nicht übergangen werden, es darf keinen Rückzug in ein verlorenes Zeitalter geben. Aber alle menschlichen Vollzüge stehen auch unter dem Anspruch der Bekehrung, der geistlichen Reform, der eucharistischen Umgestaltung in Christus, letztlich also der Wandlung, die alles auf Gott Vater ausrichtet. Dies erfolgt für den Menschen wegen seiner leib-seelischen Verfasstheit auch im zeitlichen Nacheinander.

¹ J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, p. 335. Mit eindringlicher Leichtigkeit und fröhlichem Ernst verweist Ratzinger auf die « Besinnung auf das, was im Wandel der Zeiten das wahrhaft Tragende ist. Das unerbittlich zu suchen und die Narrheit des Wahren heiteren Herzens ohne Abstrich zu wagen, scheint mir die Aufgabe für heute und morgen : der wahre Kern des Weltendienstes der Kirche, ihre Antwort auf "Freude und Hoffnung, Trauer und Angst des Menschen von heute" ». (*Ibid.*, p. 411.)

Wandlung und psychosomatische Konstitution des Menschen – Die eucharistische Wandlung wird täglich tausendfach vollzogen. Wiederholung ist von Christus her konstitutives Element der Eucharistiefeier und der Wandlung. Die Wandlung macht aus Brot nicht nur Geist : sie ist nicht nur geistige Umwandlung im oder gar durch den Rezipienten. Sie ist vielmehr gottgewirktes Geschehen, Verwandlung in den ganzen Christus in seiner bedingungslosen und gehorsamen Hingabe, die in die Auferstehung mündet. Begegnung mit der Realpräsenz heißt hineingenommen werden, in das einmalige historische Geschehen, das im Sakrament Gegenwart wird. Damit werden die in der Schöpfung grundgelegte temporale und somatische Verfasstheit des Seins und besonders des Menschen zum Ort der Wahrheit, des Heils und der göttlichen Gegenwart.

Das Opfer und die Auferstehung Christi sind das einmalige universale Heilsereignis in der Zeit. Die Taufe wird auch nur einmal am Menschen vollzogen : dann ist er ein für allemal geheiligt. Entgegen jeder spiritualistischen Auffassung, die den Menschen aus der Zeit und aus seinem Körper in eine Vergeistigung entlassen oder zwingen würde, anerkennt die christliche Erlösung die psychosomatische Verfasstheit als anthropologisch, ja allgemein schöpfungstheologisch konstitutive Gegebenheit, die insofern die Auferstehung leiblich ist, in der Zeit nicht umgangen werden kann, sondern geheiligt werden muss.

Dazu gehört auch, dass der Mensch biologisch und sozial vernetzt ist und von seinem Umfeld mitgeprägt wird ; er ist zudem im Körper und in seinem Willen unbeständig. Vom « Leben » spricht man in der Einzahl ; es spielt sich in unzähligen Einzelvollzügen ab. Sie sind alle durch ein Lebensprinzip vernetzt, das dem Menschen zugleich entzogen und aufgetragen ist. Der Mensch ist immer schon vermittelt und doch kann er sich als solcher eine eigene Identität konstituieren. Er kann dieses Leben formen durch die Orientierung in seinen Einzelvollzügen, durch kohärente Entscheidungen, durch die situative Aktualisierung seiner Freiheit und seines

Gehorsams gegenüber Grundentscheidungen. Diese gesamte temporal-somatische Form wird nun in der immer wiederholten eucharistischen Wandlung aufgegriffen und geheiligt.

Die Verwandlung der Lebensvollzüge erfolgt durch die geschenkte Gnade und die wiederholten freien Entscheidungen des Menschen, in denen der Mensch in seiner Unbeständigkeit sich in konkreten Situationen beständig neu durch Christus dem Vater schenkt¹. Dazu gehört es, dass die körperliche Verfasstheit der Seele nicht ignoriert wird, und dem geistigen Leben deshalb analog eben auch eine zugleich körperlich-geistige Nahrung geschenkt wird. Indem die Wandlung selbst zugleich geistig und materiell ist und der Kirche zur Wiederholung geschenkt bleibt, ist sie das Sakrament, das sich jeder spiritualisierenden Deutung des Christentums entgegenstellt, die die Seele in der Zeit irgendwie vom Körper trennen wollte². In die Zeit bricht die Ewigkeit ein unter der fragmentarischen Gestalt gewandelten Brotes und gewandelter menschlicher Selbstvollzüge. Das betrifft nicht nur die Haltung des Menschen zu sich selbst, sondern natürlich auch seine Stellung in der Welt.

Wandlung : Hoffnung der Welt – Die Eucharistie ist Anamnese des Abendmahls, das selbst bereits eschatologisch ausgerichtet ist³. Indem Christus in das Abendmahl sein Kreuzesopfer hineinlegt, das die Versöhnung der Welt mit Gott verwirklicht, ist die Teilnahme am Abendmahl Teilnahme an der bereits vollzogenen Erlösung, die bei der Wiederkunft Christi alles erfassen und endgültig verwandeln wird. Für die Christen ist die Welt durch den Tod und die Auferstehung Christi gerettet: der Gehorsam Christi sühnt den Ungehorsam Adams, versöhnt die Welt mit Gott und bricht auch die Mauern zwischen den Menschen ab. Weder gottwidrige

¹ Siehe dazu die paulinische Paränese im Anschluss an die Ausführungen zu den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie : Röm 6, 3-4 ; 1 Kor 6, 9-11 ; 1 Kor 10, 16-17 ; 11, 17-26.

² Siehe G. L. MÜLLER, *Dogmatik*, p. 639 : « Weil die Ursünde die Natur des Menschen verletzt hat und deshalb der Mensch zwischen einer idealistischen Entweltlichung und Spiritualisierung des Glaubens einerseits und einer sinnfällig-magischen Vereinnahmung andererseits schwankt, begegnet ihm Gott gerade im sinnlichen Zeichen. Dadurch soll der Mensch auf seine endliche Natur und deren Heilung hingewiesen werden. ».

³ Siehe zum Beispiel *Lumen Gentium* 3, wie auch das « Geheimnis des Glaubens » der eucharistischen Hochgebete. Siehe auch Jean-Louis BRUGUÈS, « L'urgence », p. 10 : « Sans référence à l'eschatologie, l'Église deviendrait un simple banquet humain ou un acte de communion horizontale. ».

Mächte noch der Tod haben das letzte Wort. Indem Christus für die Menschen starb, sind sie « in ihrem Sein an eine andere Stelle gerückt worden (...) noch bevor sie diese Tatsache durch ihren Glaubensakt anerkennen »¹. In diesem Sinn sind die Eucharistie und die Wandlung *signum prognosticum* und prägen auch die Kirche ganz eschatologisch.

In der Zeit ist sie als von Gott konstituiertes, auf alle Menschen hin offenes Volk, bereits das Ewige und soll es durch ihr Wirken bezeugen : im Sinne der patrozentrischen Ausrichtung der gesamten Eucharistie soll alles Menschliche, Weltliche, Zeitliche durch Christus, mit Christus und in Christus auf Gott ausgerichtet werden². Indem die Kirche in der Eucharistie durch die Wandlung im Heiligen Geist konstituiert wird, nimmt sie an der Sendung des Sohnes Teil, diese Welt zu wandeln. Damit kommt ihr eine besondere Verantwortung für diese Welt zu³.

Das Gottesreich soll in konkreten Handlungen in der Zeit anbrechen : die Feier der Eucharistie verpflichtet zur Wahrheit, zum Frieden, zur Versöhnung mit Gott und den Mitmenschen, zur Geschwisterlichkeit, zum Einsatz für die Armen, die Ausgestoßenen, die Opfer jeglicher Ungerechtigkeit, kurzum zur Liebe. Sie verpflichtet auch zur Ökumene im Geist der Wahrheit. Dies geschieht in den Handlungen der einzelnen Glieder der Kirche. Wenn sie verzeihen, die Werke der Barmherzigkeit ausüben, lieben geschieht dies oft im Verborgenen, es bedingt auch keine Revolution der Gesellschaft und doch wandeln sie das Irdische in das Ewige. Dort, wo jemand sich dem Leiden nicht entzieht um der Liebe zu einem oder seinen Mitmenschen

¹ TD III, 363.

² Siehe dazu auch *Sacrosanctum Concilium* 59 : « Die Wirkung der Liturgie der Sakramente und der Sakramentalien ist also diese : Wenn die Gläubigen recht vorbereitet sind, wird ihnen nahezu jedes Ereignis ihres Lebens geheiligt durch die göttliche Gnade, die ausströmt vom Pascha-Mysterium des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi, aus dem alle Sakramente und Sakramentalien ihre Kraft ableiten. Auch bewirken sie, dass es kaum einen rechten Gebrauch der materiellen Dinge gibt, der nicht auf das Ziel ausgerichtet werden kann, den Menschen zu heiligen und Gott zu loben. »

³ Siehe dazu J.-L. BRUGUÈS, « L'urgence », p. 22s.. Im Anschluss an die Ausführungen des nachsynodalen Apostolischen Schreibens *Sacramentum Caritatis* von Papst Benedikt XVI., schreibt Bruguès, die Eucharistie verkläre das christliche Leben (im Sinne der Verklärung Christi wohlbemerkt), sie fordere die Kohärenz zwischen dem privaten und öffentlichen Leben und sie lade zur Umgestaltung der Welt ein. Hier wird die gesamte Soziallehre der Kirche eucharistisch verortet. Schließlich gehören die bioethischen Fragen auch in diesen Kontext.

willen, dort, wo jemand mitleidet, dort wo er für jemanden leidet, dort wo er für die Gerechtigkeit und die Wahrheit leidet und auch stirbt, dort wird ein eschatologischer Akt gesetzt, weil dort letztgültiger Wahrheit in der Zeit Raum geschaffen wird, dort nimmt der Handelnde an Christi Sendung teil und das Geschehen selbst wird eschatologisch verwandelt, das heißt in ihm ist die bleibende Wahrheit gegenwärtig¹. Dies trifft auch dort zu, wo die Kirche in ihrer institutionellen Verfasstheit handelt und so dazu beiträgt, politische, soziale oder ökologische Zustände zu verändern oder auch wenn sie sich für den Schutz des menschlichen Lebens und der menschlichen Würde von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod einsetzt. Dieser Einsatz des Einzelnen wie auch der Gemeinschaft auf verschiedenen Ebenen wird kein Ende in der Zeit finden. Für den Christen ist die Welt nämlich grundsätzlich verwundet und ihr Heil kann ihr deshalb nur in einer substantiellen Verwandlung geschenkt werden : auch mit größtmöglichem Einsatz, mit der Aufbringung aller Kräfte kann die Kirche das gesamte Heil « nur » im Fragment vergegenwärtigen. Damit geschieht eine Verwandlung des gängigen Fortschritts- und Erfolgsdenkens.

Diese Haltung verleugnet die Verfasstheit des Menschen nicht und stellt die einzige ganzheitliche Alternative gegenüber den technischen Utopien dar. Denn Technik bietet nur Möglichkeiten und hat keinen eigenen Inhalt : diesen muss sie von einer Instanz bekommen, die nicht mit ihr identisch ist. Wird die Zukunft ohne Leid als planbar angesehen, so ignoriert sie den Tod der Menschen : es kann sich also nur um eine Hoffnung für eine zukünftige Allgemeinheit handeln, die das Geschick des Individuums ignoriert. Schließlich hat dieses Planen nur Zugriff auf die nächste Generation. Es setzt jedoch einen gewissen Determinismus voraus und rechnet damit, dass die Menschen notwendigerweise in der gleichen Richtung weiterdenken und arbeiten werden. Damit übersieht es sowohl die Freiheit und die Kontingenz der mensch-

¹ Siehe BENOÎT XVI, *Auf Hoffnung hin gerettet. Die Enzyklika « Spe salvi »*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 2008, N° 37-39.

lichen Entscheidungen sowie die Unbeständigkeit des menschlichen Willens, die dann nur durch eine Diktatur gebändigt werden kann¹.

Die christliche Eschatologie und näherhin die eschatologisch ausgerichtete Wandlung prägen die Kirche jedoch in einer Weise, die die Würde, die Freiheit und Unbeständigkeit des Individuums aufgreift. Diese Ausrichtung betrifft auch die Gesamtheit der Menschen und drängt die Kirche, sich ganz in der Welt zu engagieren, ohne jedoch die Vollendung der Welt durch ihr menschliches Tun zu erwarten. Sie entgeht damit der Resignation wie der Verzweiflung ; sie flüchtet auch nicht in die Utopie, sondern sie gibt dem Menschen die Möglichkeit, das Bleibende im Vergänglichen zu wirken.

Zusammenfassung : Spiritualität der eucharistischen Wandlung – Im Bezug auf drei Aspekte der eucharistischen Wandlung hat dieser Beitrag versucht, aufzuzeigen, wie sie den Menschen in seinem Denken, seinem Bezug zu sich selbst und zur Welt betreffen, weiten und verwandeln kann, insofern er sich auf die Eigendynamik eines Denkens aus dem gelebten Glauben einlässt. Dabei ging es nicht nur darum zu zeigen, wie sie sich von heutigen Wandlungsvorstellungen unterscheidet, sondern auch wie dieser wichtige Begriff der Eucharistie und damit auch der katholischen Theologie ein origineller, aus der Spiritualität geborener Beitrag zu gelungenem Leben sein kann, welche Horizonte er enthält. Diese spirituelle Konzeption nimmt den Menschen in den verschiedenen Aspekten seiner Existenz ernst und lässt ihn in seiner Identität wachsen². Der Glaube der Kirche ist reich, tief, weit : er entspringt dem Zuspruch aus dem Ewigen und zeigt den Weg, diesem Anspruch, dieser Zumutung gerecht zu werden. Angesichts der allgemeinen menschlichen Widerspruchssituation, Endgültiges im

¹ Siehe dazu Joseph RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Kleine Katholische Dogmatik (KKD)*, t. 9, Regensburg, Pustet, 1990 (6^e éd. augmentée ; 1^{re} éd.1997), p. 171-175.

² Zur Identität der Theologie der Spiritualität als eine offenbarungsbezogene eigenidentische Disziplin wie auch als implizites Reflexionselement ganzheitlicher Theologie, die mit kirchlichem Auftrag forscht und der personalen Aneignung der Offenbarung dienen soll, siehe Erwin MÖDE, « Theologie der Spiritualität : Was ist das ? Ein Beitrag zur Grundlagenforschung einer frag/würdigen Disziplin », in : E. MÖDE, *Theologie der Spiritualität*, p. 11-22.

Vergänglichen verwirklichen zu wollen, wird jedoch hier der Tod weder ignoriert noch vergöttert, sondern von Christus mit einbezogen in seine Eucharistie an den Vater. Die sakramentale Wandlung verbindet uns mit diesem Christus : seinem « Gehorsam (...) einverleibt, werden wir mit ihm gehorsam, aber seiner Freiheit einverleibt, werden wir auch wahrhaft frei »¹.

¹ *TD III*, 379.

3 ESCHATOLOGIE ET SPIRITUALITÉ

3.1 PORTRAIT TROP RAPIDE D'UN HOMME DE DIEU TRÈS CULTIVÉ

Dans l'histoire de la théologie du vingtième siècle, le Suisse Hans Urs von Balthasar (1905-1988)¹ suit une carrière tout à fait particulière. Doué de talents musicaux extraordinaires, d'un intérêt insatiable pour tout ce qui est littérature et art² ainsi que d'une mémoire prodigieuse, ce fils d'architecte³ dont la mère⁴ fut cofondatrice de la *Ligue suisse des femmes catholiques* grandit dans un milieu ouvert et plurilingue où la foi catholique allait de soi. Attiré par la musique et doué d'un vrai talent, il choisit cependant d'étudier les lettres germaniques. Partant d'abord à Vienne⁵, il y fut marqué par le converti Rudolf Allers⁶ (1883-1963) – médecin, psychiatre, philosophe et théologien, traducteur d'Anselme et de Thomas d'Aquin – qui lui révéla la portée de l'amour interhumain considéré comme « medium objectif de l'existence

¹ Pour la biographie de Balthasar, voir Elio GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, trad. par Frances Georges-Catroux, Paris, Desclée, coll. « Mémoire chrétienne », 1993. Cette traduction déforme le texte très gravement en maints endroits ; c'est pourquoi il est préférable de consulter la version originale italienne ou la version allemande, en particulier pour les textes de Balthasar reproduits en annexe où les contresens abondent. Sans même relever que les notes se réfèrent à l'édition italienne de *GC*, il est parfaitement incompréhensible comment une maison d'édition sérieuse a pu laisser passer des altérations du texte continues et fatales. Cf. ensuite comme modèle de précision les travaux recherchés de Manfred Lochbrunner (cf. bibliographie). Tandis que Guerriero présente l'Homme par rapport à son œuvre, Lochbrunner travaille davantage en historien. Pour la différence d'approche cf. Manfred LOCHBRUNNER, « Unterwegs zu einer Balthasar-Biographie ? Marginalien zu Elio Guerrieros Monographie *Hans Urs von Balthasar* », in : *Internationale Katholische Zeitschrift*, 25^e année, 1996, p. 81s.. Le neveu de Balthasar, Peter Henrici, présente une approche plus personnelle de l'Homme : Peter HENRICI, « Premier regard sur Hans Urs von Balthasar », in : *Mission et médiation. Hans Urs von Balthasar, Symposium à l'occasion du 90^e anniversaire de sa naissance*. Fribourg, 27-29 septembre 1995, trad. par Jean-Pierre Fels, Madi Lépine et Yvan Mudry, Saint Maurice, Éd. Saint Augustin, 1998, p. 11-55.

² Un passage d'une lettre ouverte à un ancien camarade de lycée témoigne non seulement de sa soif de l'art, mais aussi de la conscience de ne pas trop devoir travailler pour réussir à l'école : « Tu étais déjà à cette époque terriblement appliqué tandis que moi j'étais sans cesse en train de faire de la musique et de lire Dante et, la nuit, je me tenais debout sur mon lit de dortoir pour avoir un peu de lumière pour lire *Faust* (H. U. VON BALTHASAR, « Über Amt und Liebe in der Kirche. Ein offener Brief an Alois Schenker », in : *Neue Zürcher Nachrichten*, supplément « Christliche Kultur », 18^e année, N° 29, 17 juillet 1953 ; cit. in : P. HENRICI, *ibid.*, p. 14.) ». »

³ Son père, Oscar Ludwig Carl von Balthasar, fut architecte du canton de Lucerne.

⁴ Gabriele Pietzcker était originaire d'une famille aristocrate hongroise. Enseignante de formation, elle mourut très jeune, en 1929. Sa disparition toucha profondément le jeune Balthasar.

⁵ Des attaches familiales l'y avaient attiré ; il y étudia quatre semestres, du semestre d'hiver 1924-25 au semestre d'été 1926. Ville de nombreuses impressions musicales, Vienne apporta plusieurs rencontres décisives.

⁶ Allers développa une position proche de celle d'Alfred Adler ; adversaire de Freud, il était d'avis que la psychologie était très proche de la métaphysique qui lui offrait un fondement stable. Pour plus d'informations, cf. <http://www.rudolfallers.info>. (Site consulté le 9 mai 2009.)

d'Homme ; dans ce détournement loin du "je" vers la réalité plénière du "tu" reposaient pour lui la vérité philosophique et la méthode psychothérapeutique¹ ». Il y découvrit également la pensée de Plotin² dont la pureté et la simplicité le rendaient particulièrement attrayant aux yeux de Balthasar³. Il partit ensuite à Berlin⁴ où il rencontra Romano Guardini (1885-1968) dont il suivit le séminaire sur Kierkegaard. Le choix radical, le sérieux inconditionnel du Danois l'ont marqué durablement⁵. Âgé de vingt-trois ans seulement, il présenta une thèse en lettres germaniques à Zurich⁶ dans laquelle il confrontait les grands esprits de la modernité occidentale à la question du sens ultime de notre existence face à l'impossibilité de son achèvement⁷. L'analyse de leurs œuvres montre à chaque fois que leur échec consiste dans un rendez-vous manqué avec le Christ. Cette question est restée au centre de toute sa vie¹.

¹ Hans Urs von BALTHASAR, *À propos de mon œuvre*, trad. par Joseph Doré et Chantal Flamant, Bruxelles, Éd. Lessius, 2002, « Reddition de comptes (1965) », p. 68.

² Au cours de Hans Eibel (1882-1958).

³ Cf. *GC* 6, 235.

⁴ Il n'y resta que pendant le semestre d'hiver 1926-1927. Balthasar y étudia entre autres le sanskrit.

⁵ Cf. H. U. von BALTHASAR, *À propos de mon œuvre*, « Reddition de comptes (1965) », p. 44. Balthasar a consacré un livre à Guardini : H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, 1995 (1^{re} éd. 1970). À Berlin, Balthasar fut aussi marqué par le cours du philosophe de la culture Eduard Spranger (1882-1963) dont il citera à plusieurs reprises l'ouvrage fondamental, Eduard SPRANGER, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Halle an der Saale, Max Niemeyer, 1925 (5^e éd. augmentée ; 1^{re} éd. 1921). La psychologie de Spranger est caractérisée par son rapport aux sciences humaines (*geisteswissenschaftliche Psychologie*). Chrétien, Spranger s'intéresse pendant toute sa vie à la religion. Elle fait partie de son concept de la réalité ; la réalité de la religion transcendant la conscience est un postulat chez lui. Quant à son ouvrage *Lebensformen*, « la typologie [anthropologique] n'est pas ce qu'il y a de plus essentiel dans cet ouvrage ; plus important est le rapport que son auteur établit entre la culture objective et l'âme individuelle. Celle-ci se déploie en entrant dans la cohérence de sens des différents domaines culturels » (Werner SCHÜBLER, « Spranger, Eduard », in : *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. X, col. 1061.). Cf. également la thèse récente de Ute WASCHULEWSKI, *Die Wertpsychologie Eduard Sprangers. Eine Untersuchung zur Aktualität der Lebensformen*, Münster, New York, München, Berlin, Waxmann, coll. « Texte zur Sozialpsychologie » N° 8, 2002.

⁶ Cf. H. U. von BALTHASAR, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, 1998 (1^{re} éd. 1930). Balthasar développa sa thèse dans une œuvre magistrale en trois volumes : H. U. von BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen* [Apocalypse de l'âme allemande. Études pour une doctrine des attitudes eschatologiques]. *Band I : Der deutsche Idealismus* [Vol. I : L'idéalisme allemand], Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, 1998 (1^{re} éd. 1937) ; *Band II : Im Zeichen Nietzsches* [Vol. II : Sous le signe de Nietzsche], Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, 1998 (1^{re} éd. 1939) ; *Band III : Die Vergöttlichung des Todes* [Vol. III : La mort divinisée], Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, 1998 (1^{re} éd. 1939). Cette « trilogie » est construite autour des figures de Prométhée (vol. I), Dionysos (vol. II) et Thanatos (vol. III).

⁷ Balthasar distingue dans sa thèse deux eschatologies, deux rapports entre l'esprit considéré dans son unité et son destin définitif : l'eschatologie axiologique – en tant qu'être l'esprit entre dans un rapport direct avec sa fin – et téléologique – l'esprit en tant que devenir cherche à combler le manque. Ces deux eschatologies forment une

Touché par un appel imprévu et incontournable de Dieu, Balthasar entra l'année suivante chez les jésuites². À Pullach, près de Munich, l'aridité et la répétitivité des études de philosophie néo-scholastique³ firent souffrir celui qui était un familier de Dante, Goethe, Hegel, Rilke, de Haydn, Schumann, Mozart et Mahler, et de tant d'autres créateurs, bref autant de la haute pensée philosophique et théologique que de la puissance du verbe littéraire et du son musical. Il rencontre néanmoins des Hommes capables de favoriser son dialogue avec le monde moderne.

Pendant le scolasticat, son véritable mentor fut Erich Przywara (1889-1972), professeur exigeant, obligeant ses étudiants « à étudier tranquillement la philosophie scolastique et, au-delà, à [se] plonger, comme lui-même le faisait, dans tout ce qui était moderne, à confronter Thomas à Hegel, à Scheler, à Heidegger⁴ ». Envoyé dès 1933 étudier la théologie au séminaire de la Compagnie de Jésus à la Fourvière près de Lyon, il devint le disciple et l'ami du Père Henri de Lubac (1896-1991) ; grâce à lui, il découvrit le génie des poètes catholiques français – Claudel qu'il a rencontré⁵, Péguy, Bernanos – et se passionna pour les Pères de

unité dialectique et indissoluble vu la double nature paradoxale de l'esprit. Cf. H. U. von BALTHASAR, *Geschichte des eschatologischen Problems*, p. 13s..

¹ Cf. M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg i. B., Herder, coll. « Freiburger theologische Studien » vol. 120, 1981, p. 12 : « Die Unvollendbarkeit des Menschen und der Geschichte ist ein programmatischer Gedanke Balthasars » (L'impossible achèvement de l'Homme et de l'histoire est une pensée programmatique de Balthasar.).

² Balthasar entra le 18 novembre 1929 au noviciat de la province jésuite de l'Allemagne du Sud à Tisis, près de Feldkirch, où il passa deux années.

³ Cf. H. U. von BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, Beauchesne, 1988 (1^{re} éd. 1942), p. viii, et H. U. von BALTHASAR, *À propos*, « Reddition de comptes (1965) », p. 68 : Balthasar affirme qu'il « languissait dans le désert de la néo-scholastique ».

⁴ H. U. von BALTHASAR, *L'Heure de l'Église. Entretien avec Angelo Scola*, trad. par Patrice Hauvy, Paris, Fayard, coll. « Communio », 1986, p. 16.

⁵ Cf. H. U. von BALTHASAR, *L'Heure de l'Église*, p. 18s. ; une description plus détaillée de la rencontre se trouve dans « Augenblicke mit Paul Claudel » [Instants avec Paul Claudel], in : *Die Woche. Neue Schweizerische Illustrierte Zeitung*, Olten et Zurich, N° 10, 28 février-6 mars 1955, p. 16. – Millet-Gérard fait remarquer (Cf. H. U. von BALTHASAR, *Le Soulier de Satin de Paul Claudel*, trad. par Genia Català, présentation par Dominique Millet-Gérard, Genève, Ad Solem, 2002, p. 9, n. 10, qu'il n'existe aucune mention de cette rencontre dans le *Journal* de Claudel. Elle tient ses informations sur la rencontre Balthasar-Claudel de E. GUERRIERO, *Balthasar*, p. 39. La version française de cette biographie publiée en langue italienne parle en effet d'une « entrevue personnelle » où Balthasar évoque une « rencontre prodigieuse » qui ne fut pas réservée à lui seul. – Le *Journal* de Claudel rapporte dix visites à Lyon entre 1933 et 1939. À part celles de 1933 et 1939 qui ne contiennent aucune indication spécifique, les huit autres ont toutes eu lieu en 1935 et 1936. Entre le 15 et 19 mars 1935,

l'Église. Fascinés par la Parole de Dieu, Augustin¹ (354-430), Origène² (185-254), Grégoire de Nysse³ (335-395) et Maxime le Confesseur⁴ (580-662) lui fournirent des paradigmes pour le dialogue avec le monde et des éléments de pensée capables, selon lui, de dépasser de façon chrétienne l'idéalisme allemand et ses avatars⁵. Balthasar rentra ensuite à Munich. Ordonné prêtre, il collabora à la revue *Stimmen der Zeit* et termina plusieurs livres qu'il avait en cours.

Nommé en 1940 aumônier des étudiants à Bâle⁶, il développa une forte activité littéraire, publia des anthologies d'auteurs modernes et contemporains : Goethe, Novalis, Borchardt et Nietzsche⁷. Il traduisit Claudel et Péguy. Toutes ces publications devaient contribuer à reconstruire l'Europe qui s'abîmait dans les affres et désastres du nazisme. Il devint également l'ami du théologien protestant Karl Barth (1886-1968) avec qui il partagea sa passion pour Dieu et son admiration pour Mozart. Nombreuses sont les références à la

Claudel donne des « conférences à Paris et à Lyon » autour de *Paul Verlaine, la Belgique et la Poésie religieuse*. Il remarque « beaucoup de monde » (P. CLAUDEL, *Journal*, t. II (1933-1955), éd. par François Varillon et Jacques Petit, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1969, p. 83.). Le 18 juin 1935, rencontre avec le P. Valensin, jésuite (*ibid.*, p. 96). Le 9 août de la même année, avec les enfants, visite du musée (*ibid.*, p. 103). Entre le 16 et le 20 février 1936, conférence à la salle Rameau sur *Jeanne d'Arc* (*ibid.*, p. 128). Le 2 mai 1936, aucune indication spécifique ; le 11 mai, souvenir d'Édouard Herriot recevant une délégation de sénateurs et le 19 juin entrevue avec Herriot. Le 20 juillet 1936, visite de Fourvière, mais Balthasar affirme avoir rencontré Claudel en ville. – On peut donc *supposer* que Balthasar a rencontré Claudel en 1935 ou 1936.

¹ Pendant des cours ennuyeux, se bouchant les oreilles, Balthasar avait lu son commentaire sur les psaumes, dont il publia des extraits : H. U. von BALTHASAR, *Aurelius Augustinus. Über die Psalmen. Auswahl und Einleitung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, coll. « Christliche Meister » N° 20, 1983 (2^e éd. revue ; 1^{re} éd. 1936).

² Cf. H. U. von BALTHASAR, *Esprit et Feu. I. L'Âme*, trad. fr. par les Dominicaines d'Unterlinden, Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; 2. *Le Christ Parole de Dieu*, trad. fr. par les Dominicaines d'Unterlinden, Paris, Éd. du Cerf, 1960 ; *Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Werken. Mit einer Einführung*, Salzburg, Otto Müller, 1952 (2^e éd. revue et complétée ; 1^{re} éd. 1938).

³ Cf. H. U. von BALTHASAR, *Présence et pensée*.

⁴ Cf. H. U. von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus Confessor*, Herder, Freiburg i. B., 1941, ouvrage retravaillé et publié dans une nouvelle édition en 1961, année de la parution du premier tome de *La Gloire et la croix*.

⁵ Cf. H. U. von BALTHASAR, *À propos*, « Petit guide de lecture pour mes livres (1955) », p. 22 et H. U. von BALTHASAR, *Gregor von Nyssa. Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes. In Kürzung übertragen und eingeleitet*, Einsiedeln, Johannes Verlag, coll. « Christliche Meister » N° 23, 1983 (1^{re} éd. 1939).

⁶ Balthasar prêchait des retraites, assurait les sermons le dimanche, organisait et donnait des conférences, se tenait à la disposition de tous ceux qui frappaient à sa porte et fonda avec Robert Rast (1920-1946) une association d'étudiants, la *Studentische Schulungsgemeinschaft*.

⁷ Sous le pseudonyme de Hans Werner.

théologie de Barth dans l'œuvre de Balthasar¹. La même année, il fit la rencontre de la personne qui allait bouleverser sa vie. À la Toussaint, il reçut le médecin Adrienne von Speyr (1902-1967) dans la pleine communion de l'Église catholique². Après son baptême, une véritable cataracte de grâces mystiques déferla sur elle. Ses visions marquèrent profondément la théologie de Balthasar, en particulier sa conception du Christ descendant aux enfers libérer les damnés. Cette rencontre réorienta toute sa vie ; en 1965, il écrivit :

Son œuvre et la mienne ne sont à séparer ni psychologiquement ni philologiquement : ce sont deux moitiés d'un tout qui a pour centre une unique fondation³.

La fondation de l'Institut Saint-Jean⁴, qu'il reconnaissait en effet comme leur mission commune, l'obligea en 1950 à quitter l'ordre qui refusa de prendre en charge cette nouvelle communauté⁵. *Persona non grata* dès lors⁶, il gagna sa vie comme conférencier et en prêchant des retraites, se consacrant à l'Institut Saint-Jean, à l'écriture⁷ et à sa maison d'édition, la *Johannes Verlag*⁸. De ces années datent les biographies de Reinhold Schneider¹ et de

¹ Balthasar lui a consacré une monographie qui connut plusieurs rééditions : H. U. von BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976 (1^{re} éd. 1951). Il lui accorde également une place de choix dans *La Gloire et la croix*. Cf. GC 5, 20-22.

² Adrienne von Speyr fut la marraine d'Albert Béguin qui devint, à son tour, son parrain de confirmation.

³ H. U. von BALTHASAR, *À propos*, « Reddition de comptes (1965) », p. 69. Cf. également H. U. von BALTHASAR, *L'Institut Saint-Jean. Genèse et principes*, Paris, Namur, Éd. Lethielleux, Culture et Vérité, coll. « Le Sycomore », 1984, p. 9.

⁴ Il s'agit d'un institut séculier. Il possède une branche féminine et une branche sacerdotale. Les membres vivent les conseils évangéliques de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance sans s'engager dans une communauté religieuse, vivant et travaillant dans le monde.

⁵ Cf. H. U. von BALTHASAR, « Lettre d'adieu », in : E. GUERRIERO, *Balthasar*, p. 337-344.

⁶ Balthasar devint alors la cible de nombreuses attaques non justifiées ; il dut quitter la ville de Bâle sur l'ordre de l'évêque. L'évêque de Choire accepta finalement d'accueillir « l'ex-jésuite » dans son clergé en 1956.

⁷ Cf. H. U. von BALTHASAR, *Bibliographie 1925-1990*, éd. par Cornelia Capol, Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, 1990. Cette bibliographie compte 119 livres, 532 articles, 114 contributions à des recueils, 110 traductions, 29 éditions de textes choisis, 103 préfaces et postfaces et 93 comptes-rendus. Même si l'on sait que certains livres recueillent des articles de Balthasar et que les traductions et anthologies se recoupent en partie, cette production reste encore d'une étendue absolument extraordinaire. Balthasar a « écrit plus de livres qu'une personne normale peut en lire dans sa vie » bien qu'il considérât son œuvre écrite comme un « travail accessoire » (P. HENRICI, « Premier regard sur Hans Urs von Balthasar », p. 11.).

⁸ En ce qui concerne l'activité de Balthasar comme éditeur, cf. M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger : fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942-1947)*, Würzburg, Echter Verlag, 2002.

Bernanos², de Thérèse de Lisieux³ et d'Élisabeth de Dijon⁴. Balthasar rédigea les petits volumes programmatiques *Laïcat et plein apostolat*⁵ et *Raser les bastions*⁶ dans lesquels il s'empressa de développer une conception de l'Église ouverte sur le monde dans lequel elle est envoyée. À partir de 1961, il commença à rédiger sa trilogie. Bien qu'il ne fût pas invité comme conseiller au concile Vatican II, il put constater que l'Église adoptait une vue moins étriquée de la Révélation et s'ouvrait sur le monde⁷. En 1969, Paul VI l'invita à faire partie de la Commission théologique internationale et son œuvre fut dans la suite honorée par de nombreuses distinctions⁸, témoignages de la portée théologique, œcuménique et culturelle d'une vie et d'une œuvre. Balthasar fonda aussi la *Revue catholique internationale Communio*, éditée aujourd'hui en Allemagne, en Argentine, en Belgique, au Brésil, au Chili, en Croatie, en Espagne, aux États-Unis, en France, en Hongrie, en Italie, au Liban, aux Pays-Bas, en Pologne, au Portugal, en Slovénie, en Tchéquie et en Ukraine⁹. Malgré une dernière

¹ H. U. von BALTHASAR, *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk*, Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, 1990 (1^{re} éd. 1953).

² H. U. von BALTHASAR, *Bernanos*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1971 (1^{re} éd. 1954).

³ H. U. von BALTHASAR, *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Olten, Summa Verlag, coll. « Hegner Bücherei », 1950.

⁴ H. U. von BALTHASAR, *Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung*, Köln, Olten, Jakob Hegner, 1952. Les biographies de Thérèse de Lisieux et d'Élisabeth de Dijon ont été réunies dans le volume *Schwwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, 1990 (1^{re} éd. 1971).

⁵ H. U. von BALTHASAR, *Laïcat et plein apostolat*, trad. par E. Bernimont, Liège, Paris, La Pensée Catholique, Office Général du Livre, 1949 ; *Der Laie und der Ordensstand*, Einsiedeln, Johannes Verlag, coll. « Christ heute » série 1, N° 2, 1948.

⁶ H. U. von BALTHASAR, *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, coll. « Christ heute » série 2, N° 9, 1989 (1^{re} éd. 1952) ; version abrégée en français : « Raser les bastions », in : *Dieu vivant*, 25^e année, 1953, p. 17-32.

⁷ Cf. en particulier la *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps Gaudium et spes* analysée dans le chapitre précédent ; la *Déclaration sur les moyens de communication sociale*, la *Déclaration sur la liberté religieuse* et la *Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*.

⁸ Doctorat h. c. (Édimbourg, 1965 ; Munster, 1965 ; Fribourg (CH) 1967 ; Catholic University of America (Washington) 1980), Croix d'or du Mont Athos (1965), Prix Romano Guardini de la *Katholische Akademie in Bayern* (Munich, 1971), *Corresponding Fellow of the British Academy* (Londres, 1973), Associé étranger de l'Institut de France (Paris, 1975), Prix de la traduction de la Fondation Hautvillers (Paris, 1975), Prix Gottfried Keller de la Fondation Martin Bodmer (Zurich, 1975), Prix International Paul VI (Rome, 1984), Prix Wolfgang Amadeus Mozart de la *Goethestiftung* (Innsbruck, 1987).

⁹ Pour l'édition française, cf. www.communio.fr. (Site consulté le 9 mai 2009.)

polémique autour de la question du salut universel¹, Balthasar fut élevé à la dignité de cardinal. Le 26 juin 1988, il mourut cependant quelques jours avant le consistoire qui devait lui conférer la pourpre.

Pendant toute sa vie, Balthasar a cherché à répondre à l'appel qui l'avait « frappé comme un éclair soudain² » et lui avait fait comprendre que Dieu se servirait de lui. Il avait ainsi trouvé (ou il avait été touché par) le centre autour duquel s'ordonnaient ses expériences très belles, ses joies, mais aussi ses angoisses. Cette rencontre conféra sa forme à une vie ouverte à toutes les carrières ; elle l'arracha aux

incertitudes du choix humain personnel et de l'estimation qu'on fait de soi-même, [à] l'insécurité et [à] la mélancolie qui s'attachent, en profondeur, à la plupart des formes de vie (parce que toute autre chose aurait été possible, parce que ce qu'on avait en vue et à quoi on s'efforçait, n'a jamais été réalisé)³.

Cette expérience fonde toute l'œuvre de Balthasar, sa démarche spirituelle comme sa recherche intellectuelle. Il « a écrit plus de livres qu'une personne normale peut en lire dans sa vie⁴ ». Mais il considère son métier d'écrivain comme quelque chose d'accessoire : ses propres œuvres ne sont pas le noyau de sa mission et elles n'ont pas leur fin en elles-mêmes. Ce n'est qu'ensemble avec les éditions de textes et la *Johannesgemeinschaft* que ses écrits cherchent à témoigner de façon vivante de la Vérité de Dieu, à éveiller une nouvelle sensibilité pour la multiplicité de la polyphonie de la vérité divine, en qui tout trouve son

¹ Cf. H. U. von BALTHASAR, *L'Enfer. Une question*, trad. par Jean-Louis Schlegel, Paris, Desclée de Brouwer, 1988. Le chap. 1 et les notes sont marqués par la polémique engagée par des théologiens traditionalistes. L'article « Apokatastasis », in : *Trierer Theologische Zeitschrift*, 97^e année, 1988, p. 169-182 expose également l'approche balthasarienne d'un espoir pour tous.

² H. U. von BALTHASAR, « Pourquoi je me suis fait prêtre », in : E. GUERRIERO, *Balthasar*, p. 334.

³ GC 1, 24 ; HI 1, 25 : « Sie übersteigt die Fragwürdigkeiten menschlicher Selbstwahl und Selbsteinschätzung, die den meisten Lebensformen in der Tiefe anhaftende Unsicherheit und Schwermut (weil noch etwas ganz anderes möglich gewesen wäre, weil das eigentlich Gemeinte und Angestrebte nie erreicht worden ist). ».

⁴ P. HENRICI, « Premier regard », p. 11.

fondement et sa place¹. La finalité de toute la théologie de Balthasar est de faire puiser les chrétiens de notre temps aux sources du salut.

¹ H. U. von BALTHASAR, *À propos*, « Encore une décennie (1975) », p. 72 : « Ce que j'ai écrit demeure, dans l'économie de ma vie, un produit latéral et un *faute de mieux*, et le demeurera toujours. Au centre se tient un tout autre intérêt, à savoir le travail à la rénovation de l'Église par la formation de nouvelles communautés qui conjuguent la vie chrétienne radicale selon les conseils évangéliques de Jésus avec l'existence au milieu du monde. ».

3.2 BALTHASAR, ESTHÈTE CROYANT

Balthasar a rédigé au moins trois articles qui traitent de la relation entre l'art et le fait chrétien. Publiés en 1927, « Kunst und Religion¹ » et « Katholische Religion und Kunst² », sont des œuvres de jeunesse, marqués par les expériences des années d'études ; un troisième article, « Art chrétien et annonce du message³ » ayant paru presque quarante ans plus tard, en 1965, est une contribution à la dogmatique *Mysterium Salutis* dont Balthasar est un des éditeurs. Il s'inscrit dans les réflexions d'un théologien qui vient de publier une partie importante de son esthétique théologique *La Gloire et la croix*. Ces trois articles seront présentés successivement pour faire apparaître un approfondissement (*Eintiefung*) qui conduit Balthasar à penser tout à partir de la Révélation.

3.2.1 LES BEAUTÉS D'UN MONDE CORROMPU

On pourrait considérer qu'il n'est pas nécessaire de s'attarder sur les textes du jeune Balthasar. Nous sommes d'un avis contraire. D'abord Balthasar a insisté qu'il est germaniste de formation⁴ ; nous ne pouvons donc pas ignorer cette période tacitement. En lisant les deux premiers articles, nous assistons d'abord au combat existentiel du jeune « étudiant prétentieux⁵ » aux prises avec son héritage culturel. La question du rapport de l'art et de la religion est l'expression existentielle de la confrontation de la liberté humaine à la liberté

¹ H. U. von BALTHASAR [sic], « Kunst und Religion », in : *Volkswohl* (Wien), 18^e année, 1927, p. 354-365.

² H. U. von BALTHASAR [sic], « Katholische Religion und Kunst », in : *Schweizerische Rundschau*, 27^e année, 1927, p. 44-54.

³ H. U. von BALTHASAR, « Art chrétien et annonce du message », in : J. FEINER et M. LÖHRER (dir.), *Mysterium salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut*, Paris, Éd. du Cerf, 1969, vol. 3, *L'Église et la transmission de la révélation*, p. 285-312.

⁴ H. U. von BALTHASAR, « Esprit et feu », in : H. U. von BALTHASAR, *À propos de mon œuvre*, trad. par Joseph Doré et Chantal Flamant, Bruxelles, Éd. Lessius, 2002, p. 91 : « Vous vous adressez à moi comme un théologien ou à un auteur de théologie. Permettez-moi à ce sujet quelques remarques. Premièrement je n'ai jamais fait de doctorat en théologie ; je suis foncièrement un germaniste. ».

⁵ H. U. von BALTHASAR, *À propos*, p. 10.

divine, de Prométhée au Christ. Elle s'inscrit dans la biographie intellectuelle et spirituelle du jeune Balthasar qui fut un mélomane doué, un homme de lettres passionné et un catholique convaincu. Cette relecture nous permet alors non seulement de saisir une pensée esthétique en gestation, mais elle offre également une assiette solide pour découvrir la trajectoire intellectuelle et spirituelle singulière qui conduisit ce grand Européen vers sa position esthétique spécifique, développée dans son œuvre magistrale *La Gloire et la croix*. Elle s'annonce déjà dans le deuxième article où nous découvrons, à quelque mois d'écart, un Balthasar plus serein, apologiste de la littérature catholique. Le résumé des articles permettra à chaque fois de suivre l'articulation de la pensée de Balthasar.

3.2.1.1 Liberté de l'art et devoir de conscience

Le premier article, « Kunst und Religion », reproduit dans la revue viennoise *Volkswohl* une conférence du jeune doctorant devant un cercle académique qui s'était proposé d'étudier et d'éclaircir les questions principales de la vie littéraire catholique allemande. Balthasar était lui-même membre de ce cercle et le mouvement des associations des universitaires catholiques constitue en effet une de ses sources d'inspiration.

En 1925, il avait participé au congrès d'automne à Innsbruck¹. Il avait pu y suivre les conférences de Hans Eibel et de Peter Lippert SJ, deux représentants du renouveau catholique à qui il se sait redevable. Ces congrès et les associations elles-mêmes cherchaient à faire revivre une *katholische Weltanschauung* authentique et à renouer les liens entre l'Église et le monde sécularisé des intellectuels et des artistes. Le *Kulturkampf* avait approfondi un abîme que l'histoire des idées avait laissé apparaître. Face aux interrogations philosophiques de l'époque, la pensée catholique qui se nourrissait à ses sources offrait cependant une force de

¹ Cf. H. U. von BALTHASAR, « Die Innsbrucker Herbsttagung des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker », in : *Schweizerische Rundschau*, 25^e année, 1925, p. 382-384 ; M. LOCHBRUNNER, « Hans Urs von Balthasars Bericht von der Innsbrucker Herbsttagung 1925 des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker », in : *Geist und Leben*, 71^e année, 1998, p. 460-472.

synthèse salutaire¹. À Vienne, Balthasar appartenait en effet déjà à l'association *Logos*, fondée en 1919, animée par les jésuites et dont Eibel était un des promoteurs².

Résumé analytique

L'article « Kunst und Religion » est clairement structuré en trois parties. Balthasar s'intéresse au rapport de l'art et de la religion à partir de deux points de vue : il l'étudie d'abord dans la personne (357-361) et ensuite dans l'œuvre d'art (361-364). Pour conduire cette double analyse, il définit dans une première partie les expériences esthétique et religieuse dans une description phénoménologique³ générale, isolée de tout rapport à une personne et une œuvre données. Sur quels fondements construit-il donc sa réflexion ?

Pour cerner l'expérience esthétique, Balthasar refuse d'abord (354-355) de la réduire à un simple prélude ou à un stade épistémologique intermédiaire. Il la considère au contraire comme un acte *sui generis* ; il faut donc préciser la spécificité de cet acte. S'appuyant sur Georg Simmel⁴, Balthasar définit l'œuvre d'art comme un monde isolé : elle n'est pas déterminée par son contenu ni par l'état d'âme de l'artiste. Elle est régie par ses propres normes. Pour devenir œuvre d'art, tout objet matériel, le monde concret, réel et le religieux aussi, doit se soumettre à l'intention artistique de donner forme. Cette forme est une loi qui habitera le contenu ; elle ne sera pas tirée de celui-ci, mais il deviendra son expression. Cette loi est en plus individuelle : chaque œuvre est formée par une idée propre qui doit également se dégager à la réception. Voilà pourquoi l'art a été considéré comme un jeu, comme une occupation qui manque de sérieux parce que son regard traverse sans aucune résistance les

¹ La revue *Schweizerische Rundschau*, diffusée de 1900 à 1978, fut également un organe lié aux associations des universitaires catholiques suisses. Rentrant à Zurich, Balthasar s'inscrivit à la *Renaissance Akademisch-wissenschaftliche Gesellschaft Zürich*. Ce ne fut qu'agir en continuité.

² Cf. M. LOCHBRUNNER, « Hans Urs von Balthasars Bericht », p. 462s..

³ Le terme phénoménologique revient à deux reprises dans l'article : p. 354 et 357.

⁴ Il cite cet auteur à plusieurs reprises sans indiquer de source précise. – Georg Simmel (1858-1918) est un philosophe et sociologue allemand ; représentant du néokantisme relativiste, il voulut éviter l'écueil de l'abstraction, du formalisme de l'a priori kantien et celui de la dispersion dans la diversité des faits.

données concrètes, massives de la vie pour aboutir dans l'éternel, l'idéal et l'essentiel. L'art flotte entre le concret et l'idée, il plane entre deux domaines. C'est ce qui lui donne sa puissance de ravissement : l'art est l'expérience que je suis – dans une certaine limite – par moi-même libre des contingences du monde concret.

La deuxième démarche (355-357) consiste à décrire l'essence de la valeur religieuse. Pour Balthasar, cet acte ne peut être saisi de façon idoine qu'à partir du phénomène de la conscience. Il n'utilise pas le terme dans le sens étroit courant ; il emprunte une acception plus profonde à Newman (1809-1890). La conscience est décrite comme un fait paradoxal : centre de la personne, elle est également le lieu où celle-ci se dépasse. Notre sentiment naturel du devoir éprouve en effet de façon imprécise une approbation de nos actes à partir d'une instance inscrite en nous en même temps qu'elle nous dépasse. Balthasar interprète ce caractère dialogique comme renvoi à un législateur supérieur. La conscience nous offre donc la perception la plus réelle de Dieu et en même temps une hiérarchie de valeurs et d'antinomies ultimes, indépassables et irréversibles. Or celles-ci sont une vérité non pas générale et intemporelle abstraite de la vie réelle, mais au plus haut degré concrète, actualisée à tout instant précis, exigeant de l'homme dans l'instant historique une décision qui le situe par rapport aux valeurs suprêmes. Il en va de même pour l'acte religieux ; c'est dans le *hic et nunc* que s'actualise ce que Balthasar appellera dans sa thèse doctorale l'attitude eschatologique. L'acte religieux différant de l'acte esthétique, l'homme y expérimente aussi une autre liberté : elle inclut le paradoxe de la conscience quand l'expérience de la contingence rejoint celle d'une sécurité absolue offerte par un être personnel absolu.

Dans un souci de clarté, nous avons résumé dans la deuxième démarche uniquement la description bien que Balthasar l'ait constamment comparé à l'acte esthétique. Ceci tient d'une part à ses sources religieuses : Newman établit également ce rapport. Et d'autre part cela tient à l'héritage de certaines autorités littéraires : Balthasar refuse l'attitude de Goethe qui tendait

à réduire la religion à un moyen esthétique. Les deux références témoignent tant du rapport intrinsèque des expériences esthétiques et religieuses de Balthasar que de son souci de ne pas être dupe d'une projection de son imagination. Il s'efforce par tous les moyens de distinguer clairement les deux actes et de construire un dialogue entre les deux domaines.

Ainsi la deuxième partie de la conférence (357-361) aborde ce rapport à l'intérieur de la personne. Balthasar l'introduit (357) en présentant l'origine de l'antagonisme irréductible entre l'art et la religion chez Kierkegaard. Il reprend le résultat de l'analyse précédente : l'art est en fait un processus d'abstraction – certes différent de la démarche logique – mais il refuse de se situer par rapport à la réalité. C'est pourquoi l'attitude esthétique menace l'attitude religieuse. Exigeant que la personne individuelle se décide dans les situations concrètes par rapport à son destin éternel, la religion ne cherche pas le plaisir mais rappelle la responsabilité.

Pour résoudre ce dilemme, Balthasar développe dans un premier temps (358-359) une épistémologie psychologique et objective. Elle présuppose une structure hiérarchisée dans le monde des objets à laquelle correspond dans le sujet observateur une fonction disposant de plusieurs sphères réceptives. La connaissance d'un objet suppose que l'homme « l'écoute¹ » et lui réponde avec la sphère épistémologique qui lui correspond. C'est en fait l'objet qui découvre et actualise un certain potentiel en moi. Celui-ci correspond à une sphère d'autant plus profonde, plus proche de mon centre intime, que l'objet est plus élevé et plus riche en valeurs. Or je deviens d'autant plus libre que j'actualise les couches les plus profondes et les plus personnelles de moi-même. La liberté est donc paradoxale puisqu'elle dépend de ma volonté de m'ouvrir à un objet, à autrui. Telle attitude est une performance éthique qui ne va pas de soi. Les différentes sphères psychiques sont par ailleurs autonomes et indépendantes ; l'unité de la personne constitue leur lien. Balthasar emprunte cette conception de l'unité de la

¹ « Dieses Hören auf das Objekt [...] » – « Cette écoute de l'objet [...] » (p. 358 dans l'article).

personne à Eduard Spranger. Il fait encore remarquer que le champ épistémologique est évidemment d'autant plus large que le point de vue est élevé. L'actualisation d'une sphère psychique plus profonde englobe donc les connaissances des sphères situées plus à la périphérie de la personne.

Dans un deuxième temps (359-361), Balthasar applique ces considérations au rapport entre l'art et la religion. Chaque objet désire évidemment actualiser sa couche spécifique correspondante, même si on peut absolutiser un point de vue, celui de l'esthétique par exemple. Mais, dans ce cas, on n'atteint jamais le centre de l'objet ; on n'en garde qu'une connaissance superficielle. Il en est ainsi pour le domaine religieux qui demande d'être saisi en premier lieu par l'acte religieux, correspondant à la sphère la plus profonde de l'homme ; il intègre donc l'apport des autres points de vue. Mais on constate également que l'expérience religieuse, éthique, personnelle est accompagnée par l'expérience d'une beauté nouvelle : aux valeurs suprêmes, l'homme réagit spontanément par la sensibilité esthétique. C'est ainsi qu'on peut comprendre la sentence scolastique : *Pulchrum quasi splendor veritatis*. Comment expliquer cela ?

Il ne faut pas croire que l'art ait asservi la religion. L'homme est simplement capable de faire une expérience double. Cette constatation apparemment paradoxale est éclairée par la loi fondamentale du « tout en tout », énoncée par Spranger. L'homme peut à la fois être conscient de sa responsabilité religieuse et s'adonner à la légèreté de l'illusion artistique. L'art ne détruit donc pas nécessairement le religieux qui entre en lui. Et l'ultime beauté d'un objet ne peut même être appréciée qu'à partir de ce point de vue suprême. L'intuition esthétique du cosmos, du monde et de l'homme, même si elle est teintée d'éthique, n'est cependant pas encore un acte religieux. Celui-ci reste un acte spécifique qui ne va pas rétrécir ce don intuitif, mais l'accomplir et lui attribuer sa place dans l'ensemble de la personne. Ainsi la religion ne menace pas la beauté ; si Platon et Kierkegaard témoignent néanmoins du contraire, leur

réaction passionnée trouve pour Balthasar son explication dans leur ressenti personnel vis-à-vis de l'art.

Reste encore à préciser que l'expérience peut avoir lieu conjointement dans deux couches psychiques, mais l'homme ne peut jamais à tout instant actualiser explicitement chaque couche psychique. Il ne fait pas à chaque fois un acte religieux spécifique ; ceux-ci sont peut-être même peu nombreux. Leurs effets, la conscience même d'avoir pris une telle décision peuvent par contre être contenus implicitement en chaque acte psychique.

Pour conclure, Balthasar synthétise son propos : l'esthétisme absolu ne peut saisir l'essence de la religion. Le phénomène de l'actualisation simultanée de plusieurs couches psychiques permet que l'art ne trouve pas un obstacle invincible dans la religion, mais qu'il acquière de nouvelles valeurs à travers elle. Ainsi se confirme le principe fondamental de la philosophie : celui qui dispose de l'approche la plus englobante, a finalement raison.

La troisième partie (360-365) analyse alors le rapport de l'art et de la religion dans l'œuvre. Le phénomène religieux peut apparaître sous deux formes : d'un côté il y a les données concrètes de la religion pouvant devenir le sujet d'une œuvre, d'un autre côté les valeurs religieuses subjectives de l'âme de l'artiste peuvent imprégner cette œuvre, même si elle ne traite pas un sujet explicitement religieux. Qu'y a-t-il alors de spécifiquement religieux dans une œuvre ?

Avant de répondre à cette question, Balthasar fait remarquer que l'art n'est jamais ce qu'il représente¹ ; il affirme de nouveau qu'aucune continuité ne relie la qualité esthétique et la qualité religieuse. Renvoyant au mythe de l'anamnèse chez Platon, il considère que l'art religieux peut motiver un acte religieux. Il aborde ensuite son sujet.

¹ « L'art n'est que signe, jamais le signifié. ». – « Kunst bedeutet nur, ist aber nie, was sie darstellt. ».

Le religieux peut être présent de deux manières dans l'œuvre : il peut toucher le contenu et les moyens. Dans le premier cas, la religiosité de l'artiste peut motiver le choix du sujet et influencer le regard qu'il porte sur lui. La conception du contenu diffère alors de celle d'un non-chrétien. Les moyens d'expression doivent susciter des associations ou des expériences religieuses. Balthasar distingue les moyens primaires et secondaires. Les premiers ont un rapport très profond avec les expériences religieuses. On ne peut pas l'expliquer davantage, mais seulement l'observer phénoménologiquement. Les exemples que Balthasar cite sont la lumière et l'étendue. Tandis que ceux-ci ont une valeur universelle, les moyens secondaires sont ceux qui sont déterminés par l'usage et les conventions. Dès que l'œuvre utilise de tels moyens, le récepteur religieux peut être saisi religieusement même par une œuvre qui n'avait pas été conçue comme telle par l'artiste. Balthasar n'ignore pas non plus que les différents arts disposent de possibilités d'expression religieuse qui varient fortement.

En plus, la grande diversité historique des formes artistiques met en cause l'existence des moyens primaires et semble nier toute universalité de l'art, rendant tout jugement universel impossible. Pour sortir de l'impasse, Balthasar se demande comment nous construisons nos jugements. Nous le faisons par rapport à une valeur suprême. Le jugement esthétique se fait par rapport à une valeur absolue du beau qui ne se trouve évidemment pas dans le phénoménal, mais dans la sphère ontologique. Elle est donc identique à l'être comme tel. Désigner un objet comme beau signifie donc approuver son existence ontologique. Or ceci ne semble rien dire sur le phénomène. Quelle garantie avons-nous en effet de ne pas nous tromper ? Qui nous dit que le phénoménal correspond réellement au beau ? La différence des goûts semble prouver qu'il est définitivement impossible d'accéder à la fin dernière. Ce que nous considérons comme quelque chose d'absolu ne serait alors que le résultat de nos extrapolations formelles et rien de réel ne lui correspondrait.

Balthasar répond que les valeurs ontologiques se reflètent en effet de multiples façons en l'homme. Il faut donc trouver un critère de jugement qui soit à la fois anthropologique et universel. C'est pourquoi Balthasar s'interroge sur la nature de l'homme que nous considérons donc comme la mesure de toute chose. C'est, comme le dit Platon, celui qui approche le centre de sa personne en se dépassant continuellement au niveau éthique. Le but de ce chemin sont les valeurs qui sont des postulats jamais atteints ; ils ne sont cependant pas une règle générale, mais une loi individuelle qui est inscrite en nous, la loi de la conscience. Celle-ci est considérée comme le centre de la personne. C'est en référence à celle-ci que l'homme doit agir pour être dans le vrai, le bien et le beau.

Mais comment connaître cette beauté ? L'addition et la distillation des expériences de beauté constituent une approche asymptotique de la valeur absolue. Balthasar illustre son propos par une comparaison. Aux syllogismes, nous réagissons par un acte de certitude. Or le syllogisme n'est vrai que dans l'abstrait ; il n'est que probable dans le concret. De même les impressions convergentes de beauté ne sont jamais la beauté en elle-même, bien que nous réagissions néanmoins avec le sentiment de rencontrer la beauté absolue.

La loi de la conscience nous garantit donc l'existence d'une valeur esthétique absolue qui fonde une communauté entre tous les hommes. Ce n'est que celui qui a tué la loi de l'homme en lui qui ne peut plus éveiller à une vie nouvelle les idées figées dans l'art. L'homme ne retrouve dans l'art des valeurs religieuses qu'à condition qu'il les ait expérimentées auparavant. Balthasar explique cette conception des choses en comparant la réception de l'art à un dialogue. Pour que l'un des protagonistes comprenne l'autre il est nécessaire que la réceptivité soit assurée. Il faut de même que le spectateur soit capable de répondre à l'œuvre au niveau où elle l'interpelle et qu'il y soit disposé.

Balthasar conclut que le rapport juste entre l'art et la religion n'est jamais définitivement acquis. Les deux domaines peuvent se menacer mutuellement. Puisqu'en dernier lieu l'art

n'est pas sérieux, la religion le considère comme insuffisant, voire comme totalement insignifiant. Mais l'art peut encore davantage menacer la religion parce qu'il cherche constamment à relâcher la tension pénible entre les domaines respectifs des valeurs esthétiques et religieuses. La performance éthique consiste à la maintenir et à ne mépriser ni ce qui est unique et concret, ni ce qui est l'éternel général. Mener cette bataille continue semble être le devoir éminent des hommes catholiques.

Commentaire

Quand on lit et résume la conférence de Balthasar, on est d'abord confronté à un esprit brillant, brûlant de répondre à partir de ses lectures et de ses notes de cours à une question existentielle. Nombreux sont les éléments qui tournent dans sa tête, profondes les impressions qui inquiètent son âme et l'on comprend le style assez tourmenté de la conférence. Ne pas renier l'art, ne pas être infidèle à Dieu :

Deux âmes, hélas ! se partagent mon sein, et chacune d'elle veut se séparer de l'autre : l'une, ardente d'amour, s'attache au monde par le moyen des organes du corps ; un mouvement surnaturel entraîne l'autre loin des ténèbres, vers les hautes demeures de nos aïeux¹.

Le renvoi à Goethe n'est pas fortuit ; Balthasar l'ayant évoqué lui-même. Voici la foi vivante et sa promesse de vie qui lutte avec le plaisir gratuit de l'art face au déclin du monde. Car Balthasar sait que l'art offre à l'homme ce flottement désintéressé. Mais la religion ne sait pas trop que faire de cette liberté vagabonde et la conscience religieuse du jeune étudiant est exacerbée par les impressions funèbres d'un monde viennois en déclin :

Le panthéisme déchiré de Mahler me touchait profondément. Je découvrais Nietzsche, Hofmannsthal, George, l'atmosphère de fin du monde de Karl Kraus, la corruption

¹ J. W. von GOETHE, *Faust I*, trad. de Gérard de Nerval, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, vers 1112-1117, p. 64.

manifeste d'une civilisation déchirante. Comme j'étudiais la « germanistique », je cherchai à éclairer ces mille phénomènes dans une perspective chrétienne¹.

Le lecteur non averti passe rapidement sur le nom de Karl Kraus. Quand on lit cependant le résumé de sa pièce *Die letzten Tage der Menschheit* (Les derniers jours de l'humanité)², on comprend mieux la réaction de Balthasar. Rédigée entre 1915 et 1917, cette satire de l'Autriche pendant la première guerre mondiale compte plus de deux cents scènes reflétant la vie au front et dans les familles. Les dirigeants sont ignorants et irresponsables, les militaires prennent la vie du bon côté ou dégènèrent en animaux sadiques. La patrie apparaît comme un dépotoir de planqués, de trafiquants, de carriéristes et de profiteurs de guerre. La presse et la littérature sont dominées par une rhétorique vénale et l'aliénation du sens. À la fin retentit la voix de Dieu : « Je ne l'ai pas voulu ». Comment ne pas comprendre que Balthasar cherche par tous les moyens à renouer les liens entre l'art qui le passionne et Dieu ? Comment s'étonner qu'il insiste sur la « loi de la conscience » et les obligations qui en découlent ? Après son retour en Suisse, le problème du rapport entre art et littérature se posera différemment.

3.2.1.2 Apologie de la littérature catholique

En Suisse, dans la *Schweizerische Rundschau*, Balthasar publie, quelque temps après, un deuxième article sur le même sujet, « Katholische Religion und Kunst ». Le ton est moins tendu, le problème qui se pose est différent. Balthasar défend la culture catholique face à une tradition protestante inspirée par Kierkegaard. Nous synthétiserons la démarche adoptée avant de présenter les différentes parties de l'article plus en détail.

¹ H. U. von BALTHASAR, *L'Heure de l'Église*, p. 15.

² Cf. Herbert A. FRENZEL et Elisabeth FRENZEL, *Daten deutscher Dichtung. Chronologischer Abriß der deutschen Literaturgeschichte. Band I: Von den Anfängen bis zum Jungen Deutschland; Band II: Vom Realismus bis zur Gegenwart*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2001 (33^e éd.), p. 560.

Résumé analytique

Dans l'introduction (44) Balthasar se situe par rapport à la réception de la littérature catholique. L'expression elle-même semble une *contradictio in terminis* pour certains esprits et l'auteur désire répondre à ces détracteurs. Il ne part cependant pas du problème moral jusqu'à quel point un croyant aurait le droit d'être artiste ; il aborde la question en tant que comparatiste avant la lettre et s'interroge dans quelle mesure un artiste donné est influencé par la religion. Il ne met donc pas en question l'existence du caractère artistique d'une littérature catholique, mais s'oppose comme germaniste à tous ses « confrères » critiques qui considèrent que la qualification religieuse discrédite toute production artistique. Il se rend sur le territoire de ses adversaires pour leur livrer bataille.

La première partie (44-46) répond à tous ceux qui considèrent que l'on est ou bien artiste ou bien croyant. Balthasar ne définit ni la religion ni l'art. Il s'intéresse à leurs actes fondamentaux respectifs. Les actes religieux et esthétique sont deux actes humains enracinés dans la psychologie de la personne concrète. Balthasar reprend ici de nouveau l'idée de Spranger¹ que tous les actes humains ont leur unité dans l'esprit humain. Trop longtemps, affirme Spranger, on a cherché, dans les sciences humaines, à comprendre séparément ce qui est en réalité posé l'un dans l'autre. Il s'agit dès lors de déterminer la différence et le rapport des deux actes humains. Balthasar conduit cette analyse existentielle en effectuant plusieurs fois le tour de la question. Cette structure analytique circulaire caractérise son style.

La première approche délimite le champ d'investigation : orientés vers un objet concret, les actes esthétique et religieux se distinguent ensemble de la pensée théorique abstraite. Un deuxième tour devient nécessaire puisque les deux actes si semblables à première vue dans leur démarche se révèlent hétérogènes quand on compare les objets qui les déterminent : une

¹ Cf. Eduard SPRANGER, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Halle an der Saale, Max Niemeyer, 1925 (5^e éd. augmentée ; 1^{re} éd. 1921), p. 38. Il cite cette fois-ci avec précision.

différence irréductible sépare le naturel auquel se réfère l'esthétique et le surnaturel qui est l'objet religieux. Leur rapprochement se fait cependant dans l'esprit humain : on observe d'un côté que l'art réussit au niveau du grandiose et du sublime à se rapprocher quelquefois de l'expérience religieuse. Balthasar explique ce phénomène en clarifiant la hiérarchie des actes et déterminant leur rapport dynamique. D'un côté, l'acte esthétique, situé plus à la périphérie de la personne humaine, tend vers l'acte religieux qui est le centre de la personne humaine et y trouve son accomplissement. De l'autre côté, la religion recourt à l'art pour donner expression à ce qui est sans figure et néanmoins si attrayant, pour le communiquer à d'autres en le laissant prendre forme dans l'œuvre. Or ce rapport marque de nouveau une rupture : l'art est toujours individuel et concret ; donc il ne peut jamais exprimer convenablement l'absolu. Ainsi l'un reste le tragique de l'autre. Cette séparation essentielle irréductible de ce qui est existentiellement si proche permet à Balthasar de clarifier le rapport dans une dernière approche. La religion est un des *stimuli* les plus puissants de l'art. Dans leur rapport tragique se trouve précisément toute une fécondité dont témoignent et l'ambition des artistes désireux de dire tout dans l'œuvre et les plus grandes œuvres artistiques de tous les temps. S'y joint finalement l'essai théorique d'absolutiser l'art. Mais l'art ne peut jamais apporter le salut puisqu'il est lui-même singulier et non universel. Le dernier mot appartient donc à la religion.

La deuxième partie (46-48) de l'article est consacrée au rapport de la religion et de l'art qui sont les expressions respectives des actes analysés auparavant. Balthasar relève d'abord le lien que l'art et la religion entretiennent avec la raison. Puisqu'une analyse rationnelle des deux phénomènes est donc possible, il peut proposer de construire *a priori*, à partir des exigences de l'art, la religion qui lui serait le mieux adaptée. Quatre exigences « artistiques » sont évoquées. Cette religion devrait premièrement unir la raison et l'intuition. Deuxièmement, l'orientation primaire vers l'objectivité devrait s'unir dans cette religion au double mouvement d'impression et d'expression. En troisième lieu, cette religion devrait permettre

au facteur artistique essentiel de la personnalité de se développer le plus possible. Dans les trois cas Balthasar montre que la religion catholique ne correspond pas seulement à ces exigences mais qu'elle les dépasse. Il faudrait encore que le principe de cette religion soit de donner forme à quelque chose. Dans sa réponse à cette quatrième et dernière exigence, Balthasar souligne que le monde catholique est entièrement habité d'une forme, du monde terrestre jusqu'au monde sauvé. Dans le monde nouveau ni Dieu ni l'homme ne sont anéantis ; les deux coexistent de façon organique en tant qu'œuvre d'art vivante. Dans le Christ ce qui est sans forme a trouvé sa forme, et il donne forme au monde à travers l'Église. L'action de la grâce se laisse en fait comparer à l'acte de figuration, toute disproportion entre le naturel et le surnaturel évidemment gardée. Si donc le catholicisme correspond déjà aux exigences rationnelles de l'art, que restera-t-il des arguments de l'adversaire quand on les confronte à la plénitude de la vérité catholique ? C'est ce qui apparaîtra dans la dernière partie.

Celle-ci (48-54) est la plus développée. Balthasar y répond à cinq objections. Les deux premières partent du contenu de l'œuvre. La première (48-49) prétend que le catholicisme rétrécit le champ d'expérience illimitée de l'artiste et en trace pour ainsi dire un modèle exclusif. Balthasar répond d'abord qu'aucun domaine, aussi éloigné des préoccupations spirituelles qu'il puisse paraître, n'est exclu du champ d'intérêt de l'Église. Celle-ci ne se ferme à aucune approche et elle est un espace propice au libre développement des théologies les plus variées. En plus elle s'efforce de faire pénétrer le spirituel dans le domaine corporel et de les unir en harmonie. L'adversaire revient à l'attaque : les dogmes ne résistent-ils pas aux arguments de Balthasar ? Ne sont-ils pas des formules rationnelles inviolables qui se refusent comme telles à la puissance poétique ? Les dogmes, répond Balthasar, n'ont pas leur fin en eux-mêmes ; ils ne sont pas la Vérité, mais une écorce dure protégeant une richesse intérieure qu'il s'agit de découvrir et de laisser prendre forme dans la vie comme dans l'œuvre. La

deuxième objection (49-50) prétend que le catholicisme détourne le regard de l'artiste de ce bas monde puisqu'il est orienté vers l'au-delà. Or ceci fausse le rapport de l'artiste au monde et à la nature : celui-ci devrait être des plus immédiats. Une conception panthéiste conviendrait donc mieux à l'artiste. Si la religion tourne certes son regard vers l'au-delà, rétorque Balthasar, elle rejette non seulement toute séparation des deux domaines, mais elle affirme encore que dans le Christ l'au-delà est entré dans le monde. Certes le chrétien ne considérera pas la nature comme divine, il se rappellera toujours son caractère limité. Mais il verra en elle sa sœur en Dieu qui est créateur. Ainsi le « panenthéisme¹ » catholique garantit une conception de la nature et un rapport bien plus profonds que l'idéalisme pour qui elle ne reste qu'un en-soi qu'il s'efforce en vain d'approcher. Mais Balthasar ne réduit pas à zéro la tension entre grâce et nature qui affecte également l'éthique exigeant la correspondance entre l'idéal et l'action. Celle-ci appartient aux tensions qui restent certes toujours un postulat et que nous devons cependant nous efforcer de résoudre malgré toutes les difficultés. L'aspect tragique de la vie du chrétien tire de là son origine. Comme tout homme, l'artiste se doit de faire correspondre ses actions à son attitude fondamentale.

Ayant ainsi réfuté les objections de restriction et de déformation de l'objet matériel de l'art, Balthasar aborde un troisième argument qui est fondé sur le caractère tragique de toute œuvre artistique (50-52). Il se voit confronté à l'affirmation que les catholiques assument une attitude quiétiste dérivant naturellement d'une doctrine où tout est harmonie. Or c'est dans les révolutions que naît ce qui est grand et nouveau. Le catholicisme freinerait donc l'innovation et la vraie grandeur. Il suffit à Balthasar de renvoyer son adversaire au caractère tragique du catholicisme développé quelques lignes auparavant : l'attitude catholique est tout sauf quiétiste. Le mouvement continu est sa loi vitale, mais ce mouvement naît non de la position subjective, étroite du doute, mais de l'étonnement devant la plénitude objective de l'être se

¹ « Tout est en Dieu » au lieu de « tout est Dieu » (panthéisme).

révélant de plus en plus. Le cadre de vérité, de bonté et de beauté qui entoure l'homme n'est pas un sédatif, mais la condition de la possibilité de juger le tragique comme tel. En effet, la disharmonie ne peut être considérée comme dépourvue de valeur que par rapport à l'harmonie. Balthasar termine ce passage en soulignant l'absurdité de la position qui considère que l'Être est tragique en lui-même. Ce que nous appelons tragique n'apparaît comme tel que si nous disposons d'une référence positive. Le chrétien ne fuit donc nullement le monde, mais en tout et pour tout, la solution pèse davantage pour lui que le problème.

Les deux dernières objections concernent l'être de l'artiste, sa liberté et son indépendance. Le quatrième point de litige est l'opposition entre la loi éthique intérieure et la morale extérieure, imposée, qui freine l'artiste mû essentiellement par son intériorité. Balthasar s'oppose à tout extrinsécisme de la morale catholique ; elle est identique à la loi naturelle. L'artiste et l'amateur d'art sont animés d'une même loi morale qui fonde en chacun d'eux la tension entre la morale et l'esthétique. Dans un même mouvement, Balthasar réfute l'idée que l'art catholique serait tendancieux et non gratuit. L'expression d'un sentiment immédiat de la vie – et donc de la religion – n'est pas tendancieuse en elle-même. Encore faut-il qu'elle reçoive une forme : c'est là que se décide s'il y a art ou non. La cinquième et dernière objection (53-54) touche à l'autonomie de l'artiste. Celui-ci trouve son centre en lui-même : il s'abandonne à ses états d'âme tandis que le catholique est déterminé de l'extérieur puisqu'il est forcé de se soumettre à Dieu, que cela lui plaise ou non. Balthasar réplique que le catholique obéit aussi à sa voix intérieure, à la conscience. Or celle-ci est donnée pareillement à chaque homme et tout dans l'âme doit lui être soumis. L'hétéronomie n'est qu'un moyen ; il permet à l'homme d'être saisi intérieurement par la richesse de la foi catholique. Certes il reste paradoxal qu'on ne devient libre que si on se lie, que l'on gagne en personnalité à mesure qu'on a l'impression de se perdre. Celui qui s'est rendu compte que la source de toute expérience religieuse et

esthétique est le don de soi comprend qu'elles peuvent être unies et admet l'ultime possibilité d'un art chrétien.

Balthasar conclut (54) que le catholicisme est une religion qui se pose comme postulat puisqu'elle est la plénitude : elle demande constamment au chrétien de s'approprier ce tout inépuisable, principe dynamique pour toute la vie. Certes, si le catholicisme reste quelque chose qui n'a été qu'appris et non pas vécu, s'il n'est qu'un savoir et n'entre pas dans la conscience, alors il peut être un sabot d'arrêt pour la création poétique. Celui qui le découvre par contre comme la religion universelle qui donne forme, qui est constamment exigence, ne le considérera plus comme un obstacle mais comme accomplissement.

Commentaire

Ce résumé de la pensée de Balthasar nous a permis de découvrir et son style et ses convictions. S'efforçant à nouveau de respecter la différence entre l'art et la religion, il évite d'effacer leurs frontières dans un discours imprécis¹ en même temps qu'il affirme leur rapport existentiel dû à l'unité de l'esprit humain. Jusque là Balthasar développe en gros les mêmes idées qu'à Vienne. L'article de la *Schweizerische Rundschau* laisse apparaître une foi qui s'est affermie. On sent plus le jeune croyant que l'étudiant déchiré existentiellement. C'est avec enthousiasme qu'il parle de la religion catholique, avec passion qu'il oppose dans une accumulation d'hyperboles « le Dieu très concret, très personnel, réel et agissant » à l'idée abstraite d'un être supérieur (45). On croirait entendre Pascal. L'apologie des positions catholiques est empreinte de cette certitude qui ne craint pas l'adversaire.

Dès le début de son argumentation, Balthasar garde sa liberté et ne se laisse pas dominer par la position de l'adversaire. Avant de réfuter un à un les arguments contraires, il aborde le problème central, l'unité de la personne humaine, et déblaie ainsi le champ de bataille. Dans

¹ Cf. p. 45 dans l'article : « All das soll nur einer unklaren Verwischung der Grenzen vorbeugen. » – « Tout ceci sert à prendre des précautions pour que les frontières ne soient pas effacées de façon imprécise. ».

un deuxième mouvement, il fait sortir son adversaire de ses retranchements, l'invitant à lui présenter ses revendications, ses exigences pour lui montrer que ses coups ne peuvent l'atteindre : le catholicisme est supérieur à la meilleure « religion esthétique » et n'a point besoin de la craindre. La troisième passe d'armes démonte les derniers arguments : l'adversaire ne pourrait plus que se soumettre à la richesse catholique – s'il s'en tenait à la seule démarche logique. Mais l'homme n'est pas pur esprit... En outre, on peut se demander pourquoi le catholicisme n'a pas été jugé si positivement jusque là ?

Balthasar n'aborde expressément pas le volet historique de la discussion ; il insiste sur une présentation correcte de la doctrine catholique. Dépassant toutes les théologies intégristes et sclérosées, il lui importe de porter au jour la richesse, la jeunesse et le dynamisme interne d'un catholicisme qui n'aura dès lors besoin d'aucune autre défense puisqu'il anticipe les aspirations les plus profondes de l'homme et répond pleinement à sa quête existentielle.

Contrairement à la constatation que le catholicisme, conçu correctement, n'offre pas de désavantages au poète, les réalités historiques des derniers siècles offrent une image différente. S'il en est ainsi, nous en rendrons responsables seulement d'autres raisonnements que ceux que nous avons touchés. Une étude à part devrait les mettre en évidence. Pour cette fois-ci : le catholicisme n'est pas une « religion des esthètes », mais certainement aussi une religion pour les artistes. Pour autant qu'ils comprennent correctement qu'elle est universelle, qu'elle donne forme et qu'elle reste une exigence continuelle, elle ne sera pas un obstacle pour eux, mais un accomplissement¹. (54)

Dans l'article, l'adversaire de Balthasar doit en effet constamment découvrir que le catholicisme n'est pas ce qu'il pensait. Certes, un article d'une dizaine de pages ne peut aborder les raisons historiques d'une évolution culturelle, mais la façon dont Balthasar balaie d'un coup de plume ce problème nous semble témoigner également d'une certaine tournure d'esprit : pour que le christianisme soit convaincant, l'apologie doit davantage laisser

¹ « Wenn also, im Gegensatz zu diesen Feststellungen, daß der Katholizismus, richtig erfaßt, dem Dichter keine Nachteile bietet, die historischen Tatsachen der letzten Jahrhunderte ein anderes Bild zeigen, so werden wir dafür nur andere Gedankenkreise verantwortlich machen als die bisher berührten. Diese aufzuzeigen aber wäre Aufgabe einer eigenen Untersuchung. Für diesmal : Katholizismus ist keine "Ästhetenreligion", wohl aber eine Religion auch für Künstler. Sofern sie diese richtig erfassen, als die universelle, formende, stets heischende, wird sie ihnen nicht Hindernis, sondern Erfüllung sein (« Katholische Religion und Kunst », p. 54.). »

apparaître son essence qu'elle ne critiquera la position de l'adversaire. C'est ainsi que l'on peut comprendre pourquoi Balthasar n'analyse guère les objections de ces adversaires ; dans la deuxième et la troisième partie ils lui offrent plutôt l'occasion de développer le contenu de la foi catholique¹. Cette attitude est en plus le témoignage d'un jeune homme qui adhère profondément à ce qu'il écrit et dont la vie a pris une tournure singulière.

3.2.1.3 Bilan

Le point de départ est connu : Balthasar est un mélomane passionné qui s'est inscrit en philologie germanique par amour de la poésie allemande, avide de toutes connaissances. Il est en outre un croyant convaincu qui a bu le catholicisme avec le lait maternel. Or l'unité de la foi et des arts qu'il vit est catégoriquement mise en doute : non seulement l'ambiance culturelle héritière du *Kulturkampf* considère que la foi ne peut être qu'un sabot de freinage pour l'homme, mais Kierkegaard a déclaré l'incompatibilité de l'éthique et de l'esthétique. Ou bien on est artiste, ou bien on est croyant. L'introduction du deuxième article part de cet antagonisme. Mais Balthasar fait en plus l'expérience que la puissance de l'art n'est pas en elle-même salvatrice. C'est la mort et non la vie qui l'emporte après le romantisme et cela se ressent dans le climat culturel de la Vienne d'après-guerre. En 1945, faisant référence à sa vocation, Balthasar se souvient du désarroi et de la faim existentiels de cette époque dans un texte qui unit avec puissance la voix de Dante à celle de la Bible :

Tout comme l'on avait condamné le jeune garçon à se frayer un chemin à travers tous les sous-bois de la musique romantique, de Mendelssohn à Mahler et Schönberg en passant par Strauss, pour pouvoir enfin, après tout cela, voir se lever les étoiles éternelles que sont Bach et Mozart (et qui, selon moi et depuis longtemps, dispensent cent fois de tout le reste) de la même manière je dus traverser aussi toute la jungle de la nouvelle littérature à Vienne, Berlin, Zurich et ailleurs, toujours plus déçu et

¹ Il cite à plusieurs reprises le Père Lippert, jésuite engagé dans le renouveau catholique, dont il avait fait connaissance en 1925.

l'estomac toujours plus vide, jusqu'à ce qu'enfin la bienveillante main de Dieu me saisisse, tel jadis Habaquq avec sa corbeille¹, et me destine à une nouvelle vie.²

Certes, âgé de vingt ans, il ne pouvait se situer « nel mezzo del cammin di nostra vita³ », du moins pas en ce qui concerne le nombre d'années. Mais les sous-bois, cette basse végétation épaisse et obscure, rappellent à l'évidence la « selva oscura » dont il faut sortir pour découvrir le ciel et les astres. La métaphore plus sauvage et périlleuse de la jungle réveille les sifflements de la « selva selvaggia e aspra e forte ». Mais au moment où Dante rencontre Virgile, la vocation de Balthasar prend une tournure biblique, prophétique. Dante et Habaquq sont tous les deux envoyés vers des captifs qui devaient tous « lasciar ogni speranza ». Mais tandis que Dante quitte l'enfer, laissant les captifs à leurs châtements mérités, Habaquq nourrit celui qui souffre injustement et fortifie Daniel par la présence de Dieu. Quelques années plus tard, Balthasar dira que la vocation l'avait frappé « comme un éclair soudain⁴ » ; il est probable que les conditions météorologiques étaient depuis un certain temps favorables à cet orage. Le jeune doctorant qui défend la littérature catholique est affamé malgré ses nombreuses lectures ; déjà il brûle pour Dieu dont il prend le parti sans rien renier d'humain.

Ce choix s'est clairement montré dans la structure de ses articles. Même dans la conférence qui est moins polémique que l'article de la *Schweizerische Rundschau*, Balthasar brûle

¹ Balthasar fait référence à une scène du *Livre de Daniel* 14, 31-39. Un appel impératif confère au prophète la mission de témoigner aux captifs que Dieu est proche :

Or le prophète Habaquq était en Judée : il venait de faire une bouillie et de mettre du pain en petits morceaux dans une corbeille, et il allait aux champs porter leur repas aux moissonneurs. L'ange du Seigneur lui dit : « Porte le repas que tu as là à Babylone, à Daniel, dans la fosse aux lions. – Seigneur, répondit Habaquq, je n'ai jamais vu Babylone et je ne connais pas cette fosse ». L'ange du Seigneur lui saisit la tête et l'emporta par les cheveux jusqu'à Babylone où il se posa sur le bord de la fosse, dans l'impétuosité de son souffle. Habaquq cria : « Daniel, Daniel, prends le repas que Dieu t'a envoyé ». Et Daniel dit : « Tu t'es souvenu de moi, ô mon Dieu, et tu n'as pas abandonné ceux qui t'aiment ». Il se leva et mangea, tandis que l'ange de Dieu remettait aussitôt Habaquq en son pays.

Une sculpture en marbre de la chapelle Chigi dans l'église Santa Maria del Popolo à Rome représente la scène (M. LOCHBRUNNER, « Hans Urs von Balthasar und die Musik », in : *Internationale Katholische Zeitschrift*, 29^e année, 2000, p. 334, n. 32.).

² H. U. von BALTHASAR, *À propos*, p. 8s..

³ DANTE ALIGHIERI, *La Comédie. Enfer*, trad. par Jean-Charles Vegliante, Paris, Imprimerie Nationale, coll. « La Salamandre », 1995, p. 12s..

⁴ H. U. von BALTHASAR, « Pourquoi je me suis fait prêtre », in : E. GUERRIERO, *Balthasar*, p. 334.

d'enraciner, d'ancrer le jugement et l'expression esthétiques dans la conscience considérée comme le centre de la personne et l'ouverture naturelle à ce Dieu garant de la vie. La conférence insiste déjà sur l'ouverture à l'être que Balthasar développera davantage dans *La Gloire et la croix*, conférant aux chrétiens la mission de lutter contre l'oubli de l'être¹. Le choix de préserver la liberté de l'homme à l'intérieur de la liberté de Dieu caractérise également son esthétique en tant que théorie de l'art.

En effet, nous pouvons considérer que Balthasar prend son point de départ dans les sciences humaines ; les références à Eduard Spranger et à son ouvrage *Lebensformen* l'attestent. Certes, Spranger développe une anthropologie chrétienne, mais sa démarche permet à Balthasar de séparer l'art et la religion comme deux expressions humaines distinctes et de s'appuyer en même temps sur leur unité justifiant et autorisant le comparatisme :

À partir de cette unité absolue du Je, nous pouvons comparer, car les lignes esthétiques et religieuses se croisent ici².

Cette approche « phénoménologique » diffère de la spéculation idéaliste ; Kant n'est guère nommé, sauf à l'endroit où la concession ironique et la comparaison non moins sarcastique révèlent le bel amour de Balthasar pour le maître de Königsberg :

la critique de Kant ou un aspirateur sont certainement des objets non adaptés à l'expérience esthétique, bien qu'une possibilité infime d'une expérience esthétique paraisse même exister dans ces cas³.

Dans le deuxième article, Balthasar souligne aussi l'avantage de la théorie des différentes sphères cognitives adaptées à la structure hiérarchique de la réalité. En fait cette approche lui permet d'admettre le pluralisme des expressions artistiques : il constate tout simplement les

¹ GC 8, 369-407 : « Héritage et mission chrétienne ».

² H. U. von BALTHASAR, « Katholische Religion und Kunst », p. 44 : « Von dieser absoluten Einheit des Ich aus können wir vergleichen, denn hier überschneiden sich die Linien des Religiösen und Ästhetischen. ».

³ H. U. von BALTHASAR, « Kunst und Religion », p. 359 : « Kants Kritik oder ein Staubsauger sind gewiß dem ästhetischen Erleben unadäquate Objekte, obwohl auch hier offenbar ein Minimum an ästhetischer Erlebnismöglichkeit gegeben ist. ».

différences sans mettre en question la qualité artistique des différentes œuvres. Les exemples qu'il cite pour montrer que l'art est proche de la religion sont ainsi tirés de différentes cultures, les cathédrales gothiques rejoignant dans une même énumération la magie des temples indiens et le vide de la peinture chinoise, le silence, la pause dans la musique¹. Il ne développera aucune hiérarchie des goûts et n'absolutisera pas non plus une ère comme expression parfaite de l'art chrétien.

Si l'art est une réalité humaine, il est régi par ses propres lois. Les références à Simmel insistent sur le fait que l'œuvre artistique est régie par sa loi individuelle, reçue au moment de sa création et actualisée à la réception. L'article « Katholische Religion und Kunst » rejoint en cela les affirmations de la conférence que la création artistique consiste à donner forme à un contenu. Il faut alors s'arrêter à cette forme.

Balthasar insiste en effet pour parler d'impression et d'expression. Certes, il ne développe pas une théorie d'une mimésis productrice de simples copies conformes. Il considère que l'artiste regarde sa matière d'une certaine façon et qu'il use alors librement de ses moyens d'expression pour former ce qu'il a vu. L'artiste est donc libre dans l'expression en même temps qu'il reste dépendant de l'impression. Toute cette théorie suppose que l'artiste est celui qui est également à la recherche de l'essence des choses, du monde. Il espère que son contenu va se révéler à lui. C'est à partir de ce point de vue que nous pouvons comprendre que Balthasar rapproche l'acte esthétique de l'acte d'intelligence. Dans les deux cas, la compréhension ne se fait pas seulement à travers l'impression de l'objet sur l'homme. *L'intellectus agens* doit s'en saisir pour en donner une expression qui est différente selon qu'il s'agit du langage théorique de la raison ou de l'art. Puisque l'art est l'expression d'une certaine connaissance, Balthasar peut affirmer que l'art ouvre l'accès à « l'éternel, l'idéal et

¹ Cf. H. U. von BALTHASAR, « Katholische Kunst und Religion », p. 45.

l'essentiel¹ » qui se manifeste. La position de Balthasar est empreinte d'un choix métaphysique et existentiel. Toute sa démarche vise en effet à rappeler l'ouverture à l'être et à Dieu puisque la perte de la transcendance a engendré la mort de l'homme.

Mais il est important de se rappeler maintenant que Balthasar n'a pas identifié religion et art, ni métaphysique et art. Il reprend la hiérarchie des valeurs de Spranger, de la tradition chrétienne et rappelle à l'artiste comme à tout homme qu'il est responsable de ses actes et donc également de sa création artistique. En tant qu'expression humaine, l'art a besoin que l'homme lui donne une direction qui soit moralement correcte. Ceci vaut donc pour la création. Mais qu'en est-il de la réception ?

Toute œuvre d'art mérite-t-elle d'être appelée belle ? Voici donc la question cruciale du critère de jugement. Balthasar ne pose pas le critère dans l'art lui-même. Il admet qu'il existe une valeur artistique – que nous pouvons donc admirer dans sa perfection plus ou moins grande – mais il n'est pas certain que les œuvres parfaites, fascinantes méritent d'être appelées belles. Il a conscience que la laideur physique peut révéler une étonnante beauté. En effet, le critère de beauté est la beauté ontologique qui n'est certes pas définissable, réductible à une forme rationnelle ou artistique mais que l'homme peut approcher de façon asymptotique. Ainsi il évite de créer un canon du bon goût. Certes, dira le critique, les différences de jugement existent. Balthasar ne le niera pas, mais il niera que tous les jugements se valent face à l'être et sa plénitude de vie, considérés comme norme objective.

Résumons : Balthasar admet que l'art est une expression humaine libre, mais il rappelle à l'homme ses responsabilités éthiques. Notre synthèse critique s'est évidemment déjà nourrie de la théorie du pluriel du beau et nous avons tenté de souligner combien Balthasar évite nombre de pièges. Ce qui fait défaut jusqu'à présent, c'est en fait le texte, l'exemple littéraire

¹ Cf. H. U. von BALTHASAR, « Kunst und Religion », p. 355.

ou musical ou plastique, car Balthasar considère la littérature comme un art, sauf qu'il ne précise pas sa spécificité. Il parle de forme et de contenu (*Stoff*), mais il ne parle pas du texte, des mots et de l'effet qui se produit à la réception. Certes ces discussions dépassent de loin de nouveau le contenu d'une conférence. Mais même à l'intérieur des références de Balthasar, on aimerait analyser de plus près l'effet de l'art à la réception. Balthasar évoque le problème quand il traite des moyens artistiques primaires et secondaires, reconnaissant que nombre de moyens sont déterminés culturellement. Quant aux moyens « universels », il constate simplement qu'ils se trouvent dans

un rapport très profond avec les expériences religieuses que l'on ne peut pas expliquer davantage mais uniquement faire ressortir de façon phénoménologique¹.

La « phénoménologie » de l'esprit a progressé : la neurologie est aujourd'hui capable de nous expliquer en partie comment notre cerveau travaille. La théorie de Balthasar ne nous semble pas fermée de prime abord à une telle approche ; mais ce n'est pas le parti que Balthasar choisit. Ce n'est plus l'art en lui-même qui l'intéresse, mais toujours davantage « l'art de Dieu » au service duquel tout, et donc aussi « l'art de l'homme », doit se mettre.

3.2.2 LIBERTÉ DE L'ART, AMOUR DE DIEU ET MISSION CHRÉTIENNE

Dans l'édition originale allemande de *La Gloire et la croix*, Balthasar avait annoncé qu'il consacrerait une partie à l'art. En 1965, il écrit encore que « le problème de l'art chrétien ne doit être traité que de manière annexe » et il précise la direction qu'une telle approche devrait prendre quand il demande : « la "Gloire" divine peut-elle vraiment, et comment le peut-elle, être exprimée par les moyens de la beauté mondaine² ? » Balthasar n'a jamais rédigé ce chapitre. On peut considérer que l'article que j'analyserai exprime donc la pensée de l'auteur dans la matière à l'époque où il rédigea *La Gloire et la croix*. La définition de la beauté de

¹ *Ibid.*, p. 360 : « [...] in einem ganz tiefen, näher nicht erklärbaren, sondern nur phänomenologisch aufzeigbaren Zusammenhang mit religiösen Erfahrungen [...] ».

² H. U. von BALTHASAR, *À propos*, p. 66.

Dieu et les catégories esthétiques mises en œuvre correspondent exactement à ce qui sera exposé dans *GC* 1 et 5.

De fait, le titre « Art chrétien et annonce du message » et le lieu de parution de l'article signalent que Balthasar ne s'intéresse plus au rapport général entre art et religion. Le sujet de sa contribution, c'est la fonction spécifique que l'art peut exercer dans la transmission de la foi. L'art peut-il permettre aux hommes de rencontrer Dieu ? Et si oui, comment ? Cet exposé complète les articles précédents de ce volume de *Mysterium salutis* dont le premier portait sur la liturgie et le deuxième sur le kérygme et le dogme. Pour ne pas réduire Dieu au monde, Balthasar s'assure des fondements bibliques et théologiques. Quel est le rapport entre la révélation et l'art tel qu'il apparaît dans la révélation ? Comment s'opère ensuite cette rencontre *in concreto* ? Pour y répondre, la deuxième partie de l'article s'intéresse à la spécificité du chrétien artiste. La troisième partie est consacrée aux aspects formels de l'œuvre qui découlent de la révélation elle-même. Ce sont ses aspects d'abord proto- et eschatologiques et ensuite doxologiques. La quatrième partie est consacrée à la spécificité des différents arts. Quelle esthétique Balthasar développe-t-il donc dans cette contribution ?

La première partie étudie la révélation dans son rapport à la beauté et à l'art. Elle aborde d'abord la forme, le contenu et le caractère de figure de la révélation biblique. Celle-ci s'est faite en deux temps : le contenu de la révélation de l'Ancien Testament trouve son accomplissement dans la figure historique de Jésus. C'est sur le Calvaire qu'éclate la gloire (*Herr-lich(t)-keit*) de Dieu et que se manifeste le rapport exact entre Dieu et les pécheurs : son amour insondable. L'orientation vers une figure finale confère une unité d'ordre et une forme compréhensible à la révélation ; celle-ci est également la norme du chrétien. Si la révélation contient par ailleurs une multitude de formes sensibles et spirituelles de manifestations, toutes doivent être comprises comme Parole, expression d'un Dieu personnel qui parle de lui-même. Le concept de figure (*Gestalt*) permet par ailleurs d'exprimer leur unité interne.

Le deuxième point de la première partie rappelle le drame du monde : appelé par Dieu dans l'homme à participer à sa vie divine, le péché a privé le monde de son caractère de réponse adéquate à l'appel qui lui est adressé. Il a perdu sa forme interne. Dieu n'abandonne cependant pas son projet. En Jésus, il entre dans ce qui est péché et difformité, il se l'approprie et il l'in-forme : lui donne forme de l'intérieur. Jésus, l'image de Dieu, imprime la forme de l'amour trinitaire au chaos du péché. Cette récapitulation a eu lieu une fois sur le Calvaire ; tout homme peut y avoir part s'il se laisse in-former par le Christ en s'abandonnant en lui à Dieu. Cet abandon total de soi-même, c'est la foi. Marie est dans ce sens le modèle du chrétien.

Le troisième point de la première partie est intitulé « l'analogie de la beauté ». Il convient de rappeler brièvement la signification de l'analogie. Elle a son origine dans la métaphysique et s'oppose donc à une conception positiviste (A. Comte) du monde. Il faut donc s'interroger sur le rapport entre Dieu et le monde et l'utilisation des concepts appliqués à Dieu et au monde. L'analogie s'oppose d'abord à l'hétérogénéité des deux domaines : le dualisme métaphysique radical et l'équivocité des concepts sont exclus. Ensuite elle s'oppose à tout monisme : elle refuse toute homogénéité et toute univocité. L'être multiple ne sera pas dissous dans l'unité de Dieu et Dieu ne sera pas identifié au mouvement et à la non-identité. Si Dieu et le monde ne sont pas complètement différents, s'ils ne sont pas identiques non plus, comment penser leur rapport et comment parler de Dieu à partir du monde ? L'analogie se fonde sur une théorie de la création. Dieu est source ; le monde est l'ensemble de ce qui est créé dans sa multiplicité et dans son changement. Considérant donc que Dieu et le monde restent différents au niveau de l'être, l'analogie affirme cependant qu'il existe un rapport de participation des êtres créés à Dieu. Ce qui est créé garde une ressemblance avec Dieu. Mais l'analogie signifie qu'on « ne peut noter aucune ressemblance, quelque grande qu'elle soit, sans qu'il ne faille noter entre le

Créateur et le créé une dissemblance plus grande encore¹ ». À partir d'ici nous pouvons comprendre la démarche de Balthasar.

Il introduit sa réflexion résumant en quelques lignes la doctrine du beau de Saint Thomas d'Aquin. Le beau comme le bien, le vrai et l'un sont des transcendants. Ces termes peuvent être appliqués analogiquement à l'être créé actualisé dans l'étant et à l'Un absolu (l'Être incréé). L'homme qui s'interroge sur le fondement des choses peut donc apercevoir un reflet de la « valeur absolue et fascinante de Dieu » dans chaque étant. Précisons que le terme de Dieu est utilisé jusqu'ici dans une acception philosophique. L'interrogation métaphysique garde une valeur universelle aux yeux de Balthasar. Quel rapport existe-t-il alors entre la révélation du Dieu libre et la doctrine des transcendants ? Il ne peut y avoir aucune contradiction, mais il existe un dépassement sans mesure. Le terme de beauté peut donc recevoir à partir de l'expérience religieuse (mythique et philosophique) un sens suprême. Cette expérience a trouvé son expression dans la forme originelle qui caractérise « l'art des peuples ». Ce n'est pas tout art qui est marqué par une telle forme ; Balthasar utilise en effet l'article démonstratif : « cet art » (290) désigne l'art qui est marqué par le regard religieux porté sur la réalité. Voilà son point de départ pour parler de beauté dans ce contexte. Mais, dans une analogie surabondante avec cet art, la gloire de Dieu apparaît précisément comme la beauté par excellence, si tant est que l'homme regarde également dans la foi ce qui se montre dans l'événement de la croix. À partir de ce rapport fondamental, Balthasar rapproche la parole du monde de la Parole de Dieu. La parole mythique est une parole d'homme qui exprime ce que l'homme a saisi de Dieu. Si Dieu parle lui-même, cette Parole vient donc accomplir l'expression humaine fragmentaire, imprécise, souvent contradictoire. Et qu'en est-il alors du discours figuré ? Balthasar le définit comme « le concept revêtu d'une enveloppe

¹ H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum et definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. B., Basel, Rom, Wien, 1991 (37^e éd.), § 806 : « [...] quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda. ».

sensible ou imaginaire » (290s.). Il ne perd pas sa légitimité puisque la Parole de Dieu assume une figure humaine et terrestre. Cela signifie par ailleurs qu'on ne peut pas réduire le discours de la révélation biblique aux purs concepts sans qu'il ne perde une partie de son contenu théologique. On ne peut pas « clarifier rationnellement (*aufklären*) » mais seulement « transfigurer (*verklären*) », travailler pour qu'apparaisse dans ce qui est dit la Parole d'amour du Dieu personnel dont il faut avoir connaissance. C'est pourquoi l'homme ne doit pas poser ses critères en absolu, mais il faut qu'il soit prêt à adopter le regard de Dieu. Ceci entraîne certes des expressions multiples, mais non quelconques. Il existe un critère objectif : la gloire de Dieu telle qu'elle s'est définitivement manifestée comme amour insondable sur le Calvaire reste le critère d'unité. En plus, l'évidence n'est pas intellectuelle mais existentielle, expérimentale, subjective : seul celui qui se convertit, accueillant dans la foi la prédication apostolique et ecclésiale, l'acquiert.

À partir de ces considérations générales sur la parole humaine, Balthasar peut analyser dans son dernier point de la première partie le rapport entre l'art et la révélation dans l'Ancien et le Nouveau Testament (292-295). Il constate d'abord que l'Ancien Testament contient de nombreuses références à différents arts et démontre que l'interdiction des images est due à une situation historique particulière. Il résume ensuite le rôle des artistes dans la construction du Temple : ils exécutent dans une obéissance stricte la volonté, les plans de Dieu telle qu'elle leur est transmise par Moïse, les rois, les prêtres ou les prophètes. Le Temple est une oeuvre d'art humain au service de Dieu ; Dieu l'habite et garantit ainsi la justesse de la fonction théologique de l'art. L'incarnation introduit une nouvelle donnée : le corps du Christ devient désormais le seul vrai temple de Dieu et le corps des croyants le temple de l'Esprit. Deux choses se produisent dès lors. D'un côté, il n'existe plus de sphère sacrale limitée. Tout est rassemblé dans le Christ ; le monde a gagné la « profanité », une « autonomie ». L'homme libre se trouve face à face avec Dieu. Mais en même temps le Christ mort et ressuscité est le

centre du monde : du point de vue chrétien, il n'existe plus aucune sphère profane où Dieu n'est pas présent, car tout est intégré dans son obéissance filiale. Ainsi l'Ancienne Alliance n'est pas abrogée, mais accomplie : c'est en parcourant ce chemin que le chrétien est conduit à l'accomplissement. La fin de cette partie de l'article est consacrée à l'art littéraire biblique ; elle permet à Balthasar de préciser le rapport entre l'obéissance à l'inspiration et la liberté créatrice dans la Bible. L'analogie de l'inspiration est une vraie coopération entre l'action formatrice de la grâce divine et les capacités esthétiques de l'homme libre. Confronté à la révélation de Dieu, il est libre d'habiller son expression des formes qui conviennent pour que le lecteur puisse découvrir l'origine à son tour. Aussi les Écritures gardent-elles un caractère esthétique fondamental : ce n'est jamais dans leur déconstruction mais seulement dans la forme choisie par l'artiste que le sens se révèle. Le but de la critique littéraire est donc d'aider à comprendre la forme artistique. Balthasar termine sa réflexion en montrant que l'art biblique est un art pleinement humain : l'expression artistique cherche à être un moyen de réception fidèle de l'impression, reçue de Dieu, de l'être ou de la « réalité » dans le cas de l'art non chrétien, de l'Esprit Saint dans l'art de la Bible. Certes l'œuvre des auteurs sacrés reste canonique, mais elle est le début et la justification d'un art chrétien et ecclésial ultérieur.

Ayant posé ces fondements, Balthasar peut donc aborder sa deuxième partie et situer l'artiste chrétien d'abord devant la révélation et ensuite devant le péché. L'artiste doit comme tout homme répondre par sa vie et par la création artistique à la Parole de Dieu. Les deux démarches sont éminemment personnelles et profondément liées. Dans la mesure où l'artiste fait l'expérience de Dieu et lui répond par la prière et par la vie, l'inspiration naturelle et surnaturelle se fondent. On ne peut pas faire l'économie d'une rencontre personnelle ; aussi l'artiste jouit-il d'une grande liberté dans l'Église. De nouveau, sa mission garde une forme définie. D'abord la fin de son travail est donnée par l'incarnation adéquate de Dieu en Jésus : il faut que l'art soit en quelque sorte une nouvelle incarnation. Or celle-ci est toujours

inadéquate ; elle ne peut donc être que louange gratuite à celui qui s'est glorifié parfaitement lui-même en Jésus. Face à cette constatation, ce ne sont pas seulement des artistes chrétiens qui ont interrompu leur œuvre. Ensuite l'artiste vit une tension entre le personnel et l'ecclésial. L'ecclésialité appartient à la forme de la révélation ; l'individualisme pur n'existe pas pour le chrétien. L'artiste ne peut donc recevoir exactement l'impression de la révélation en se séparant de l'Église ni comprendre l'homme : la grâce ordonne à Dieu *in Christo* dans l'Église. La tension prend une allure particulière quand l'artiste travaille expressément pour la communauté : l'artiste peut ne pas tenir compte de l'esprit et des besoins d'une communauté, des préjugés ecclésiaux et cléricaux peuvent faire obstruction à la force expressive de sa liberté créatrice. Finalement qu'en est-il si l'artiste ne partage pas la foi de l'Église ? La tension entre une inspiration purement personnelle et une inspiration déterminée par un contenu religieux spécifique peut être très féconde : elle peut, si l'artiste est prêt à faire cet effort, conduire à un approfondissement du questionnement sur l'être pour autant que les « dogmes » apparaissent comme l'explicitation approfondie des principes ontologiques universels. Face au péché, Balthasar attribue une place bien définie à l'artiste. Il refuse que celui-ci veuille explorer les abîmes du mal, mais il l'appelle à une fonction semblable à celle du confesseur et à « enfoncer l'ordre du Christ dans l'abîme du péché ». C'est là qu'apparaît le problème fondamental de l'artiste chrétien : avec l'Église, il doit reconnaître dans l'horreur éprouvée par Jésus la gloire de l'amour divin et en témoigner. Jusqu'où il réussit à le faire, c'est la question que la troisième partie (300-306) abordera.

Le titre « Art et annonce du message » suscite évidemment auprès d'un lecteur averti la peur que l'art ne soit fonctionnalisé. Ce n'est pas la question que Balthasar se pose. Raisonnant en théologien, sa réflexion est guidée par un autre danger : l'éternisation de l'instant dans l'art. Parmi les transcendants, le beau est certainement celui qui invite le plus à ne pas le transcender. Mais le grand art en a conscience et vainc la tentation de l'immanentisme : l'art

grec atteste déjà son lien tant avec la mort qu'avec une grâce non méritée et une promesse de salut surhumain. Et dans la Bible, l'art est également en suspens : il renvoie au paradis d'avant la chute et annonce le royaume de Dieu à la fin des temps. Mais, il appartient également à l'histoire qui relie ces deux pôles. Or l'histoire et l'eschatologie ne sont pas deux dimensions hétérogènes. Certes l'accomplissement des temps n'est pas la fin d'une évolution linéaire historique, mais, pour le chrétien, cette fin s'est déjà réalisée et elle est réellement entrée dans l'histoire à travers Jésus et l'Immaculée Conception. Ces considérations affectent par conséquent également l'art : il n'a plus besoin d'éterniser l'instant, au contraire, il peut faire apparaître dans l'instant fugitif la présence de l'éternité. Celle-ci est actualisée dans la foi, l'espérance et la charité. Il témoignera également de l'appel concret à la conversion, attaché à cette présence. Balthasar admet que l'art devient ainsi une véritable prédication.

Sa force ne réside cependant pas dans la perfection formelle : ce n'est pas l'œuvre parfaite qui « dit » le plus, qui laisse apparaître ce qu'il y a de plus profond, mais celle où l'on perçoit le mieux qu'elle renvoie au-delà d'elle-même à l'*eschaton*. La perfection formelle n'est donc pas le critère de jugement esthétique chrétien. La forme est « service » pour indiquer les mystères de l'être et de l'existence. Balthasar renvoie à Schiller pour qui la dignité devait l'emporter sur la grâce. L'inachèvement formel peut même apparaître comme un renvoi à la parousie. Quant à l'art abstrait, Balthasar emploie le terme au sens théologique pour désigner l'art qui n'est plus enraciné dans la fin surnaturelle, qui se satisfait de l'immanence. Or sans transcendance, il perd alors également les figures du monde. Balthasar unit alors la liberté artistique et la vision chrétienne du monde dans le choix existentiel :

l'autonomie de la création artistique humaine est mise au service de l'intention chrétienne comme toute autre aptitude. (302)

Dans un deuxième point, Balthasar explique théologiquement la puissance kérygmatisque de l'art. Il rappelle l'exemple canonique des auteurs sacrés. Dans une « libre obéissance », ils

créaient une œuvre qui se voulait d'un côté louange gratuite et de l'autre annonce. Cet exemple justifie donc que l'art soit annonce. Qu'annonce-t-il ? Quels sont ses moyens ? Dans l'Ancien Testament, l'art était considéré comme une pure louange à Dieu. Ceci correspond en fait au sens transcendantal du beau, car dans l'art religieux comme dans la nature, la beauté élève l'homme à sa source qui est Dieu. Dès lors il apparaît clairement que l'« efficacité » de l'art, sa participation à la mission, voire à l'édification et à la formation du peuple de Dieu est uniquement sa force de rayonnement. Elle n'est pas déterminée par des motivations extérieures qui accapareraient une technique spécifique et lui imposeraient un contenu déterminé.

Il faut encore qu'on admette l'expressivité objective de l'art. Hegel est le représentant choisi des anti-classicistes niant cette capacité. Il accorde la première place au savoir absolu et non à l'expression de la vérité dans des figures sensibles ; en théologie l'incarnation – qui est au centre de la foi catholique et dont s'inspire toute l'esthétique balthasarienne – n'est également qu'une étape préliminaire. Balthasar ne peut discuter dans un article d'une taille assez réduite cette position ; il dénonce les idées de Hegel comme des préjugés et souligne que l'art tient la première place dans l'ordre de la louange comme dans l'expression de la vérité qui s'est incarnée en Jésus. Cependant la prédication, la catéchèse et l'exégèse ecclésiale ont une prééminence puisqu'elles sont la condition de possibilité d'une lecture esthétique correcte de la figure de révélation.

En tout et pour tout, l'art n'est donc annonce du message que s'il est art. Enraciné dans la contemplation, il rayonne ce qui a été vu par l'artiste qui a donné forme à ce qu'il a perçu. Aucune finalité imposée de l'extérieur ne peut l'accaparer, aucun formalisme remplacer cette contemplation première sans détruire le rayonnement. Dans l'Église, l'expression reste simplement tendue entre les besoins de la communauté et le témoignage plus personnel. Quant aux œuvres chrétiennes commandées, il serait injuste de ne voir dans l'association de

l'Église et de l'art que l'expression d'une volonté de puissance de l'institution ou de certains de ses représentants. Pour Balthasar, ces œuvres témoignent d'une idée commune à l'artiste et au donneur d'ordre, aucun artiste ne pouvant faire rayonner ce qu'il n'a pas expérimenté.

La quatrième et dernière partie de l'article (306-309) s'intéresse finalement à la question s'il existe un rapport privilégié entre la révélation et un art particulier. Cette question trouve son *Sitz im Leben* dans la théologie protestante : elle accorde une plus grande dignité aux arts auditifs puisqu'elle accorde une primauté à la Parole de Dieu et à la prédication. Balthasar s'y oppose résolument. Il ne faut pas du tout privilégier l'art de la parole puisque la Parole de Dieu n'est pas seulement ce qui résonne en des mots d'hommes mais l'expression de Dieu par lui-même par tous les moyens humains. Si les protestants voient encore une affinité particulière entre la révélation et la musique, Balthasar fait également remarquer que l'écoute de la Parole est éminemment autre chose que l'écoute des harmonies et dissonances terrestres. Pour ce qui en est alors des arts visuels, ils ne remplacent pas non plus la vision eschatologique. Tous les arts sont marqués d'une réserve eschatologique. L'argument principal de Balthasar est cependant biblique au sens strict : l'expérience humaine de Dieu trouve son origine et sa norme dans l'expérience des témoins archétypiques. Or toutes leurs expériences sensibles ont été retenues par la tradition ecclésiale. Tous les arts sont donc remis à l'homme qui peut s'en servir pour louer Dieu. Évoquant nombre d'exemples divergents – entre autres les cathédrales – Balthasar donne une belle leçon d'un certain relativisme esthétique tenant ferme que la plénitude de la révélation ne peut être rapportée exclusivement ni à un symbole spécifique, ni à un goût particulier, ni à un style normatif. Les connotations des symboles dépendent de la sensibilité de l'époque. Ils ne sont pas fixes. L'art chrétien n'est pas éternel. Le seul « lieu » immuable de la beauté absolue, c'est la figure propre de la révélation. Pour la voir de façon adéquate, l'Esprit qui est son exégète au cours du temps est

donné aux croyants. Ainsi ils découvrent et « font briller des rayons toujours nouveaux de la beauté absolue à travers les carreaux bariolés du monde » (309).

Au fil des pages, le rapport entre l'art et la foi s'est précisé. Même si Balthasar s'intéresse à une question spécifique, nous avons pu constater combien il respecte toujours l'autonomie de l'art et explique en stricte conformité avec l'Écriture et la doctrine de l'Église le rapport qui s'établit. Dans ce sens Balthasar adopte une position spécifique par rapport à d'autres théologiens interrogeant davantage les non croyants. La recherche du chrétien ne part pas à la découverte d'une nouvelle révélation ; elle cherche simplement à mieux comprendre celui qui s'est montré. Un bilan succinct nous permettra dans la suite de faire le point sur l'évolution de Balthasar.

3.2.3 CONCLUSION

Cette conclusion résume la position finale de Balthasar et la confronte à celle de ses débuts. La fidélité à une pensée originale apparaît en même temps que l'approfondissement dû au cheminement spirituel que nous avons esquissé. Dans la conférence de Vienne comme dans l'article de *Mysterium Salutis*, Balthasar analyse séparément le rapport de l'art à la religion dans l'œuvre et dans l'artiste.

Le point de départ a cependant changé. En 1927, Balthasar ancrerait les actes esthétiques et religieux dans une psychologie descriptive. En 1965 son point de départ est proprement théologique. Il garde néanmoins une prétention à l'universalité. Comment va-t-il la justifier ? Deux étapes jalonnent cette réflexion.

Il s'agit d'abord d'ancrer l'interrogation religieuse, la transcendance dans l'homme. C'est ici qu'intervient la doctrine de l'analogie qui se fonde sur la méta-anthropologie. Cette ouverture « naturelle » à la transcendance, postulée par le théologien mais n'allant guère de soi aujourd'hui, est le point d'ancrage de la révélation dans l'existence humaine.

La deuxième étape est proprement théologique. Elle développe les conséquences de l'incarnation. Il s'agit d'une restructuration du rapport entre le profane et le sacré. En effet, l'Homme-Dieu abolit d'un côté le domaine sacré restreint au temple et au culte. Ainsi la liberté complète de l'homme et du monde est restituée. C'est pourquoi l'art reste chez Balthasar un phénomène humain. D'un autre côté, l'incarnation élargit le lieu de rencontre à tout l'univers : partout dans le monde, l'homme est confronté à Dieu. L'idée fondamentale qu'en toutes choses l'homme est confronté à Dieu n'est pas neuve non plus. Mais la forme de ce rapport change complètement.

On observe déjà une différence entre les deux premiers articles de jeunesse. Balthasar avait parlé alors des actes religieux qui formaient le centre des actes humains. Dans sa conférence il avait affirmé que ces actes n'étaient pas nécessairement nombreux, mais que ceux qui avaient été faits influençaient sur les autres actes. Dans l'article de la *Schweizerische Rundschau* la position de Balthasar était différente : il affirme que l'homme se tient dans une attitude eschatologique constante. Cet article, rédigé après la conférence de Vienne, est-il influencé par les exercices spirituels de 1927 ? Cela reste à confirmer. L'idée qu'il faut chercher Dieu en toutes choses est en tout cas bien ignacienne.

À l'origine de l'interrogation se trouvait le besoin de répondre aux affirmations de Kierkegaard. Il fallait que Balthasar développe une certaine anthropologie pour soutenir ses fondements psychologiques. Il se référait à l'image de l'homme qui cherche à se dépasser lui-même : l'homme n'est complètement homme que s'il agit de cette façon. Ancrant sa réflexion davantage dans la théologie, Balthasar accorde une plus grande place à la liberté de l'homme. La nécessité de se décider n'en devient cependant pas moins pressante ; au contraire, il ne s'agit plus seulement d'observer une hiérarchie de différentes sphères cognitives, ni de réaliser un idéal, mais l'homme accepte ou non d'entrer dans une relation personnelle avec Dieu.

Les grands écrivains catholiques illustrent cette attitude : ainsi Dante, ainsi Péguy – que Balthasar situe immédiatement par rapport à Kierkegaard. Cette attitude existentielle, voilà le sujet théologique qui intéresse Balthasar, non la poétique littéraire d'un auteur, ou la poétique générale qui sont des moyens d'expression. Cette constatation et la critique littéraire qui en découle mérite réflexion. Balthasar ne fonctionnalise-t-il pas la littérature comme le socialisme le fit en U.R.S.S. ? Ou réduit-il l'art à la religion ?

Il est impossible de répondre affirmativement à la dernière question. L'art est une capacité humaine chez Balthasar. Mais c'est l'homme qui ne peut pas être aréligieux. Et cette affirmation ne repose plus sur une doctrine psychologique, mais sur l'incarnation. Le Christ est entré dans le monde ; on ne peut pas faire comme s'il n'y était pas passé. Ne pas choisir, c'est également choisir. Et tout art est donc l'art d'un homme qui a fait un certain choix : pour Balthasar, chaque œuvre d'art témoigne donc d'une attitude eschatologique. Et si l'on prend au sérieux la critique de Hegel qui était apparue dans le dernier article, c'est dans l'art que rayonne au plus fort l'esprit qui l'anime. Ce sujet est loin d'être marginal, Balthasar sait qu'il touche au point crucial qui décide du sort de l'humanité. Cette affirmation est le fruit de son expérience comme de son existence.

Dans sa jeunesse, Balthasar avait souffert de voir le monde se perdre dans la mort (Nietzsche). L'expérience de la Deuxième Guerre mondiale et le socialisme athée confirmèrent ses pires prévisions. Or les actions temporelles naissent dans le domaine spirituel. L'attitude religieuse a des conséquences existentielles. Balthasar ne s'intéresse pas à l'individu, mais il met le système idéologique au pied du mur et révèle le destin de l'humanité qu'il engendre. Ce qui apparaît, c'est que l'oubli de l'être enferme l'homme dans un monde qui l'étouffe.

La vraie décision – et l'histoire de l'époque moderne n'a pas de résultat plus évident – est uniquement celle du pour ou du contre la gloire de l'être, et l'histoire a construit l'alternative si simplement qu'elle est devenue la décision entre le christianisme et le nihilisme. « Les dieux », le « divin », ne règnent plus que là où l'amour personnel de Dieu est connu ou reconnu dans le Fils de Dieu, et l'élan de la spéculation

métaphysique n'est freiné que là où la pensée – dans la même épiphanie – se heurte à l'indomptable et majestueuse liberté du Dieu de l'amour¹.

Hors le Christ, il n'y a donc point de salut. Ce qui intéresse par conséquent Balthasar, c'est de laisser apparaître cette vie qui est offerte à l'homme. C'est dans sa démarche que s'est opéré un tournant majeur : la rencontre d'Adrienne von Speyr en est le moment crucial. En effet, dans sa jeunesse, il abordait les grands auteurs ; il les contraignait à révéler leur attitude fondamentale eschatologique, par delà la beauté formelle de leurs œuvres, et par delà leur charme auquel il n'était de loin pas insensible. Cette entreprise titanesque se transforma dans une démarche bien plus humble, émanant de sa spiritualité approfondie : faire comme le Christ, devenir transparent pour que Dieu puisse se montrer dans son évidence propre. C'est ce qu'il dit en affirmant que le christianisme n'a point besoin d'apologie² : *L'amour seul est digne de foi* – l'amour tel qu'il est apparu comme Gloire de Dieu sur le Calvaire est le seul *id quod maius cogitari nequit*.

Dans cette démarche, ses travaux littéraires – pour autant qu'on accepte de les appeler ainsi : ils sont toujours marqués par l'attitude religieuse existentielle – ne sont qu'une tesselle. Ils ne peuvent être compris qu'en relation avec l'Institut Saint-Jean, avec l'exigence de la contemplation et de la conversion pour suivre de plus près le Christ. Ses œuvres écrites doivent simplement y contribuer.

Nous espérons bien montrer [...] que le chrétien, grâce à son expérience supérieure de la gloire – qu'il faut, certes, repenser et réexprimer pour notre temps à partir du centre même de la révélation – a le devoir aujourd'hui encore de vivre exemplairement l'expérience de l'être sans la rendre inauthentique pour devenir le gardien de la gloire tout entière³.

¹ GC 8, 47.

² Cf. H. U. von BALTHASAR, *À propos*, p. 100.

³ GC 6, 12.

C'est pourquoi Balthasar étudie les « cas qui marchent », qui laissent apparaître dans leur vie et dans leur œuvre la gloire de Dieu. Or ce sont surtout les grands écrivains catholiques qui réalisent cette tâche bien mieux que la théologie scolaire appauvrie, sclérosée. Les douze portraits du deuxième volume de *La Gloire et la croix* illustrent cette approche. Ils illustrent également ce que Balthasar avait fait remarquer dans l'article « Katholische Religion und Kunst » : à l'intérieur de l'Église, il existe assez d'espace et de liberté pour que chacun puisse suivre ses propres « goûts » dans l'approche de la Révélation. Ces théologies sont des œuvres qui forment vraiment une figure théologique. À côté d'elles, entre autres, Balthasar a encore consacré des monographies à Reinhold Schneider, à Bernanos qu'il voit en relation avec Sainte Thérèse de Lisieux. L'homme de lettres n'oubliera pas ses traductions de Claudel qui tiennent également une place de choix dans ce tableau que complètent les innombrables volumes édités dans les séries que Balthasar a dirigées.

La démarche de Balthasar peut être comprise : elle est cohérente, elle forme une figure dont la forme est le Christ. Aux yeux de Balthasar, le temps presse et il faut donc être incisif, voire choquant comme le Christ. Cherche-t-il à convertir le monde entier ? Certes non, si on comprend par-là une attitude de force ; certes oui, si l'on considère que la mission du chrétien est celle de témoigner de la lumière pour que l'homme la voie et y réponde librement. La dimension éthique est également une force de cette théologie. Si on ose émettre quelques objections, à quel titre le fera-t-on ? On peut simplement affirmer que Balthasar sait lui-même qu'une théologie n'est pas tout. Et ce n'est même pas le centre de sa théologie que j'aimerais discuter, mais davantage sa démarche.

Balthasar semble quelquefois faire économie de la lenteur humaine. On comprend son attitude. Il fut extrêmement doué ; il est animé d'un zèle sacré. Mais l'homme individuel n'est pas aussi doué, ni aussi zélé, combien juste cela serait. Il est faible et tombe. L'expression *etiam peccata* d'Augustin et de Claudel nous semble dans ce contexte un point à méditer.

Ensuite il nous semble que Balthasar ne consacre pas assez de temps à l'étude du phénomène en lui-même. Cela vaut autant pour l'homme que pour l'art. Il affirme que l'incarnation libère le monde dans la profanité, mais ce n'est que pour le récupérer immédiatement dans une présence divine étendue (sans divinisation) à tout l'univers. Or, si c'est l'attitude eschatologique qui compte, il est important de comprendre l'homme qui l'assume. Marqué par les cercles freudiens de Vienne, Balthasar a cependant pris ses distances non seulement par rapport à la psychologie, mais également face aux sciences exactes et aux sciences humaines. Qu'il n'eût jamais de vrais contacts avec les scientifiques en témoigne¹. Ce rapport manquant nous semble être une conséquence de sa propre grandeur d'esprit dont la vaste culture et la force de réflexion le rendent parfois imperméable à la recherche de vérité de l'autre avançant par des chemins qu'il ne comprend ni n'entrevoit. Certes Adrienne était médecin, mais un médecin ayant reçu des dons particuliers. Et dans les relations de Balthasar on ne voit pas d'autre partenaire qui soit à la hauteur pour créer un dialogue entre science et religion avec lui. Ce dialogue reste d'une éminente importance à nos yeux. Certes il demande de l'humilité de part et d'autre. Balthasar est le premier à l'affirmer. Mais peut-être cette patience lui a-t-elle manqué ; nous ne croyons pas qu'il soit sérieusement tombé dans les erreurs d'une théologie qui veut faire l'économie des sciences naturelles et dont le cas le Galilée reste un triste héritage spirituel. Une ouverture non moins existentielle, mais plus objective à l'ensemble de la littérature, n'aurait-elle pas permis d'éviter cette déficience ? Nous avons franchement mauvaise conscience quand nous écrivons cette phrase parce que l'œuvre de Balthasar est d'une richesse inouïe. On ne saurait tout faire ? Le philosophe n'a pas de disciples (Péguy) ; Balthasar le rappelle. Il faut penser pour soi-même. L'homme veut-il, peut-il faire cet effort et veut-il vraiment se confronter à la totalité de ce qui est ?

¹ Cf. la remarque de P. HENRICI, « Premier regard », p. 24 : « Il attirait surtout les étudiants en lettres et en histoire, des architectes, peu d'étudiants en droit et quelques-uns en médecine. Avec les étudiants en science et les sciences elles-mêmes, il n'eut jamais de véritable contact. »

On sait que les sciences exactes positives se sont souvent érigées en sciences positivistes. Les fréquentes allusions à Auguste Comte font apparaître le danger que Balthasar appréhende continuellement. Ce que nous lui devons, c'est d'avoir non seulement laissé apparaître la vérité de Dieu de façon nouvelle, mais également d'avoir rappelé le cadre où l'autonomie humaine et l'ouverture spirituelle coexistent en même temps. Leur rapport existentiel n'est jamais fixé une fois pour toutes. Le jeune étudiant le savait ; le jésuite fit l'expérience que même si les fondements sont posés, différentes constructions peuvent encore s'y superposer. Balthasar ne rend pas la tâche facile au chrétien. Or c'est dans ce cadre que s'insère la réflexion sur l'art.

Balthasar affirme donc également son autonomie et la réintègre dans le cadre de la transcendance. Le rapport entre esthétique littéraire et esthétique théologique est donc préétabli. Mais tout le travail reste à faire. L'esthétique théologique utilise des catégories profanes. Mieux les comprendre signifie également mieux comprendre la Parole de Dieu. Mais cela signifie également mieux comprendre la liberté de l'homme, ses capacités, sa richesse, sa nature dangereuse. Poétique générale, l'esthétique littéraire permet de mieux saisir les écarts individuels, d'apprécier la présence individuelle d'une œuvre, sa création, sa recherche.

Balthasar a bien vu que l'expression des concepts abstraits réduisait le phénomène vivant, mais il n'a pas intégré de réflexion critique sur la langue littéraire. Il se fonde sur son expérience artistique. Ainsi il resterait à étudier « l'autonomie du monde » et à en intégrer les aspects nouveaux dans l'horizon chrétien tel que Balthasar l'esquisse remarquablement.

3.3 LA GLOIRE ET LA CROIX – L’ESTHÉTIQUE THÉOLOGIQUE DE HANS URS VON BALTHASAR

Voici une des œuvres les plus étendues, les plus complexes, les plus originales et les plus compliquées du vingtième siècle : l’esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar. Pour l’approcher, il est intéressant de connaître le parcours biographique particulier de son auteur, parcours couvrant largement le siècle passé. Il a été présenté au début de la partie consacrée à Hans Urs von Balthasar. Cette esthétique théologique n’est pas une œuvre isolée ; elle fait partie d’une trilogie dans laquelle elle tient une place de choix. Après l’avoir montré, j’étudierai la notion d’expérience telle que Balthasar la comprend. J’aborderai ensuite sa conception du beau et la structure de son expression : la *Gestalt* que j’ai tenu à situer également dans un contexte historique. Enfin je m’intéresserai plus directement au rapport entre l’art et la religion. Certes, il resterait encore maints aspects à traiter et la bibliographie balthasarienne¹ abonde en publications bien nombreuses, en particulier en cette année où l’on a célébré le centième anniversaire de ce théologien². Mais j’ai choisi de m’en tenir à quelques concepts clés permettant d’apprécier tant la profondeur que les limites de Balthasar.

3.3.1 PREMIÈRE APPROCHE DE LA GLOIRE ET LA CROIX

Dès la parution du premier tome de *La Gloire et la croix*³ en 1961, cette œuvre fut très remarquée et appréciée au-delà du domaine germanophone⁴. Balthasar devint rapidement,

¹ Pour suivre l’actualité des publications sur Balthasar, cf. <http://homepage.bluewin.ch/huvbslit/>. (Site consulté le 9 mai 2009.)

² Pour le rayonnement de Balthasar, cf. p. ex. le site Internet de la Fondation Hans Urs von Balthasar : <http://www.balthasar-stiftung.org/index.asp>. (Site consulté le 9 mai 2009.)

³ Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 vol. (1961-1968). Pour les références bibliographiques complètes de l’édition originale et les remarques concernant la publication de la traduction commencée en 1965 et terminée seulement dix-huit ans plus tard, en 1983, v. la bibliographie.

⁴ Cf. p. ex. le commentaire du Cardinal Lustiger : « Ce fut pour nous un éblouissement et une vraie délivrance » (Jean-Marie Cardinal LUSTIGER, « Une vraie délivrance », in : *Revue Catholique Internationale Communio*,

malgré lui, le « théologien de la beauté ». Il refusa toujours de considérer son esthétique théologique comme un chef-d'œuvre isolé des deux autres parties de sa « trilogie¹ », *La Dramatique divine*² et de la *Théologie*³ : elle est « un prélude, le premier volet d'un triptyque⁴ ». Situons donc *La Gloire et la croix* dans le projet d'ensemble avant d'esquisser son contenu et sa visée. Les métaphores employées par Balthasar pour désigner son œuvre appartiennent au vocabulaire des arts ; elles peuvent introduire cette approche.

La « trilogie⁵ » désigne une œuvre constituée de trois parties s'inspirant le plus souvent d'un même sujet, mais compréhensibles en elles-mêmes. Le terme renvoie en particulier au drame et il fait donc non seulement implicitement le lien avec la *Dramatique divine*, mais situe toute l'œuvre dans une perspective dramatique. Les deux autres métaphores permettent de structurer les trois parties. En tant que « prélude », l'esthétique introduit une œuvre qui constitue un tout par elle-même ; elle sert à « se mettre dans le ton » ; elle est déjà le commencement d'une autre action qui la suit. De nouveau, le terme met l'idée d'action, de drame en évidence. La métaphore du triptyque renvoie enfin le lecteur aux ouvrages de peinture ou de sculpture composés d'un panneau central et de deux volets mobiles susceptibles de se rabattre sur le panneau en le recouvrant exactement. Leur déploiement

14^e année, N° 2, 1989, p. 12.). Nombre d'œuvres de Balthasar ont été par ailleurs traduites : en français, italien, espagnol, portugais, néerlandais et anglais, voire en japonais.

¹ Cf. p. ex. *VM* 5 ; *TL* I, vii (passim).

² Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik*, 4 vol. (1973-1983). Pour les références bibliographiques complètes, v. la bibliographie.

³ Hans Urs von BALTHASAR, *Theologik*, 3 vol. (1947 ; 1985-1987). Pour les références bibliographiques complètes, v. la bibliographie. En 1987, Balthasar publie : Hans Urs von BALTHASAR, *Épilogue*, trad. par Camille Dumont, Namur, Culture et Vérité, coll. « Ouvertures » N° 20, 1987, « une vue d'ensemble de l'entreprise [...] une justification » (*ibid.*, 5.).

⁴ H. U. von BALTHASAR, *À propos*, « Esprit et feu », p. 95 ; cf. également *DD* I, 15 ; *TL* I, viii.

⁵ Cf. Gero von WILPERT, *Sachwörterbuch der Literatur*, Stuttgart, Alfred Kröner, coll. « Kröners Taschenausgabe » N° 231, 1989 (7^e éd.), p. 966ss. ; M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis*, p. 135s.. Le terme désigne dans l'antiquité les trois tragédies appartenant à un même cycle mythique, représentées au cours des fêtes dionysiaques. Le théâtre allemand classique emploie le procédé pour diviser une matière trop importante en des parties consécutives, formant le tout. Ou bien il exprime l'unité intrinsèque de trois œuvres indépendantes développant un même sujet. En tout cas il renvoie à une présentation cohérente d'une matière importante en trois parties. Balthasar a transposé cette catégorie littéraire et dramatique dans la théologie.

permet donc de découvrir le centre dont ils dépendent, qu'ils entourent, relèvent ; le tableau central constitue le point de déploiement et repliement. Ainsi, les trois métaphores montrent que, dans la trilogie balthasarienne, la *Dramatique divine* ne constitue pas simplement la deuxième partie de l'œuvre ou une deuxième étape dans sa rédaction. Elle représente au contraire le point de départ et le noyau de la pensée de Balthasar. C'est donc par elle qu'il faudra commencer l'étude de la trilogie et l'approche de l'esthétique. Que désigne-t-elle donc et pourquoi tient-elle cette place ?

L'adjectif dramatique renvoie au théâtre, aux pièces, à la scène, au jeu des acteurs et à la place des spectateurs. Balthasar emploie le terme dans ce sens global pour rendre compte de ce qui est au centre du christianisme et de toute théologie : Dieu apparaît sur la scène du monde et il engage l'être humain dans la réalisation de son salut¹. La théologie chrétienne ne pense donc pas un principe divin du monde en partant d'en bas ; c'est au contraire Dieu qui cherche l'être humain, « s'avan[çant] vers nous d'une manière inopinée, spontanée, paradoxale et demandant une réponse² ». L'être humain est touché, il est saisi : il faut bien qu'il (se) rende compte de son aventure. Ainsi la théologie chrétienne n'est qu'une conséquence de l'initiative de Dieu³, explication de la Révélation de Dieu parachevée dans la mort et la résurrection de Jésus. Puisque l'objectif en est de saisir au mieux cet imprévisible et irréductible événement, la théologie de Balthasar, dans sa structure comme dans sa démarche interne, s'efforce de correspondre au plus près à la structure de la Révélation elle-même. L'objet à étudier donne la forme à la pensée.

¹ Une telle affirmation suppose que l'on connaît déjà tout ce que l'on va développer. La théologie n'est pas un discours qui part d'un point zéro.

² *DD* I, 14 ; *TD* I, 16 : « [Gott trat] unversehens, von sich her, paradox und zur Entgegnung herausfordernd auf uns [zu]. ».

³ Cf. *GC* 4, 13 : « [...] l'acte théologique est déterminé par son contenu [...] » ; *H* III/2/1, 11 : « [...] der theologische Akt [...] wird] von seinem Inhalt [geformt ...] ».

Or cette structure est dialogique, interactive. L'initiative part certes de Dieu, mais ce que Dieu offre à l'être humain et au monde, c'est le salut. « Dieu agit : sur l'homme, pour l'homme et ensuite avec l'homme [...] »¹. Au point central, la liberté de Dieu vient à la rencontre de la liberté de l'être humain. Voilà le « drame divin ». Il s'ensuit qu'il n'existe alors pas de point de vue scientifique abstrait, objectif, d'où l'on pourrait observer la Révélation de façon impartiale :

Car la chose objective dont il s'agit est la participation de l'homme à Dieu².

La révélation de Dieu n'est pas seulement un objet à regarder : elle est action dans et sur le monde à laquelle le monde ne peut répondre (et qu'il ne peut donc « comprendre ») que par l'action³.

La *Dramatique* est donc bien le centre dont partent les considérations « esthétiques » sur la perception de Dieu car l'action salvatrice ne peut être perçue correctement que si l'être humain accepte de quitter son poste de spectateur distant pour devenir

[...] co-acteur dans le drame divin, ou spectateur pour autant qu'il est acteur, qu'il ne se regarde pas seulement sur la scène, mais y agit réellement⁴.

Située au centre de la trilogie parce qu'elle est le centre de la Révélation, la *Dramatique divine* se déploie de l'autre côté dans la *Théologique*. Celle-ci cherche à penser « en-suite », en un langage conceptuel, la manière dont l'action de Dieu a été disposée, s'interrogeant

[...] comment Dieu se rendra [...] compréhensible à l'homme, comment une Parole infinie peut [...] s'exprimer en une parole finie, sans perdre son sens[.] [C'est là] que se pose le problème des deux natures du Christ. Et comment l'esprit limité doit [...]

¹ *DD I*, 16 ; *TD I*, 18 : « Gott handelt : am Menschen, für den Menschen und sodann mit dem Menschen [...] ».

² *GC 1*, 104 ; *H I*, 118. : « Denn die objektive Sache, um die es geht, ist die Teilnahme des Menschen an Gott [...] ».

³ *DD I*, 13 ; *TD I*, 15 : « Gottes Offenbarung ist ja kein Gegenstand zum Anschauen, sondern ist sein Handeln in und an der Welt, das von der Welt nur handelnd beantwortet und so "verstanden" werden kann. ». Cf. également *GC 1*, 104 ; 2, 10s. ; 4, 17.

⁴ *DD I*, 15s. ; *TD I*, 18 : « [...] Mitspieler im Drama Gottes, oder Zuschauer nur sofern er auch Mitspieler ist, sich nicht bloß auf der Bühne erblickt, sondern wirklich auf ihr agiert ».

saisir le sens illimité de la parole de Dieu[.] [C'est là] que se pose le problème de l'Esprit Saint¹.

Mais elle ne peut aborder ces sujets sans se rapporter continuellement à ce que Dieu a fait avec l'être humain. Elle part donc aussi de l'expérience de la dynamique de la Révélation comme événement. L'expression « statique » à laquelle elle aboutit ne se justifie que si elle devient le point de départ pour explorer dans un effort toujours renouvelé la profondeur de l'événement². Toute théologie qui voudrait évacuer cette antériorité de l'action de Dieu et qui oublierait de reconduire vers elle, perdrait et son fondement et son objet.

Certes la Révélation est événement ; mais cette apparition se concrétise dans l'état de certaines choses et personnes, dans des phénomènes matériels. Dieu n'apparaît pas seulement dans l'intimité de l'âme ; dans la tradition judéo-chrétienne il s'est manifesté clairement, visiblement dans l'histoire : Jésus a partagé la vie des hommes et les prophètes avaient déjà annoncé le Messie qui, aujourd'hui encore, vit dans son Église. Ainsi

[...] il y a quelque chose à voir et à saisir [...] Dieu ne s'adresse pas seulement à l'homme d'une manière mystérieuse et n'exige pas de lui qu'il accepte dans une foi nue et aveugle, par pure obéissance, quelque chose de caché. Au contraire, Dieu "présente" à l'homme quelque chose et le lui présente de telle manière que l'homme peut le voir, le comprendre, se l'approprier, et en vivre humainement³.

Ce n'est qu'en tant que figure perceptible par les sens que le drame de la Révélation peut en effet développer sa propre évidence et engendrer l'adhésion libre de l'être humain tout entier, corps, âme et esprit. La question comment l'être humain peut se rendre – quasi au sens propre – à l'évidence qu'il est confronté à Dieu se pose donc naturellement. C'est le sujet de

¹ H. U. von BALTHASAR, *À propos*, « Rétrospective », p. 89.

² Cf. *DD I*, 14.

³ *GC I*, 100 ; *H I*, 113 : « Daß hier überhaupt von Schauen [...] die Rede ist, zeigt, daß es bei aller Verhüllung doch immerhin etwas zu sehen und zu erfassen [...] gibt ; daß also nicht nur geheimnisvoll an den Menschen herangeredet wird und der Mensch in einem nackten, nichtschauenden Glauben etwas ihm Verhülltes gehorsam anzunehmen aufgefordert ist, sondern daß ihm von Gott etwas "geboden" wird, und zwar so geboten, das der Mensch es sehen, verstehen, sich zu eigen machen kann und davon menschlich zu leben vermag. ».

l'esthétique théologique. *La Gloire et la croix* développe une doctrine de la perception de Dieu dans sa gloire.

Nous pouvons maintenant comprendre la notion de la trilogie telle que Balthasar l'emploie : il développe trois approches d'une même manifestation historique de Dieu. À la Théo-phanie correspond ainsi l'esthétique, à la Théo-praxie la dramatique et à la Théo-logie la logique¹. L'orthographe employée par Balthasar souligne l'initiative divine ; sa théologie part « d'en haut », de la manifestation de Dieu comme centre et sujet du triptyque. Les deux volets latéraux relèvent deux aspects que l'on ne peut jamais isoler de la partie centrale. La dramatique est en fait déjà présente dans les deux autres volets. Voilà ce qui fonde le dynamisme et constitue la visée propre de la théologie de Balthasar. Ces caractéristiques ressortiront de nouveau dans l'exposé du contenu de *La Gloire et la croix*.

Les trois tomes² de *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation* ont paru entre 1961 et 1968. Le titre synthétise le contenu de cette œuvre. En effet, en allemand, *La Gloire et la croix* s'appelle *Herrlichkeit*. Ce nom est formé à partir de l'adjectif ancien haut allemand *herlich*, signifiant fier, lumineux, magnifique, superbe ; ce terme est lui-même rapporté à l'adjectif *her* que l'on peut traduire par majestueux, qui impose le respect, divin. Un glissement sémantique et orthographique s'est ensuite opéré vers le nom *Herr*, dérivé de la même racine indogermanique et forme comparative de *her*, désignant un seigneur³. La « gloire » (*kabod* en hébreux, *doxa* en grec) désigne donc la manifestation visible de la souveraine seigneurie de Dieu, sa divinité⁴. En cela elle ne saurait être définie⁵ puisque toute

¹ Cf. *DD* I, 13.

² Relevons à titre d'information que l'édition allemande compte en tout 3644 pages.

³ Cf. *GC* 4, 14 : « Cette gloire de Dieu, la seigneurie et majesté qu'il possède en lui-même et dans son don de soi[...] » ; *H* III/2/1, 12 : « Diese Herrlichkeit Gottes, sein in ihm selbst und in seiner Selbstpreisgabe waltendes Hehr- und Herrsein [...] ». Balthasar joue lui-même sur la double origine du terme.

⁴ Cf. *GC* 4, 13.

⁵ Cf. *GC* 6, 7 ; *H* III/1/1, 13.

définition consiste à relever la différence spécifique par laquelle une notion se distingue d'une autre¹. Or la gloire de Dieu n'entre dans aucune série intramondaine ; elle ne peut se décrire qu'à travers les multiples expériences de l'être humain saisi, ébloui, terrifié. Nul ne peut en effet voir Dieu sans mourir, dit la *Bible*, et ainsi « [l]a gloire, c'est la souveraineté éclatante de Celui qui vient vers le monde, en juge et en dispensateur de grâce² ».

Le titre français associe le terme immédiatement à la manifestation suprême de cette gloire dans la lecture balthasarienne de la *Bible* : à la croix. Dans la tradition chrétienne, impliquée dès lors dans l'articulation d'une expérience, c'est sur la croix que Dieu s'est manifesté définitivement : Jésus, l'homme-Dieu, accepte par amour la mort calamiteuse et il la vainc en ressuscitant. En Jésus, la Révélation trouve son accomplissement ; de lui témoigne l'Écriture Sainte, en lui s'enracine toute l'action de l'Église, de lui naissent les sacrements, en lui s'achève la Création. Il est le centre de tout. Voilà la vérité de Dieu : son amour qui descend jusque dans la mort pour en sortir vainqueur avec l'être humain.

Or Dieu agit dans le monde, le Christ ressuscité est présent dans son Église et la foi reste toujours une réponse à la manifestation de Dieu *hic et nunc*. Il ne suffit donc pas d'affirmer la vérité du salut comme un événement passé qu'il suffirait de tenir pour vrai. Il faut au contraire que l'être humain soit confronté au phénomène originel pour qu'il y adhère³. C'est la mission dont l'esthétique est chargée.

¹ Cf. *VM* 24 ; *TL* I, 15.

² *GC* 4, 17 ; *H* III/2/1, 16 : « Die Herrlichkeit ist die sich aufdrängende Herrschaftlichkeit dessen, der auf die Welt zukommt, richtend und begnadend. ».

³ Cf. l'insatisfaction de Balthasar devant la philosophie et la théologie néoscolastiques.

Balthasar ne la comprend pas comme une doctrine de la beauté intramondaine telle qu'elle a été développée à la suite de Baumgartner¹. Il emploie le terme au sens étymologique de perception (αἴσθησις), en allemand *Wahrnehmung*², que l'on peut traduire littéralement comme « action de saisir le vrai ». Encore faut-il que l'œil soit formé pour qu'on puisse voir ce qui se montre. L'esthétique est donc une école du regard. Certes le regard n'a pas besoin d'être initié par une doctrine secrète ; l'être humain possède au contraire une précompréhension qui lui permette de reconnaître la manifestation de Dieu :

Si en effet les concepts les plus habituels de la *Bible* ne devaient trouver aucun écho ni dans l'esprit ni dans le cœur de l'homme, ils nous resteraient parfaitement incompréhensibles, et nous-mêmes leur serions totalement indifférents³.

Pour Balthasar, l'ouverture de l'esprit à l'être et l'ouverture des yeux à la gloire de l'être constitue cette précompréhension. Il s'agit donc de faire d'abord redécouvrir l'être qui se manifeste dans les choses, de réapprendre à les regarder d'un œil attentif, ouvert à l'être et de les comprendre donc comme des « phénomènes » au sens étymologique. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la phénoménologie balthasarienne :

Le remède peut venir d'une phénoménologie renouvelée, retournant aux sources originelles de la vérité du monde et de l'être intramondain⁴.

La première qualité par laquelle nous apercevons l'être, c'est sa beauté. Mais cette perception n'est de nouveau pas seulement un regard distant ou une constatation abstraite, elle est

¹ Cf. *GC* 8, 357s.. Balthasar prend ses distances par rapport à toute esthétique refusant de considérer le beau comme une qualité transcendante, développant non seulement apories et contradictions des différents systèmes philosophiques, mais polémique également contre les conséquences de telles doctrines dans l'art.

² Cf. *H I*, 10 où il souligne le caractère composé du mot en intercalant un trait d'union : *wahr-nehmen*. Cf. également *GC* 4, 13 ; *H III/2/1*, 11.

³ *GC* 6, 9.

⁴ *VM I*, 31 ; *TL I*, 23 : « Abhilfe kann hier durch eine erneute, ursprünglich schauende Phänomenologie der weltlichen Wahrheit und des weltlichen Seins geboten werden [...] ».

également ravissement, participation de l'être humain entier. Ces deux dimensions renvoient constamment l'une à l'autre.

La doctrine de l'aperception et de l'observation du beau [] et la doctrine de la puissance ravissante du beau sont [configurées] l'une à l'autre parce que nul n'aperçoit en vérité qui ne soit déjà ravi et nul ne peut être ravi qui n'ait déjà aperçu¹.

On ne doit cependant pas identifier la gloire de l'être et le *kabod* divin. L'ouverture métaphysique prépare l'être humain seulement à la connaissance gratuite et irréductible de la vérité de Dieu. Le rapport des deux expériences est dynamique ; elles renvoient constamment l'une à l'autre dans le mouvement de l'analogie.

Là [...] où s'instaure entre la sensibilité humaine et la Révélation une analogie, même lointaine, et là seulement, la hauteur, la distance, l'infini de cette révélation peuvent être enfin perçus dans la lumière de la grâce divine².

Certes l'être humain est ainsi naturellement ouvert à la révélation surnaturelle, mais il ne peut ni la prévoir, ni la déduire, ni la forcer. Il reste entre la révélation et la pensée humaine un écart indépassable. On ne peut donc parler de la Révélation qu'à partir de son expérience si bien qu'on peut au plus

[...] aider l'esprit humain en quête de la vérité chrétienne (*intellectus quaerens fidem*) : on peut lui indiquer comment se montre et se rend réellement visible une figure de Dieu qui est toujours située dans le monde et dans l'histoire, et qui, même lorsque, comme le dit Luther, elle se dissimule *sub contrario*, demeure une révélation. Mais cette démarche [...] est toujours aussi sous le rayonnement de la lumière divine qui rend objectivement la vérité visible, et éclaire subjectivement l'esprit dans sa recherche, et développe donc en lui un acte et un habitus qui, dans la perception accomplie, deviendront la foi accomplie³.

¹ GC 1, 12s. ; H I, 10 : « Lehre vom Erblicken und Wahr-nehmen des Schönen [...] und Lehre von der entrückenden Gewalt des Schönen sind einander zugestaltet, weil keiner in Wahrheit erblickt, der nicht auch schon entrückt wird, und keiner entrückt werden kann, der nicht wahr-genommen hat. ».

² GC 6, 9.

³ GC 1, 104 ; H I, 118s. : « Wohl gibt es einen Weg des menschlichen Geistes auf der Suche nach der christlichen Wahrheit (*intellectus quaerens fidem*), dem geholfen werden kann durch Weisen des Zeigens und rechten Sichtbarmachens einer immer weltlich und geschichtlich, ja wie Luther sagt, *sub contrario* sich verbergenden Offenbarungsgestalt Gottes. Aber auch dieser Weg steht [...] je schon im Strahl des göttlichen Lichtes, das ob-

L'esthétique est une démarche de foi ; elle se fait donc à partir de la lumière de Dieu qui seule peut rendre Dieu « compréhensible » à celui qui s'abandonne à Lui dans la foi que la grâce, l'éros de Dieu, ravissement et participation à sa vie, produit elle-même¹. Autrement dit, l'argumentation qui enseigne comment percevoir la figure de révélation est déjà chargée de tout ce que l'on voit et vit en Dieu : la théologie fondamentale est déjà secrètement chargée de toute la dogmatique². Toute démonstration de la vérité suppose que l'on sache à quelle vérité on veut aboutir.

La réalité objective précède donc toujours le sujet qui ne l'aperçoit que parce que celui-ci est touché par cette réalité qui se montre, se donne. C'est la réalité qui doit configurer le regard ; ainsi le primat de la *Dramatique* réapparaît dans l'esthétique même. Cette conception de l'esthétique que Balthasar met en évidence dans l'introduction à son œuvre entraîne des problèmes de systématisation, toute présentation étant linéaire tandis que l'expérience est globale. Pour rendre compte du phénomène esthétique dans un langage conceptuel, il lui faut donc traiter successivement des deux dimensions de la beauté, rédiger donc d'abord une doctrine de la perception et ensuite une doctrine du ravissement. Les deux phénomènes étant inséparables, la première partie devra constamment se référer d'avance à la deuxième, sans cependant la développer. C'est pourquoi, dans *La Gloire et la croix*, le premier tome, intitulé *Apparition*, et la deuxième partie du troisième tome, consacrée à l'étude de la gloire dans la *Bible*, sont intimement liés³. De plus et en même temps, l'expérience esthétique étant

jektiv sichtbar macht und subjektiv den suchenden Geist klärt und erhellt und deshalb einen Akt und habitus in ihm einübt, der beim vollendeten Erblicken auch der vollendete Glaube sein wird. ».

¹ Cf. *GC* 4, 13.

² Cf. *GC* 1, 104.

³ Cf. *GC* 4, 23 : « Ainsi le volume I passe et s'intègre immédiatement dans le présent volume, d'autant plus que, dans la partie qui traitait de "l'évidence objective", il a dû déjà aborder ce qu'il nous faut développer maintenant. » ; *H III/2/1*, 21 : « So geht vor allem *Band I* unmittelbar in den vorliegenden über und auf, zumal er im Teil über die "Objektive Evidenz" dem jetzt zu Entwickelnden schon vorgreifen mußte. ».

ravissement, l'esthétique renvoie au-delà d'elle-même vers la *Dramatique* – et vers la *Théologique* – puisque la catégorie du drame

[...] transforme l'événement dans un spectacle et donc l'esthétique en une nouveauté qui la dépasse tout en la continuant et en même temps il transpose l'image d'avance dans la parole¹.

Or cette parole renvoie elle-même de nouveau à l'expérience vécue issue de l'expérience de la rencontre. Balthasar est donc contraint de développer une herméneutique dynamique dans laquelle les différentes parties se dépassent constamment elles-mêmes, ne sont ultimement compréhensibles que par rapport au phénomène originel qui se déploie en elles. Le style circulaire de Balthasar développant certes un aspect tout en le rattachant constamment à la réalité englobante est une tentative de réagir à cette difficulté et de la résoudre.

Avant de présenter la structure de *La Gloire et la croix*, nous pouvons déjà résumer les grands axes de l'esthétique balthasarienne. Elle est une doctrine de la perception. Le sujet étudié, c'est la gloire de Dieu dans son évidence propre. Elle cherche et trouve dans l'analogie de l'expérience naturelle de la beauté de l'être une précompréhension qui permet à l'être humain de saisir Dieu. Comment ce programme s'organise-t-il maintenant dans les trois grands volumes de *Herrlichkeit* ?

Pour entrer dans la matière, le premier tome s'ouvre sur une introduction passionnée, justifiant la démarche que Balthasar adopte face aux controverses sur l'emploi des catégories esthétiques en théologie. Ayant conscience de la critique kierkegardienne, Balthasar distingue clairement son esthétique théologique de la théologie esthétique. Tandis que celle-ci,

[...] telle qu'elle émanait de Herder et domina le romantisme, [...] se sert [...], en premier lieu, pour son travail, des catégories extra-théologiques et de l'esthétique

¹ *DD* I, 15 ; *TD* I, 17 : « [...] [d]as theatralische Drama [...] verwandelt das Ereignis in ein anschauliches Bild, verwandelt also die Ästhetik über sich hinaus in etwas Neues, das sie trotzdem fortsetzt, und verfügt das Bild gleichzeitig vorweg ins Wort. ».

philosophique profane, surtout de la poésie, [l'esthétique théologique] tire sa doctrine de la beauté des données révélées elles-mêmes, par une méthode vraiment théologique¹.

Aussi Balthasar rédige-t-il un chapitre consacré à la « norme esthétique » dans lequel il insère sa démarche dans la tradition biblique. Il constate en effet que la *Bible* est « un livre poétique » dans un sens très précis : dans les « Écrits² », le troisième groupe d'œuvres,

[...] apparaît nettement, à l'état réfléchi, une tendance esthétique encore inconsciente dans les deux premiers : elle apparaît dans la distance que prend l'attitude contemplative du « sage » à l'égard de l'histoire dramatique, politico-religieuse, que l'Heptateuque et les livres historiques qui le continuent, mais aussi les prophètes plongés dans l'histoire, déroulent devant le spectateur³.

Ces écrits sapientiaux recourent non seulement aux « faits du passé », mais aussi à « la splendeur de la création naturelle [...], à] la condition et [aux] sentiments de l'homme mortel » ainsi qu'à la « Sagesse elle-même » pour glorifier Dieu. En ce qui concerne plus précisément la relecture, la contemplation inspirée des faits de l'histoire du salut, elle

[...] projette rétrospectivement [sur celle-ci] (et d'ailleurs aussi vers l'avenir) une lumière esthétique qui fait apparaître, en même temps que la forme naturellement poétique de la « Loi » et des « Prophètes », leurs dimensions surnaturelles et uniques. Il ne s'agit pas de superposer une fade idéalisation romantique à la grandeur héroïque d'un passé révolu, mais de faire percevoir et rayonner la dimension esthétique

¹ GC 1, 97 ; H I, 110 : « [Eine ...] "ästhetisch[e]" Theologie, wie sie von Herder ausging und die Romantik beherrschte, [... die] mit ausser-theologischen Kategorien der weltlichen philosophischen Ästhetik, der Poesie vor allem, arbeitet, [eine theologische Ästhetik, die] ihre Schönheitslehre aus den Daten der Offenbarung selbst mit genuin theologischen Methoden gewinnt ».

² La « Loi », *Torah*, et les « Prophètes », *Nebiim*, sont les désignations hébraïques des deux autres parties de la *Bible* avant les « Écrits », *Ketubim*. Ceux-ci, de rédaction tardive, contiennent les *Psaumes*, *Job*, les *Proverbes*, le *Cantique des cantiques*, l'*Ecclésiaste* et, selon le canon de l'Église catholique, l'*Ecclésiastique* et les *Livres de la sagesse*.

³ GC 1, 35s. ; H I, 39 : « In dieser dritten Gruppe von Schriften tritt unverkennbar ein ästhetischer Zug reflex hervor, der in den zwei ersten Gruppen nicht bewusst wird : er tritt aber hervor in der Distanz der kontemplativen anschauenden Haltung des "Weisen" gegenüber der dramatischen religiös-politischen Geschichte, die der Heptateuch und die ihm angegliederten Geschichtsbücher, aber auch die ganz in die Geschichte eingespannten Propheten vor dem Betrachter entrollt. ».

inhérente à cette action dramatique unique en son genre, et qui doit être l'objet d'une esthétique théologique¹.

Il s'agit donc de retrouver, de reconnaître la trace de Dieu dans l'histoire, dans la nature, dans la vie humaine et dans l'attitude contemplative. Or ne peut reconnaître que celui qui connaît déjà. Le psalmiste résume la démarche esthétique, la perception des traces de Dieu par la contemplation inspirée en un verset :

[Yahvé] en toi est la source de la vie, par ta lumière nous voyons la lumière².

L'être humain illuminé voit ce qui est en quelque sorte avec le regard de Dieu et peut donc attribuer à chaque chose, à chaque événement, à son expérience et à lui-même la place qui lui revient dans les fondations divines³. Pour y arriver l'être humain doit s'imprégner de la grâce que la source jaillissante d'eau vive symbolise⁴. Par ailleurs, on se souviendra que l'Évangile selon saint Jean applique ce passage à de nombreuses reprises au Christ, vie et lumière des hommes⁵. C'est lui la gloire de Dieu qu'il s'agit de connaître.

Puisque la théorie de la perception précède la théorie du ravissement, la tâche du premier volume de *La Gloire et la croix* consiste donc à introduire à la « découverte, [au] mode d'apparition et aux conditions de perception⁶ » de la gloire de Dieu. Une première partie étudie « l'évidence subjective », les conditions qui permettent à l'être humain de se rendre à

¹ GC 1, 36 ; H I, 40 : « Die spezifisch biblische Form inspirierter Kontemplation wirft ein ästhetisches Licht auf die Heilsgeschichte zurück (und auch vorwärts), das zugleich mit der natürlich-poetischen Form von "Gesetz" und "Propheten" deren einmalig-übernatürliche Dimensionen mitaufscheinen lässt. Es handelt sich nicht um eine nachträgliche schwächliche, romantische Verklärung einer vergangenen heldischen und hohen Geschichtszeit, sondern um das anstrahlende Bewusstmachende dieser einzigartigen dramatischen Aktion innewohnenden ästhetischen Dimension, die der Gegenstand einer theologischen Ästhetik zu sein hat. ».

² Ps 35, 10.

³ Cf. GC 4, 64 et 158s. ; H III/2/1, 65 et 168s..

⁴ Cf. GC 4, 129 ; H III/2/1, 135.

⁵ Cf. la scène où Jésus rencontre la Samaritaine, Jn 4, 14 : « Mais qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif ; l'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissante en vie éternelle. ».

⁶ GC 6, 7 ; H III/1/1, 13 : « [...] die Weise ihres Erscheinens und die Bedingungen ihres Aufgefaßtwerdens waren der Vorwurf. ».

l'évidence de la présence de Dieu : Balthasar y présente la foi comme une attitude totale de l'être humain s'abandonnant à Dieu à l'image du Christ. Cette attitude est elle-même provoquée par Dieu. Don surnaturel, la foi ouvre les yeux de l'être humain à la perception de la lumière surnaturelle ; mais la perception elle-même se fait dans les structures cognitives naturelles. La grâce ne transforme pas le cerveau humain. La connaissance de Dieu est donc à la fois naturelle et surnaturelle.

Cette foi apporte un savoir certain qui n'est donc pas le résultat de cogitations purement rationnelles, mais le fruit d'une expérience humaine surnaturelle authentique : reposant sur l'expérience archétypique des premiers témoins, elle est encore aujourd'hui possible grâce aux sens spirituels de l'être humain touché par la grâce. Puisque la Révélation, en tant que manifestation libre et gratuite de Dieu, possède son évidence interne et ne peut être accréditée par aucune structure externe, Balthasar développe, dans une partie appelée « l'évidence objective », la cohérence interne de la figure de révélation dont le Christ est le centre. En lui s'unissent le témoignage de l'Écriture¹ et de l'Église², du Père³, de l'histoire⁴ et du cosmos⁵.

Le deuxième tome confère alors une densité concrète, historique à cette rencontre. Il présente « [un enchaînement] de monographies sur les créateurs les plus représentatifs de la théologie⁶ ». Tandis qu'en français le créateur est celui qui tire quelque chose du néant, qui est l'auteur, le fondateur de quelque chose de nouveau, le terme allemand *Gestalter* désigne

¹ Cf. *GC* 1, 445-470.

² Cf. *GC* 1, 471-512.

³ Cf. *GC* 1, 513-522.

⁴ Cf. *GC* 1, 525-558.

⁵ Cf. *GC* 1, 559-574.

⁶ *GC* 1, 12 ; *H I*, 10 : « [...] eine Kette von Monographien über die repräsentativsten *Gestalter* der Theologie [...] ». C'est l'auteur qui met en évidence le terme qui est dérivé de la notion centrale de son esthétique, la figure (*Gestalt*).

celui qui donne une figure concrète à sa matière préexistante¹. Les deux termes ne s'excluent pas dans le contexte donné ; ils désignent deux aspects complémentaires des douze études de « style » que l'on peut appeler des portraits théologiques². Ces théologiens ont tous été touchés par la gloire de la révélation et ils cherchent à l'exprimer de façon originale et originelle à la fois. Le choix des auteurs s'est fait d'après ces deux critères : il fallait qu'ils développent une véritable « esthétique théologique » et qu'ils aient joui d'une influence historique³. Les poètes n'ont donc pas été choisis d'abord pour les qualités esthétiques de leur écriture mais grâce au rapport immédiat de leur poésie avec la vision et l'interprétation de la révélation⁴. Balthasar respecte ainsi le critère esthétique développé dans le premier tome. Il apparaît en même temps et de nouveau, qu'il doit déjà disposer d'un critère, d'une théologie permettant de juger les poètes. Dante par exemple, dont on n'a pas besoin de prouver l'influence sur sa postérité, n'a pas inventé la théologie dont la *Divine Comédie* témoigne : « comme laïc, [il] a repris le système qui lui était transmis, l'a défendu et magnifié de toutes ses forces [...] »⁵. Le poète participe ainsi à la mission évangélisatrice. Il est chargé, lui aussi, d'annoncer aux autres la justice divine afin qu'ils voient et se convertissent. L'art est au service du kérygme et

¹ La matière serait en fait la pensée humaine à laquelle il faut toujours de nouveau donner la forme christique ; il faut la laisser s'adapter à l'expérience originelle.

² Dans le premier volume de ce tome, consacré aux « styles cléricaux », Balthasar étudie Irénée de Lyon (130-208), Augustin (354-430), Denys (~ 500), Anselme de Cantorbéry (1033-1109) et Bonaventure (1221-1274). Dante (1265-1321), Jean de la Croix (1542-1591), Pascal (1623-1662), Hamann (1730-1788), Soloviev (1853-1900), Hopkins (1844-1889) et Péguy (1873-1914) sont abordés dans le deuxième volume consacré aux « styles laïcs ».

³ Cf. *GC* 2, 11.

⁴ Cf. *GC* 2, 14, 19 et 25 : « Ainsi se précise encore une fois le point de vue particulier auquel se placent les études qui suivent : elles ne traitent pas d'abord de la forme extérieure des théologies particulières, mais de leur forme interne, dans la mesure où celle-ci est l'effet d'un rayonnement actif et passif de la gloire divine telle qu'elle apparaît dans la révélation. » ; *H* II/1, 26s. : « Damit ist nochmals der besondere Standort der nachfolgenden Studien klargelegt : sie handeln nicht primär von der äußeren Form der einzelnen Theologien, sondern von deren innerer Form, sofern diese eine aktiv-passive Einstrahlung der göttlichen Herrlichkeit aus der Offenbarungsform her ist. ». Cf. cependant aussi le déploiement de la richesse des formes poétiques et rhétoriques en théologie : *GC* 2, 21ss..

⁵ *GC* 2, 400 ; *H* II/2, 448 : « [der Dichter,] der als Laie das ihm beigebrachte System aufgenommen und aus seinen besten Kräften verteidigt und verherrlicht hat [...] ».

[l]e lecteur, placé devant des visions esthétiques d'une telle rigueur théologique, n'hésite pas à accueillir le sérieux théologique du poète en même temps que l'esthétique, et inversement¹.

Mais d'autre part cette « entrée en poésie » n'est pas une simple catéchèse plus convaincante ; elle constitue également un apport essentiel à la réflexion théologique en tant que « mise à l'épreuve existentielle² » d'une théologie qui doit révéler sa vérité profonde. La liste des théologiens retenus n'est pas exhaustive ; les formes du rapprochement entre la beauté et la révélation sont en fait variables à l'infini. Aussi les écrivains retenus ne sont-ils que « douze rayons » émanant d'un même soleil ; ils témoignent de la richesse existentielle et artistique naissant de la rencontre avec le Dieu vivant et contrecarrent toute vision étriquée, statique et abstraite de la théologie.

[...] les douze théologies [nous ont exercés, elles nous ont élargis et elles nous ont ainsi rendus] méfiants à l'endroit des réponses trop bien limées. Ne pouvant former un système clos, elles laissaient place à des intervalles que des ponts improvisés ne peuvent franchir ; [il y a] encore tant d'autres témoignages, au surplus, réels ou possibles, à inventer dans l'avenir³.

Aucun système ne se dégage donc de ce panorama ; recourant de nouveau à la métaphore musicale, Balthasar compare les douze auteurs et tous ceux qui, pour différentes raisons, n'ont pas trouvé de place dans cette série de monographies à un

[...] riche orchestre, dont les divers instruments s'accordent les uns avec les autres : leur accord prouve qu'ils se règlent tous sur une partition unique (les dépassant tous,

¹ GC 2, 407 ; H II/2, 456 : « Der Leser, vor ästhetische Visionen von solcher theologischer Stringenz gestellt, zögert nicht, dem Dichter mit dem theologischen zusammen auch den ästhetischen Ernst abzunehmen und umgekehrt. ».

² GC 2, 399 ; H II/2, 447 : « [...] die existentielle Erprobung der Theologie [...] ».

³ GC 6, 7 ; H III/1/1, 13 : « Die zwölf Theologien haben uns eingeübt, uns geweitet und dadurch mißtrauisch gemacht gegen fertige Auskünfte. Sie konnten zusammen kein abschließendes System ergeben, sie ließen Zwischenräume offen, die nicht durch eilige Bögen überbrückbar sind ; es gibt zudem soviel andere Zeugnisse, wirkliche oder in Zukunft noch erfindbare... ».

mais les comprenant). C'est justement cette concordance dans l'opposition qui nous introduira au troisième tome de conclusion [qui] traitera de la dogmatique¹.

Car c'est dans la vision originelle, dans le ravissement que les différentes théologies trouvent leur centre commun, la partition qu'ils jouent. Et leurs styles expressifs diffèrent autant que des instruments par leur timbre caractéristique. Il s'agira donc, dans le troisième volume, de laisser entendre cette partition, de laisser apparaître cette gloire.

Mais le troisième tome ne s'ouvre pas immédiatement sur l'exposé théologique de la gloire dans la *Bible*. Il est en effet divisé en deux volumes dont le premier² présente

[] le christianisme dans sa solidarité avec la pensée de l'humanité toute entière et son insertion dans la métaphysique générale [...]³.

Balthasar emmène alors son lecteur sur un long parcours historique étudiant la gloire métaphysique depuis les Grecs jusqu'aux Lumières. Cette histoire est néanmoins caractérisée par une perte de l'être⁴. Les temps modernes sont en effet marqués par une absence de transcendance. Balthasar confie alors la garde de l'être aux chrétiens⁵. Il considère l'ontologie certes comme un service à rendre à l'être humain étouffant dans un monde clos⁶, mais il veille

¹ *GC* 2, 19 ; *H* II/1, 20 : « Nur ein reiches Orchester entsteht, dessen verschiedene Instrumente zueinander passen : ihr Zusammenstimmen beweist, daß sie sich allesamt nach einer gleichen (sie alle überspielenden, aber in sich begreifenden) Partitur richten. Eben diese Konkordanz in der Gegenständlichkeit bahnt uns den Zugang zum dritten abschließenden Band, der die Dogmatik behandelt. ».

² *GC* 6-9 ; *H* III/1.

³ *GC* 6, 9 ; *H* III/1/1, 15 : « Und zwar muß der Versuch gemacht werden, das Christliche zuerst [...] in seiner Solidarität mit dem Menschheitsdenken und in seiner Einsenkung in die allgemeine religiöse Metaphysik dazustellen, ehe wir es (im letzten Halbband) in seiner einsamen Isolierung gegenüber allen menschlichen Denkwürfen zeichnen. ». Cf. également *GC* 2, 26.

⁴ Cf. *GC* 8, 403.

⁵ Cf. *GC* 8, 389ss. : « C. Héritage et mission chrétienne. 2. L'amour garde la gloire » ; *H* III/1/2, 964ss. : « III. Vermächtnis und christlicher Auftrag. B. Liebe hütet die Herrlichkeit ». Cf. également *GC* 6, 12 : « [Nous montrerons] au contraire que le chrétien, grâce à son expérience supérieure de la gloire [...] a le devoir aujourd'hui encore [d'accomplir et] de vivre exemplairement l'expérience de l'être sans la rendre inauthentique, pour devenir le gardien responsable de la gloire toute entière [...] » ; *H* III/1/1, 19 : « Vielmehr werden wir zeigen, daß dem Christen von seiner auszeichnenden Herrlichkeitserfahrung her [...] auch für heute die nicht zu veräußernde Seinserfahrung zu vollziehen und vorzuleben obliegt, um so zum verantwortlichen Hüter der Herrlichkeit im Ganzen zu werden [...] ».

⁶ Cf. p. ex. déjà *VM* 14 ; *TL* I, xvi.

avant tout à mettre en évidence l'enracinement de la théologie dans la pensée humaine : il considère qu'il ne peut y avoir de théologie sans philosophie générale¹. Elle est la garantie qui empêche de tomber dans un historicisme incapable de prétendre à la vérité et donc au salut universels.

Si la prédication et la théologie chrétiennes ne se bornent pas à de simples déclarations sur un être manifesté dans l'Histoire et qu'on peut encore reconnaître dans ses effets parmi des millions d'autres, si elles prétendent au contraire avoir une valeur pour tous les êtres, leur message doit relever en même temps du domaine de l'Histoire [...] et du domaine de la Métaphysique [...]².

Et, ce qui serait à la limite plus grave, si Dieu ne s'exprimait pas d'une façon humaine, il nous resterait complètement étranger. De même, si

[...] les concepts le plus habituels de la *Bible* ne devaient trouver aucun écho ni dans l'esprit ni dans le cœur de l'homme, ils nous resteraient parfaitement incompréhensibles et nous-mêmes leur serions totalement indifférents³.

La pensée chrétienne ne veut donc en aucun cas s'isoler du monde ; toute la démarche philosophique de Balthasar recherche et met en évidence le point d'attache « naturel » d'une révélation « surnaturelle » que l'être humain ne peut cependant anticiper. Dans l'introduction au premier tome de *La Gloire et la croix*, Balthasar avait déjà annoncé son projet d'étudier la gloire métaphysique non seulement dans sa figure philosophique, mais également religieuse et poétique afin de la confronter à la gloire de Dieu⁴. La position humaine et spirituelle recherchée doit

¹ Cf. p. ex. déjà *VM* 6, 12 ; *TL* I, viii, xiv.

² *GC* 6, 8 ; *H III/1/1*, 14 : « Wenn christliche Verkündigung und Theologie sich nicht auf Aussagen über ein historisch vorgekommenes und in seinen Auswirkungen noch vorfindliches Seiendes unter Millionen anderen beschränken, sondern allen Ernstes den Totalitätsanspruch auf alles Seiende erheben will, dann muß ihre Botschaft gleichzeitig aus dem historischen Raum [...] wie aus dem metaphysischen Raum [...] ertönen. ».

³ *GC* 6, 9 ; *H III/1/1*, 15s. : « Denn hätte ein biblischer Grundbegriff keinerlei Analogie im gemeinen Geistesraum und erweckte er nichts Vertrautes im Menschenherzen, so müßte er das absolut Unverständliche und damit Gleichgültige bleiben. ».

⁴ Cf. *HI*, 10. (La traduction française déforme le texte allemand.)

[permettre la meilleure communication] dans toutes les directions [...] tout en évitant ce qui serait un compromis spirituel¹.

Encore faut-il comprendre la gloire divine sans la réduire aux catégories humaines. Aussi le dernier volume² analyse-t-il le christianisme séparément et face à tous les projets de la pensée humaine³, conformément à l'idée que la révélation porte en elle-même son évidence et sa norme de beauté⁴.

Balthasar ne prétend cependant pas présenter une théologie complète de l'Ancien et du *Nouveau Testament*. Le dernier volume de *Herrlichkeit* synthétise l'expérience centrale de la gloire de Dieu telle que la tradition biblique la présente. Il s'agit en effet d'une expérience surnaturelle rendue accessible à l'être humain au-delà de sa pure nature et non d'une réalité abstraite ; il s'agit à chaque fois de l'expérience sensible et spirituelle⁵ de l'auto-révélation de Dieu qui trouve son apogée et son achèvement dans l'incarnation⁶. Dans cette rencontre, il n'existe pas de plan dialogique ouvert au préalable, parce que Dieu est l'Autre. L'être humain est au contraire touché « par le présupposé non dialogal du dialogue engagé, à savoir par la divinité ou gloire de Dieu⁷ ». Il « perçoit Dieu dans un état d'extase, il entend et comprend

¹ GC 6, 10 ; H III/1/1, 16 : « Der Standort, der hier gesucht wird, kennzeichnet sich als einer, der höchste Kommunikation nach überall hin erlaubt, aber jeden geistigen Kompromiß vermeidet. ».

² H III/2/1 et H III/2/2 équivalent à GC 4 et 5.

³ Cf. GC 6, 9.

⁴ Cf. GC 1, 29-38.

⁵ Cf. GC 4, 22 ; cf. également la partie consacrée aux sens spirituels dans GC 1, 309-360.

⁶ Le début de l'*Épître aux Hébreux* présente le résumé et le haut lieu de cette théologie. He 1, 1-4 : « Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes [alliancχχαι], Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses par qui aussi il a fait les siècles [histoire]. Resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance (οξωγαπαυγασματηξδοξης και χαρακτηρ της υποστασεως αυτου), ce Fils qui soutient l'univers par sa parole puissante [création], ayant accompli la purification des péchés [rédemption], s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs, devenu autant supérieur aux anges que le nom qu'il a reçu en héritage est incomparable au leur. ».

⁷ GC 4, 15 ; H III/2/1, 13 : « [...] sondern allein durch ein primäres Betroffensein von der undialogischen Voraussetzung des angeknüpften Dialogs, nämlich der Göttlichkeit oder Herrlichkeit Gottes ».

Dieu en Dieu et par Dieu¹ » et il réagit humainement : terrifié, il rend cependant aussi grâce pour ce que Dieu lui a donné d'expérimenter. C'est pourquoi Balthasar ne se livre pas à une simple analyse historique du concept² *kabod* ou *doxa*, mais il présente un aperçu de la réalité vécue que ce mot désigne dans l'*Ancien* et le *Nouveau Testament* sans que cette réalité soit en fait limitée à la présence de ce mot.

Dans l'*Ancien Testament*, il apparaît dès les premières occurrences que l'expérience de Dieu obéit à une structure particulière. Dieu se manifeste librement et il doit en même temps rendre l'être humain capable de faire cette expérience. Le concept de gloire connaît ainsi différentes strates de signification. Partant

[...] de l'expérience d'un poids de présence s'imposant à la fois spirituellement et sensiblement, d'un Je immense qui se manifeste avec une force physique élémentaire, et dont la liberté et la vitalité, quand il interpelle, créent d'avance l'écoute qui correspond à son exigence ; il passe ensuite par les images aux variétés multiples qui expriment une telle présence de Dieu : expériences prophétiques [...] adoption de modes mythiques d'expression [...] et jusqu'à un certain schématisme culturel [...] ; il aboutit enfin, après l'exil, à ces temps où l'emploi plus fréquent du concept révèle à la fois une perte de l'expérience de la chose elle-même et une nostalgie [accrue] et un besoin [de celle-ci]³.

Cette nostalgie cherche à satisfaire son besoin de retrouver la gloire dans différentes directions :

¹ *GC* 4, 16 ; *H III/2/1*, 14s. : « [...] er vernimmt Gott in einer Entrückung aus sich selbst, er hört und begreift Gott in Gott und durch Gott ».

² Cf. *GC* 4, 20 ; 5, 12 et 5, 24.

³ *GC* 5, 23 ; *H III/2/2*, 22 : « [...] ausgehend von der Erfahrung einer sich geistig wie sinnlich aufdrängenden Wucht von Gegenwart, einem geradezu physisch-elementar sich bekundenden ungeheuren Ich, dessen Freiheit und Lebendigkeit in seiner Anrede, seinem Anspruch von vornherein sich rechtes Gehör verschafft – über die vielfach sich verzweigenden Bilder für solches Anwesen Gottes : in ursprünglichen prophetischen Erfahrungen, aber auch in der Übernahme mythischer Aussageweisen [...] bis hin zu einem kultischen Schematismus [...] bis nachexilisch der gehäufte Gebrauch des Begriffs einerseits einen Verlust an Erfahrung der Sache, andererseits doch auch erhöhte Sehnsucht und ein Bedürfnis danach offenbart ».

[...] vers l'avenir avec le messianisme, vers le ciel avec les apocalypses, vers le cosmos entier avec la littérature sapientielle et par là vers l'histoire des peuples [...]¹.

La recherche de la gloire de Dieu connaît ainsi déjà un rayonnement très large ; mais l'accomplissement qu'apporte le *Nouveau Testament* n'est pas une simple continuité. Les textes s'accordent pour reconnaître à l'événement christique une supériorité qualitative et une nouveauté irréductible, même si les réactions humaines restent proches de celles relatées dans l'*Ancien Testament*. Ainsi la manifestation de la gloire de Dieu prend une tournure particulière. Elle est humaine, corporelle, elle est une réalité charnelle qui porte d'abord le nom de l'homme Jésus Christ : comme s'imposait dans l'*Ancien Testament* le poids d'un Je immense, c'est maintenant le « poids de sa présence humaine et divine à la fois, son action et son impression qui s'imposent », c'est « son pouvoir et [...] sa toute-puissance, qui [...] suscitent de nouveau la terreur élémentaire devant Dieu au pied du Sinäi [...]² ». Mais en lui, mort et ressuscité, l'être humain n'est pas seulement reconduit à l'expérience originelle des théophanies de l'*Ancien Testament*, mais « [...] à ce que Dieu, dans toutes les révélations précédentes de sa gloire, avait voulu réellement montrer : son amour trinitaire [...]³ » qui fonde tout ce qui existe. Aussi l'amour de Dieu en Jésus est-il déjà « dans sa simplicité rayonnante ce présent à venir [...] la véritable source de la beauté néotestamentaire [...]⁴ » qui fonde toute espérance et toute démarche chrétienne.

Si l'on n'interprète la révélation dans le Christ ni en fonction du cosmos ni en fonction de l'être humain, si on laisse le sens de cet événement « [...] auprès de l'amour de Dieu qui se

¹ GC 5, 24 ; H III/2/2, 23 : « [...] messianisch in die Zukunft, apokalyptisch in den Himmel, sapiential in den Gesamtkosmos und damit in die Völkergeschichte [...] ».

² GC 5, 25 ; H III/2/2, 24 : « [die] *Wucht* der Präsenz, de[r] An-druck und Ein-druck des anwuchsenden Ich, seine Gewalt und Voll-macht, die [...] erneut den elementaren Gottesschrecken am Fuße des Sinäi hervorruft[...] ».

³ *Ibid.* ; H III/2/2, 25 : « [...] zu dem, was Gott in aller bisherigen Offenbarung seiner Herrlichkeit eigentlich hatte zeigen wollen : seine dreieinige Liebe ».

⁴ GC 5, 19 ; H III/2/2, 17 : « Dieses Zukünftig-Gegenwärtige ist in seiner strahlenden Einfalt der eigentliche Quell der neutestamentlichen Schönheit [...] ».

présente [...] se donne totalement [et se vide...]¹ », alors on en revient à dire que Dieu n'avait d'autre but que de manifester sa propre gloire. Alors, dans ce dernier volume, Balthasar développe donc ce qui constitue le centre de toute théologie. Alors l'esthétique est réellement une théologie fondamentale et nous touchons le point central auquel ne tendait pas seulement tout l'ouvrage, mais auquel toute théologie touche : « Aucun thème de la révélation ne peut échapper au champ de l'esthétique théologique². », c'est-à-dire que dans la Révélation et dans l'existence chrétienne tout est lié à la perception de la gloire de Dieu. Elle englobe les aspects de la création, de l'alliance et de la rédemption³, elle ouvre la marche de l'Église dans le monde. Elle constitue le point de repliement de tous les aspects de l'histoire du salut, comme la structure de l'esthétique l'a également fait comprendre.

Dans les volumes précédents, de nombreux développements ponctuels du sujet traité ici *in extenso* avaient déjà été nécessaires. Ainsi le premier volume « passe et s'intègre immédiatement » dans la partie biblique du dernier d'autant plus que, dans la partie qui traitait de « l'évidence objective », il a dû déjà aborder⁴ ce qui est développé dans cette dernière partie. De même « [s]eule la théologie biblique peut et doit devenir une norme pour mesurer toute la variété de ces formations historiques⁵ » dont le deuxième volume en avait retenu douze. De plus, cette même théologie biblique a fondé les investigations dans les domaines mythico-philosophico-religieux dans la première partie du troisième volume. Elle permet de juger ce que le mythe a de provisoire et de révéler « [...] sa valeur exacte de position et

¹ GC 6, 13 ; H III/1/1, 20 : « [...] bei der sich darstellenden hingebenden und ausleerenden Liebe Gottes[...] ».

² GC 4, 18 ; H III/2/1, 16 : « Kein Thema der Offenbarung kann aus dem Feld der theologischen Ästhetik herausfallen. ».

³ Cf. GC 5, 11 : Balthasar parle d'un accès à la théologie biblique par les « portes de la gloire ».

⁴ Cf. GC 4, 23 ; H III/2/1, 21.

⁵ GC 4, 23 ; H III/2/1, 22 : « Erst die biblische Theologie kann und muß notwendig zu einem Richtmaß für die ganze Fülle jener historischen Ausfaltungen werden [...] ». Cf. *supra* les remarques sur la différence entre esthétique théologique et théologie esthétique.

d'expression¹ » ; elle a guidé le lecteur des tragiques, de Platon et de Plotin quand il cherchait à les explorer quant à leur « [...] « degré de transparence et de disponibilité à l'égard du mystère suprême de l'épiphanie de la gloire² » et « [c]'est dans la lutte cachée autour de ce critère ultime que [s'est situé] la véritable tragédie de l'histoire de l'esprit du Moyen Âge aux temps modernes [...] »³. Finalement, ce n'est que parce que les chrétiens ont la possibilité de s'enfoncer toujours plus profondément dans le mystère de l'amour de Dieu que l'auteur a pu leur confier la tâche d'être les gardiens de la gloire. Cet aperçu par trop rapide nous permet de résumer la méthodologie balthasarienne, caractérisée d'abord par cet apriori théologique décidé.

En effet, pour Balthasar, « [...] la figure posée par Dieu porte en elle-même son évidence et a le pouvoir de la manifester par elle-même aux yeux de la foi⁴ » : l'initiative de la révélation appartient aussi bien à Dieu que les moyens qu'il met en œuvre. La description de la gloire a souligné en plus la force avec laquelle Dieu s'impose, rompt tous les repères habituels, témoignant ainsi de son altérité dans son désir même de se rendre proche de l'être humain. Déterminée par aucune nécessité extérieure, la manifestation divine est cependant intrinsèquement cohérente, forme précisément une figure unique, non méconnaissable. Si en plus l'évidence par laquelle il s'impose n'est pas irrationnelle, elle ne s'arrête pas non plus aux possibilités de la raison, elle est dramatique : quand Dieu se révèle, l'être humain est saisi corps et âme, invité à répondre à l'amour qui lui est offert en s'engageant dans une relation. L'esthétique théologique n'est en aucun cas une esthétique statique. Balthasar précise à

¹ GC 4, 25 ; H III/2/1, 24 : « [...] ihren rechten Stellen- und Ausdruckswert [...] ».

² *Ibid.* : « [...] auf den Grad ihrer Durchlässigkeit und Bereitschaft zum letzten Geheimnis von Epiphanie der Herrlichkeit hin ».

³ *Ibid.* : « Im verborgenen Ringen um dieses Letzt-Kriterium schien uns die eigentliche Tragödie der Geistesgeschichte vom Mittelalter zur Neuzeit zu liegen [...] ».

⁴ GC 5, 26 ; H III/2/2, 25 : « [...] die von Gott hingestellte Gestalt [trägt] ihre Evidenz in sich selbst [...] und [vermag] diese den Augen des Glaubens von sich her zu zeigen [...] » ; cf. également GC 5, 22 (cit. de K. Barth !).

plusieurs reprises que la vision et le ravissement vont de pair. Les renvois, les anticipations et les rappels tout au long du premier volume de *La Gloire et la croix* en témoignent. L'expérience ne précède donc pas seulement la réflexion, mais elle la forme aussi : l'objet doit déterminer la méthode de s'en approcher.

L'esthétique théologique doit donc être inductive¹. Enracinée dans la tradition biblique qui nourrit la vie ecclésiale qui en est l'interprétation puisqu'en elle le Christ se rend présent, elle se fonde sur l'expérience de son « objet » et rend compte de ce que le Christ et les croyants ont expérimenté. Elle distingue les différentes expériences : la foi du Christ est en même temps la possibilité de toute foi – précédente et postérieure – et absolument unique : en lui seul a lieu l'union hypostatique. Le témoignage des expériences archétypiques des témoins oculaires fonde et informe alors les expériences des générations ultérieures dans l'Esprit qui crée l'unité du corps mystique. Face à la multiplicité des expériences et des manifestations disséminées à travers les siècles et espaces culturels, géographiques et politiques, l'esthétique théologique travaille par la méthode du repliement vers la simplicité divine. « [E]lle montre les “convergences” des lignes et des voies aperçues [...] vers le foyer suprême lumineux où brille la gloire divine². ». Les éléments de la circonférence, les fragments deviennent intelligibles si le regard est ravi et fixé par le centre qu'il faut avoir vu d'avance. Ainsi « [l]es traits caractéristiques de l'objet doivent déjà resplendir dans les caractéristiques de la méthode³ » puisque le Christ est la pierre d'angle, le seul Chef, en qui sont ramenées les êtres célestes et terrestres et par rapport à qui elles trouvent leur place⁴.

¹ Cf. *GC* 5, 17.

² *GC* 5, 17 ; *H* III/2/2, 16 : « [Sie zeigt] die “Konvergenzen” der einsichtigen Linien und Wege [...] auf den einen, überhellen Brennpunkt [auf], wo die Herrlichkeit aufleuchtet. ».

³ *GC* 1, 33 ; *H* I, 36 : « An der Eigentümlichkeit der Methode schon muss die Eigentümlichkeit des Gegenstandes aufleuchten. ».

⁴ Cf. *Ép* 1, 10.

L'esthétique théologique ne peut donc être déductive : elle ne peut se laisser déterminer par un concept général (métaphysique) de la beauté, mais son idée de la beauté doit être tirée de la manifestation unique de Dieu dans le Christ. « Et, “faisant éclater tous les systèmes”, cet événement unique dépasse, critique et accomplit d'un seul coup les concepts généraux¹. » Autrement elle soumettrait le concept de la gloire biblique à une mesure métaphysique. La démarche adoptée par Balthasar pour déterminer le contenu du concept de gloire en est l'exemple. Elle réussit à rendre à l'expérience biblique sa vraie profondeur. En effet, « [...] la scolastique [avait interprété, sans se faire de soucis,] le *kabod* biblique par la “gloria” (au sens de célébrité, renommée, louange) de la philosophie antique² », Saint Thomas empruntant sa définition à Augustin qui la tient de Cicéron. Or cet aspect réduit à une signification non biblique est « [...] applicable univoquement à Dieu et à la créature, si bien que l'aspect théologique ne ressort nulle part³ ». Le retour *ad fontes* n'est donc pas une démarche fondamentaliste, elle vise plutôt à se réapproprier et à transmettre toute l'ampleur de l'expérience biblique de Dieu.

La théologie balthasarienne veut en effet être charismatique ; partant d'une passion, elle cherche à rendre les lecteurs ouverts à une semblable expérience personnelle. Dans l'introduction à *La Gloire et la croix*, toute la justification de la démarche esthétique n'est pas une démonstration au sens d'un raisonnement abstrait ; elle se fonde sur l'analyse critique de

¹ GC 5, 21 ; H III/2/2, 20 : « [...] wobei dieses Einzigartige, “jedes System Sprengende” die allgemeinen Begriffe zugleich übersteigt, kritisiert und miterfüllt. ». Cf. également H. U. von BALTHASAR, *L'Amour seul*, p. 41 : « La compréhension de ce qui se révèle ne se ramène pas à l'insertion dans des catégories intellectuelles contraignantes ; on ne peut, suivant le mot de Rilke, “élaborer” ni l'amour dans sa grâce libre, ni le beau dans sa liberté. ».

² GC 4, 27 n. 15 ; H III/2/1, 27 : « [...] die Scholastik [interpretiert] unbekümmert den biblischen *kabod* durch den antik-philosophischen “Ruhm” (gloria) [...]. ».

³ *Ibid.* : « [...] dieses Moment [ist] univok auf Gott und Kreatur anwendbar, so daß das Theologische nirgends hervortritt ».

la situation théologique contemporaine¹. Sa présentation souligne d'un côté ce que l'on a perdu en discutant seulement la vérité et la morale chrétienne, en oubliant de laisser apparaître la fascination que l'on ressent en rencontrant Dieu, le ravissement qui est à l'origine du christianisme. Ce n'est pas sans ironie que Balthasar compare les preuves théologiques à une industrie dépersonnalisant et l'ouvrier et son ouvrage :

[...] les syllogismes, sans doute, fonctionnent très correctement comme des machines rotatives ou des robots calculateurs, qui émettent sans faute un nombre prévisible de résultats à la minute ; mais de conclure même est un mécanisme qui ne fascine plus : la conclusion elle-même ne conclut plus².

L'exactitude des considérations n'est pas une garantie de force persuasive ; l'être humain doit être touché dans son existence : le témoin passionné est la seule apologétique chrétienne convaincante. Aussi Balthasar ne mâche-t-il pas ses mots quand il s'interroge :

Comment le christianisme [aurait] pu devenir cette puissance mondiale s'il avait toujours été aussi rechigné que le protestantisme chagrin et dépourvu d'humour, ou le catholicisme trop organisé et scolasticisé d'aujourd'hui ? [...] Ce ne sont pas des manuels arides, même s'ils sont pleins de vérités indubitables, qui peuvent exprimer pour le monde la vérité de l'Évangile et le rendre plausible, c'est l'existence des saints qui ont été saisis par le Saint-Esprit du Christ³.

Le côté passionnant de Dieu, son éros attirant et ravissant l'être humain, c'est sa gloire ; avant tout raisonnement, la beauté saisit l'être humain et Balthasar s'applique donc à faire découvrir

¹ En fait Balthasar croit qu'il s'agit simplement de bien montrer, de bien expliquer le phénomène chrétien – dans la vie. Il n'est pas naïf, il suit en cela simplement le chemin que Dieu a lui-même choisi. C'est le seul qui ne soit pas contraignant.

² *GC* 1, 17 ; *HI*, 17 : « [...] die Syllogismen klappern zwar pflichtschuldig wie die Rotationsmaschinen oder die Rechen-Roboter, die pro Minute eine genau wissbare Anzahl Ergebnisse fehlerlos ausspeien, aber das Schliessen selbst ist ein Mechanismus, der niemanden mehr fesselt, der Schluss selbst schliesst nicht mehr ».

³ *GC* 1, 418 ; *HI*, 476 : « Wie hätte das Christentum diese Weltmacht werden können, wenn es immer so sauer-töpfisch gewesen wäre wie der humorlos bekümmerte Protestantismus, der verorganisierte und verscholastizierte Katholizismus von heute ? [...] Nicht trockene Lehrbücher, auch wenn sie voll unzweifelhafter Wahrheiten stecken, drücken für die Welt die Wahrheit des Evangeliums Christi plausibel aus, sondern die Existenz der Heiligen, die vom Heiligen Geiste Christi erfasst sind. ». En ce qui concerne la théologie comme témoignage, cf. également H. U. von BALTHASAR, *L'Amour seul*, p. 120 : La théologie « [...] ne suppose pas seulement que [le théologien] s'y livre avec toute la puissance de son intelligence, mais aussi avec toutes les forces de son cœur, de sa vie, de son existence. Celle-ci doit être un témoignage non seulement de son humanitarisme, mais aussi de son amour brûlant pour le mystère du Dieu trinitaire et pour celui du Fils de Dieu crucifié pour lui et pour nous tous. ».

aux lecteurs la beauté originelle de Dieu. Il ne lui importe pas de partir d'une analyse révélant l'inachèvement foncier du monde ou de l'être humain ; il cherche au contraire à laisser apparaître le phénomène originel dans sa splendeur originale gratuite.

Ce monde n'attendra de nous, chrétiens, de contributions ni psychologiques, ni sociologiques, ni biologiques, car il en produira lui-même suffisamment. Quel sera donc l'objet de la tâche authentiquement chrétienne ? Certainement pas les "questions-frontière", mais uniquement les vérités procédant du centre¹.

Ainsi la théologie balthasarienne est pédagogique. Son esthétique veut être une école du regard². Elle explique d'abord comment les yeux de la foi³ voient à la lumière de la grâce qui « [...] proportionne l'œil à ce qui s'est montré⁴ » ; c'est dans ce cadre que Balthasar passe « [...] en revue les catégories esthétiques profanes susceptibles d'aider à comprendre quelque chose à la théologie [...] »⁵. Mais il lui importe avant tout de dire ensuite ce qu'ils aperçoivent puisque sa théologie est orientée – comme la révélation elle-même – à l'expérience de Dieu. En son temps, Balthasar reprend à son compte le programme théologique johannique qui est transmission de l'expérience sensible et spirituelle de Dieu en Jésus et habilitation à la même expérience à partir du témoignage ecclésial :

¹ H. U. von BALTHASAR, *L'Amour seul*, p. 120s..

² Cf. p. ex. *VM* 18 ; *TL* I, xx : « sehen lernen ». Cf. également l'explication de la démarche à la fin de l'introduction in : *GC* 1, 104 : « On peut indiquer [à l'esprit humain] comment se montre et se rend réellement visible une figure de Dieu qui est toujours cachée dans le monde et l'histoire. [...] Mais cette démarche [...] est toujours aussi sous le rayonnement de la lumière divine qui rend objectivement la vérité visible et éclaire subjectivement l'esprit dans sa recherche. [...] L'image de la révélation divine [...] ne devient réellement croyable qu'aux yeux de celui qui voit, devant son esprit, se dessiner exactement les traits de la figure totale de celle-ci » ; *HI*, 119 : « [Dem menschlichen Geist kann] geholfen werden [...] durch Weisen des Zeigens und rechten Sichtbarmachens einer immer weltlich und geschichtlich [...] sub contrario sich verbergenden Offenbarungsgestalt Gottes. Aber auch dieser Weg steht, wie gesagt wurde, je schon im Strahl des göttlichen Lichtes, das objektiv sichtbar macht und subjektiv den suchenden Geist klärt [...]. [...] Das Bild der göttlichen Offenbarung,] wirklich plausibel wird es nur dem, der die richtigen Umriss ihrer Gesamtgestalt vor seinem Geiste aufdämmern sieht. ». C'est le regard qui doit guider l'esprit. Il s'agit donc de fournir la vue illuminée qui lui permette d'intégrer les éléments de la figure totale dans un ensemble cohérent.

³ Balthasar se réfère aux articles suivants : Pierre ROUSSELOT, « Les yeux de la foi », in : *Recherches de Sciences religieuses*, 1^{re} année, 1910, p. 241-259 et 444-475. Cf. *GC* 1, 147-149.

⁴ *GC* 1, 148 ; *HI*, 169 : « Das Gnadenlicht [...] proportioniert das Auge dem Gezeigten. ».

⁵ H. U. von BALTHASAR, *À propos*, « 1976. Entretien avec Michael Albus », p. 94.

Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie ; – car la Vie s’est manifestée : nous l’avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette Vie éternelle, qui était tournée vers le Père et qui nous est apparue – ce que nous avons vu et entendu, nous vous l’annonçons, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous. Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ¹.

Finalement la théologie balthasarienne est antisystématique car elle a conscience de ne jamais pouvoir maîtriser² son sujet. En effet l’objet « étudié » n’est pas une donnée statique, mais la manifestation médiatisée et plurielle de l’amour vivant de Dieu entraînant l’être humain et le monde dans sa communion intime : « L’Unique qui veut s’exprimer à travers tout : c’est lui que nous poursuivons sans nous imaginer l’avoir saisi (Ph 3, 12s.)³. ». Ainsi la théologie reste foncièrement inachevée. Chacune de ses parties s’ouvre sur l’expérience englobante et fondamentale d’où elle part également. C’est pourquoi Balthasar compare sa démarche à celle d’un spectateur contemplant une statue au musée : puisque son regard est incapable de saisir sur le moment d’une vision circulaire toute la statue, il développe différentes perspectives qui lui donnent cependant chacune de vivre la présence, la vie de la statue entière. Il en va de même des chapitres et aspects développés par Balthasar. Dans la suite, j’étudierai le concept d’expérience et plus particulièrement de l’expérience de Dieu dans la théologie balthasarienne.

3.3.2 EXPÉRIENCE PROFANE ET EXPÉRIENCE DE DIEU

Balthasar ne traite pas abstraitement de l’expérience : ce qui l’intéresse, c’est la seule expérience chrétienne de Dieu, sujet évidemment important pour une œuvre qui se veut charismatique et pédagogique. Les très nombreux textes consacrés à ce thème le démontrent

¹ 1 Jn 1, 1-4.

² Cf. également *GC* 5, 16 : « [...] son amour trinitaire, qui l’élève au-dessus de toute formule susceptible de l’englober, lui et le monde [...] ».

³ *GC* 5, 12 ; *H III/2/2*, 10 : « Das Eine, das durch alles hindurch sich ausdrücken will : ihm jagen wir nach, ohne uns einzubilden, es ergriffen zu haben (Phil 3, 12f.). ».

aussi. Leur étude systématique et nécessaire pour cerner la complexité de cette notion constituerait cependant un travail dépassant le cadre de ce travail ; aussi suis-je heureux de pouvoir me référer aux travaux déjà effectués par Markus Engelhard dans sa thèse *Gotteserfahrung im Werk Hans Urs von Balthasars*¹.

Le plan à la fois chronologique et thématique² de cette thèse rassemble les textes balthasariens en quatre groupes. Il témoigne déjà de l'ampleur et de la diversité de cette notion. Engelhard se concentre d'abord sur ceux dont le titre fait expressément référence à la notion de l'expérience. Le chapitre de *La Gloire et la croix* consacré à l'expérience de la foi³ en est certes le texte le plus important auquel Engelhard accorde une attention particulière⁴. Un deuxième groupe rassemble les textes abordant la mystique et les charismes, cherchant aussi à expliquer des phénomènes religieux extraordinaires tels que les visions ou la prophétie dans leur rapport avec l'expérience de foi du chrétien commun. *La Gloire et la croix* traite cette question dans un chapitre consacré à la mystique ecclésiale⁵. La prière et la méditation, les lieux les plus courants de l'expérience de Dieu dans toutes les religions, sont les sujets abordés par un troisième groupe de textes. Pour Balthasar, le chrétien, ces pratiques confrontent l'orant ni avec lui-même, ni avec le divin voire le rien en général ; c'est le Christ qui est le médiateur principal entre Dieu et les hommes, l'exégète de l'invisible⁶. Enfin

¹ Markus ENGELHARD, *Gotteserfahrung im Werk Hans Urs von Balthasars*, St. Ottilien, EOS Verlag, coll. « Dissertationen. Theologische Reihe » N° 80, 1998.

² Engelhard procède en quatre étapes. Partant d'une relecture du chapitre de *La Gloire et la croix* consacré à l'expérience de la foi (chap. 2), considéré comme fondement de la suite de son exposé, il aborde d'autres écrits dans leur suite chronologique pour aboutir à une comparaison synthétique (chap. 3 à 6). Les parties suivantes seront organisées de façon non plus chronologique, mais thématique : l'étude de l'expérience mystique (chap. 7 à 8) et les considérations sur l'expérience dans la prière et la méditation (chap. 9) précèdent un chapitre consacré à la théorie ignatienne que tout homme peut trouver Dieu en toutes choses (chap. 10). Engelhard résume finalement la position de Balthasar en dix-sept thèses (chap. 11) qu'il interroge dans un contexte élargi (chap. 12).

³ *HI*, 211-412 : « Die Glaubenserfahrung » ; *GC* 1, 185-360 : « L'expérience de foi ».

⁴ Cf. M. ENGELHARD, *Gotteserfahrung*, p. 23-142.

⁵ *HI*, 393-402 : « Kirchliche Mystik » ; *GC* 1, 345-353 : « Mystique ecclésiale ».

⁶ Cf. *TL* II, 61-64 : « Christus als Ausleger des Unsichtbaren ».

Engelhard rassemble dans un quatrième groupe des textes qui ne se laissent pas regrouper sous un même titre, y incluant le traité de Dieu dans *Mysterium Salutis* où Balthasar expose une nouvelle fois l'accès à la réalité de Dieu en partant de l'expérience que le petit enfant fait de lui-même sous le regard de l'autre.

Le style quelquefois polémique¹ de ces textes est marqué par les circonstances souvent bien divergentes qui les ont vu naître ; leur nombre témoigne cependant non seulement de l'importance accordée au sujet dans la théologie de Balthasar mais les redondances et la cohérence permettent de tracer le profil d'une théorie de l'expérience. Partant des résultats de la recherche de Engelhard, je délimiterai le concept de l'expérience chrétienne avec ses différentes catégories conjointes avant d'en aborder quelques aspects particuliers.

Balthasar reconnaît d'abord la nécessité, voire l'urgence d'une réflexion sur la notion d'expérience². Il en comprend l'importance car la civilisation actuelle, largement athée et essentiellement technique, isole et aliène l'être humain par rapport au monde, à lui-même et à Dieu, tout en prétendant le glorifier. C'est pourquoi vivre, sentir et faire l'expérience de quelque chose sont devenus des catégories revêtues d'une très haute signification et d'une importance existentielle manifeste. Face aux nombreuses offres des sectes ou d'écoles de méditation garantissant l'expérience de la transcendance au moyen de leurs méthodes, face à un véritable marché spirituel, Balthasar se fonde sur la conception biblique de l'être humain et du monde pour présenter le cadre dans lequel la tradition chrétienne conçoit la possibilité d'une expérience de Dieu, pour expliquer la nature de celle-ci et pour exclure des conceptions incompatibles avec ce fondement. Il ne s'agit cependant pas de remplacer, voire de détruire

¹ Au sujet de l'affirmation de Balthasar d'aborder une question *sine ira et studio*, cf. la remarque de M. ENGELHARD, *Gotteserfahrung*, p. 25 : « Da begegnet man durchaus auch einem eifernden bis zornigen Vertreter bestimmter Positionen. » – « On y rencontre tout à fait aussi un représentant zélé, voire furieux de certaines positions. ».

² Cf. M. ENGELHARD, *Gotteserfahrung*, p. 334.

l'expérience humaine commune par une expérience spirituelle ; au contraire, Balthasar montre comment la rencontre avec le Dieu Trinité se réalise dans ce cadre humain.

Il ne présente pas d'approche systématique du terme « expérience ». Il en relève à juste titre la polysémie et en retient plusieurs aspects, partant des étymologies¹. En allemand, le verbe *erfahren* contient le verbe *fahren*, parcourir. Balthasar développe cette référence si bien que faire l'expérience de quelque chose signifie l'explorer en y entrant, en le parcourant, en s'abandonnant². L'expérience n'est donc pas un état, mais un procédé où l'être humain saisit avec ses sens et son intelligence la réalité d'un monde qu'il rencontre. Cette expérience s'enrichit au fil des années. En latin, *experientia* désigne en effet ce qu'on acquiert à travers des expériences, des essais ; quant au grec *πειραω*, il signifie essayer, expérimenter, faire la connaissance de quelque chose. L'expérience peut encore être le résultat d'une longue vie ou souffrance. À côté de cette expérience médiatisée par l'intelligence, les sens peuvent aussi quelquefois plonger dans ce qui du monde s'offre à l'être humain et lui en offrir une expérience immédiate. Enfin, dans le domaine religieux, certaines personnes peuvent, dans le fond mystique de l'âme, également se rendre compte de la présence de Dieu³ de façon immédiate, c'est-à-dire sans la médiation discursive de la pensée.

Mais, dans le domaine religieux, Balthasar appelle à la vigilance. Plusieurs facteurs grèvent en effet l'emploi du terme : sa polysémie et son histoire théologique s'ajoutent à l'absence d'un lexique biblique équivalent. Saint Paul parle d'une compréhension pour désigner le résultat de ce qui est à l'origine de toute expérience de Dieu : la foi. Mais Balthasar considère

¹ Cf. *ibid.*, p. 327s..

² Cf. *H I*, 217 et *H I*, 220 : « Das ist Er-fahrung im umfassendsten Sinn : Einsicht durch Fahrt. Diese Erfahrung kann nicht anders gewonnen werden, als indem sie eben gemacht wird, und machen kann sie nur, wer sich überläßt und in Fahrt kommt, wer also seinen Glauben vollzieht und als Glaubender existiert. ». – « Voici ce qu'est l'expérience dans le sens le plus global : apercevoir en parcourant. Cette expérience ne peut être gagnée autrement qu'en étant précisément faite, et ne peut la faire que celui qui s'abandonne et gagne en vitesse, qui met sa propre foi en pratique et existe en tant que croyant. ».

³ Relevons que Balthasar et Engelhard ne disent pas « connaître Dieu de façon immédiate ».

que l'emploi du terme expérience est nécessaire puisqu'il traduit précisément ce qui caractérise la rencontre avec Dieu dans la foi : l'être humain est emporté corps et âme, toutes ses facultés sont touchées – et pas seulement l'intelligence comme la notion de compréhension pourrait le laisser entendre. Cette approche suppose en fait toute une conception de la foi, développée dans la première partie de *La Gloire et la croix* : loin de la réduire à l'assentiment donné à des vérités définies par l'Église, Balthasar rétablit tout le dynamisme de la notion biblique de foi, consistant dans un abandon total de l'être humain à Dieu.

Retenons qu'on ne peut cependant parler d'une expérience immédiate, directe de Dieu : la différence entre le créateur et la créature s'oppose à un simple face à face avant même que l'être humain ne soit pécheur. Mais l'être humain n'est pas réduit à ses propres conjectures ; il peut réellement connaître Dieu qui s'est révélé à lui de plusieurs manières. Il faut donc d'abord relever les lieux de révélation offerts par Dieu à l'être humain pour qu'il puisse le chercher et le trouver.

Avant toute autre révélation divine, l'être humain peut connaître Dieu grâce à sa création¹. Cela correspond à l'intention divine comme il ressort du discours de Saint Paul devant l'Aréopage :

Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve, lui, le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite pas dans les temples faits de main d'homme. [...] Si d'un principe unique il a fait tout le genre humain pour qu'il habite sur toute la face de la terre ; s'il a fixé des temps déterminés et les limites de l'habitat des hommes, c'était afin qu'ils cherchent la divinité pour l'atteindre, si possible, comme à tâtons et la trouver ; aussi bien n'est-elle pas loin de chacun de nous. C'est en elle en effet que nous avons la vie, le mouvement et l'être².

¹ Cf. M. ENGELHARD, *Gotteserfahrung*, p. 328-330.

² Ac 17, 24.26-28b.

Cette connaissance n'est pas d'abord le résultat d'une démarche discursive ; pour Saint Paul, l'intelligence perçoit visiblement le Dieu invisible dans sa création :

Ce qu'il [Dieu] a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité [...]¹

C'est pourquoi Balthasar refuse d'accepter que le monde se trouve dans une « nuit de Dieu » parce que Dieu se serait retiré de ce monde. Il reconnaît cependant la difficulté de l'homme moderne d'appréhender le monde comme une théophanie : il est habitué à le regarder d'en haut, à vouloir le maîtriser et à le rendre techniquement utile. C'est pourquoi Balthasar insiste pour rendre à l'être humain cette faculté de saisir la *Gestalt*, pour rendre l'œil réceptif à la dimension symbolique de la réalité. Nous aborderons cette notion essentielle dans la suite de l'exposé ; elle joue aussi un rôle essentiel dans la reconnaissance de Dieu dans ses manifestations propres.

Les *Ancien et Nouveau Testaments* attestent que Dieu a permis à l'être humain de le rencontrer au-delà de sa présence dans la création. La *Gestalt* pleine de l'autocommunication de Dieu est Jésus Christ : il est « l'Image du Dieu invisible² », la « visibilité du Dieu invisible³ » selon Irénée, « resplendissement de sa gloire et effigie de sa substance⁴ », l'exégète de Dieu. Les dénotations cognitives et matérielles de ces termes assemblés en des configurations paradoxales soulignent que l'être humain peut littéralement saisir ce qui lui échapperait de par soi-même : en vérité, il peut faire une expérience de Dieu qui touche plusieurs sens à la fois puisque la première lettre de Saint Jean dit que l'on peut voir, entendre et même toucher non pas seulement un corps touché par Dieu, mais Dieu lui-même⁵.

¹ Rm 1, 20.

² Col 1, 15 : « εικων του θεου του αορατου ».

³ Cf. M. ENGELHARD, *Gotteserfahrung*, p. 329 ; l'expression est de Saint Irénée.

⁴ He 1, 3 : « απαντασματοςδοξης και χαρακτηρ της υποστασεως αυτου ».

⁵ Cf. 1 Jn 1, 1-3.

Selon la foi de l'Église, Jésus est en effet vrai Dieu et vrai homme. Cette réalité constitue le centre de la réflexion de Balthasar sur l'expérience chrétienne de Dieu. En effet, en Jésus, on apprend d'un côté objectivement qui est Dieu : il se rend pleinement accessible puisque Jésus est vrai Dieu. D'un autre côté, on apprend comment rencontrer Dieu subjectivement, en tant qu'être humain et ce que cela signifie pour l'être humain puisque ce Jésus est vrai homme. Cette rencontre n'offre donc pas seulement un contenu auquel on pourrait s'en tenir dans la suite, mais elle crée en fait, dans le sujet récepteur, les conditions nécessaires pour permettre cette rencontre.

Afin que tous les hommes puissent ensuite avoir part à cette expérience unique dans le temps et limitée à un lieu, des témoins oculaires y ont participé d'une façon spécifique et il leur revient de transmettre leur expérience. Balthasar dégage des évangiles les quatre traditions pétriniennes, pauliniennes, johanniques et mariales selon lesquelles tous les hommes peuvent avoir part à ces expériences archétypiques de Dieu pour fonder et nourrir leur propre relation à Dieu. L'Église, épouse du Christ et son prolongement dans le monde, la Parole et le sacrement sont et assurent la médiation de cette expérience au fil des siècles sur les cinq continents. Pour ne pas réduire la portée des réflexions de Balthasar, il est important de souligner que sa conception du sacrement ne s'arrête pas aux sept sacrements rituels ; notre auteur souligne au contraire toujours à nouveau que le prochain, approché avec amour, est aussi un sacrement quotidien de la rencontre avec Dieu, de l'expérience de Dieu. Enfin, c'est le Saint Esprit qui est la force divine universalisant l'insurpassable révélation de Dieu dans le Fils incarné et glorifié ; l'actualisant en tout temps et en tout lieu, il la rend vivante dans les cœurs des hommes. Dans ce cadre se concrétise l'acceptation chrétienne d'une expérience de Dieu ; elle se détache aussi des conceptions spiritualisantes et orientales.

L'expérience chrétienne de Dieu reste toujours marquée par la dialectique du croire et du voir, de l'expérience faite et non faite. En effet, la différence ontique entre Dieu et l'être humain

persiste même au Ciel car l'incarnation ne l'abolit pas : cette transcendance permanente trouve son expression dans la vie de Jésus se retirant, quittant les hommes. De plus, l'expérience reste toujours une expérience de foi à cause des limites de la perception de l'homme terrestre qui ne seront abolies que dans l'éternité. Dans toute théologie de l'expérience, on peut donc accentuer davantage l'expérience ou la non-expérience de Dieu. Des publications de Balthasar se dégagent une évolution conduisant notre auteur d'une acception plus positive des catégories de l'expérience à une attitude plus critique : elle répond à un glissement dans l'explication de la foi. Face au discours accentuant la dimension rationnelle de l'acte de foi dans les années soixante, Balthasar souligne l'aspect expérientiel de la foi tandis qu'il prend ses distances par rapport à l'introduction excessive, irréfléchie des catégories de l'expérience humaines non inspirées de la tradition biblique dans le discours théologique des années soixante-dix. Théologien critique, Balthasar souligne alors la non-expérience dans la vie de foi chrétienne.

Mais il ne s'agit pas d'une simple réaction polémique ; Balthasar se réfère de nouveau à l'expérience de Jésus et signale que la voie kénotique suivie par le Fils dans l'obéissance au Père signifie aussi le renoncement à l'expérience de Dieu. Sur la croix et pendant la descente aux Enfers, il traverse une extrême expérience de l'abandon de Dieu bien qu'il reste objectivement lié au Père par l'Esprit. Ce dont il fait l'expérience, c'est l'éloignement de Dieu de l'homme pécheur. Le Christ entre librement dans cette dérélition pour la porter et pour y apporter l'amour insondable de Dieu. Ainsi la position balthasarienne n'est pas une simple rétractation de positions théologiques ne correspondant plus à ses vues, elle s'inspire au contraire de deux aspects fondamentaux de sa théologie : la kénose du Fils dans laquelle toute la Trinité s'investit et la rédemption à travers une représentation par amour.

La non-expérience de Dieu fait donc partie de la vie chrétienne dont Jésus est le modèle ; mais tout chrétien est aussi – par son baptême – ressuscité avec le Christ : il peut donc en arriver à

une certaine connaissance expérimentale des choses de Dieu et à une certaine expérience de l'exactitude de sa foi, fondées sur le développement des dons du Saint-Esprit¹. Les termes de mystique et mystère peuvent servir de coordonnées pour décrire l'attitude humaine face à Dieu.

Le terme de mystique est souvent employé pour désigner des rapports spéciaux des hommes à la divinité. Dans la tradition chrétienne, il est aussi vrai que, si tous les hommes peuvent faire une expérience de Dieu, certains reçoivent cependant des charismes particuliers tels que la prophétie, des visions, des auditions ou un don de guérison. Balthasar dégage plusieurs critères pour évaluer l'authenticité de ces dons. D'abord, ils sont toujours concédés « en vue du bien commun² ». Ensuite ils ne peuvent pas être considérés comme des indicateurs d'une perfection spirituelle particulière d'un chrétien. De même, ceux qui ne les ont pas reçus peuvent être tout aussi près ou tout aussi éloignés de Dieu. La finalité des dons est d'actualiser et de rendre vivante la révélation de Dieu en Jésus. Les dons s'inscrivent donc dans le cadre général de l'expérience chrétienne de Dieu : ils sont de libres manifestations de Dieu. Seul centre reste pour Balthasar toujours le mystère divin objectif. S'il emploie le terme de mystique, en fait d'origine non biblique, c'est pour désigner la relation personnelle de tout chrétien à Dieu ; il lui préfère néanmoins le terme de mystère librement manifesté.

D'un côté, il est clair que Dieu est libre de se donner à connaître en dehors de l'espace chrétien, mais de l'autre côté il est aussi évident que l'homme ne peut jamais forcer cette expérience par aucune méthode religieuse ni par aucune technique de méditation. De même, personne ne peut invoquer un droit à des expériences religieuses particulières. Personne ne

¹ La tradition des *dona Spiritus Sancti* s'inspire d'un verset d'un poème du *Livre d'Isaïe* (Is 11, 2) précisant certains traits essentiels du Messie à venir et développant différents aspects de l'Esprit de Dieu qui le remplira : « Sur lui reposera l'Esprit de Yahvé, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de crainte de Yahvé. ».

² 1 Co 12, 7.

devrait par ailleurs les rechercher afin de satisfaire ses besoins religieux. Balthasar préconise plutôt une attitude de disponibilité réceptive et obéissante que tout chrétien devrait adopter afin d'accueillir et de comprendre la parole que Dieu lui adresse. Elle s'exerce dans la méditation où le chrétien contemple Jésus avec amour ; elle s'ouvre dans l'obéissance aux injonctions de l'Esprit du Christ qui habite en l'homme baptisé. Ce sont les Écritures et en particulier les textes des Évangiles qui sont le support de cette méditation pendant laquelle, à toute époque, le Christ adresse un appel personnel et concret à celui qui est en contemplation pour l'introduire dans les profondeurs de Dieu. C'est grâce aux « sens spirituels » que le chrétien est capable de percevoir en lui la réalité de Dieu se révélant, dépassant le monde terrestre auquel les sens de l'être humain sont ajustés. Mais l'essentiel, accessible à tout être humain, est la connaissance de cet amour insondable, tirant son origine de la vie intratrinitaire et embrassant tout être humain jusqu'à la fin ; c'est en mettant cet amour en acte avec Dieu – et non pas dans l'éloignement du monde – que se réalise ce qui permet de chercher et de trouver Dieu en toutes choses – dans la vie comme dans la mort, dans le temps et définitivement dans l'éternité¹.

Ainsi la dialectique de l'expérience se prolonge chez Balthasar dans le respect du mystère de Dieu se révélant librement dans son amour. Ces données cernent concrètement l'expérience chrétienne et permettent de la distinguer d'autres approches.

On peut dire que Balthasar oppose la *Gestalt* concrète de l'incarnation tant à l'abstraction platonicienne qu'à la dissolution bouddhiste. On a déjà relevé son insistance pour employer un vocabulaire biblique aussi souvent que possible. Le respect de la liberté de Dieu se révélant refuse toute autosatisfaction humaine des besoins religieux : quoique les schémas d'ascension et de perfection issus du domaine platonicien ou bouddhiste exercent une

¹ Cf. M. EBERHARD, *Gotteserfahrung*, p. 335.

influence certaine dans le domaine chrétien, Balthasar les critique parce que ce n'est pas l'effort humain qui permet d'accéder à Dieu, mais la grâce librement offerte à tous¹. De même, ce n'est pas l'abstraction de tous les concepts sensuels et finis qui conduit à une expérience spirituelle supérieure puisque le corps est œuvre du créateur, que le Fils a pris chair, qu'il est ressuscité corporellement et que tout être humain attend la résurrection de la chair².

L'expérience chrétienne de Dieu possède donc un profil défini, Balthasar insistant très fortement sur l'initiative et l'absolue liberté divines. Elle se rapporte de façon spécifique à l'expérience humaine en général car elle s'enracine selon Balthasar dans l'expérience de la beauté considérée comme un transcendantal. Dans la suite, cette expérience, en fait la première expérience humaine de l'être dans tout ce qui est, sera analysée de plus près. La présence de la beauté et de la gloire dans le monde est un premier aspect dont il faut traiter ; la théorie de l'expression qui la sous-tend est le second avant d'aborder finalement la notion de la *Gestalt* dans son cadre historique.

3.3.3 BEAUTÉ, GLOIRE ET *GESTALT*

La trilogie balthasarienne commence par une esthétique, une théorie théologique du beau. C'est un choix, conscient et insolite. Balthasar ne le fait pas à la légère ; il connaît au contraire les inquiétudes liées au choix du point de départ d'un exposé : où commencer, par où entrer dans la matière sans réduire, dès le début, le champ de recherche, sans préjuger des résultats ? Comment prévenir d'inévitables incompréhensions, réductions et déformations ?

Il a en effet parfaitement conscience d'entamer un discours qui peut paraître absurde dans le monde moderne : en effet, ni le philosophe, ni le scientifique, ni le théologien ne font

¹ Cf. *ibid.*, p. 333.

² Cf. *ibid.*, p. 334.

confiance à la beauté. Dans les années soixante, l'esthétique n'est en effet pas encore, comme aujourd'hui, le fleuron de tout intellectuel qui cultive son jardin et soigne sa chapelle... ; pour le philosophe, la beauté est simplement un mot qu'il « ne placerait pas au début de ses investigations, mais plutôt à la fin » et « dans le concert des sciences exactes, [elle n'a jamais eu] de place et de voix dont la permanence fût garantie » : elle ne peut intéresser un « spécialiste affairé ». Enfin, la religion elle-même ne l'aime ni ne la choisit plus ; selon Balthasar, elle est au contraire devenue une catégorie jugée loin de l'évangile et de ses choix radicaux :

On sait que le « beau » relève pour beaucoup d'une sorte de confort bourgeois qu'il apparaît presque inconvenant d'entretenir, au moment où les figures de proue de l'Église – Thérèse de Lisieux, Charles de Foucauld, les prêtres-ouvriers, et bien des Instituts séculiers – vivent de façon exemplaire un christianisme de la pauvreté et du pur abandon dans un monde technique glacé et sans cœur qui, à la rigueur, associe au mot « de beau » des appareils et des machines élégamment construits, mais rejette comme risibles et périmés tous les autres emplois du terme¹.

La beauté n'a donc pas bonne presse dans les milieux sérieux, scientifiques et chrétiens. Parler du beau, c'est plutôt employer « [...] un mot triplement anachronique [...] »² dont les hommes ne peuvent cependant pas non plus se passer. Balthasar reste critique par rapport à ce discours et en relève deux aspects³.

D'un côté, dit-il, la beauté est en effet une catégorie universelle et l'expérience spécifique de la beauté est certainement une réalité humaine indiscutable et accessible à tout être humain

¹ GC 6, 20 ; H III/1/1, 29 : « [...] wenn "das Schöne" nur noch zur bürgerlichen Wohligkeit zu gehören scheint, die weiterzupflegen fast unanständig wirkt, wenn die prägenden Gestalten der heutigen Kirche – eine Therese von Lisieux, Charles von Foucauld, die Arbeiterpriester, manche Weltgemeinschaften – ein Christentum der Armut und der reinen Aussetzung in eine kalte, herzlose Welt technische Welt hinein vorleben, die beim Wort "schön" bestenfalls elegant gebaute Geräte und Maschinen assoziiert, alle übrigen Verwendungen des Wortes aber als komischen oder faulen Zauber abtut. ».

² GC 1, 15s. ; H I, 15 : « [...] ein Wort, mit dem der philosophische Mensch nicht anfangen, sondern eher aufhören wird ; [...] das im Konzert der exakten Wissenschaften nie dauerhaft und verbürgt Sitz und Stimme besessen hat [...] vom dem sich ein der Neuzeit sowohl die Religion wie insbesondere die Theologie durch energische Grenzziehung abgeschieden und distanziert hat, kurz ein dreifach unzeitgemäßes Wort. ».

³ On peut se référer aux commentaires de M.-M. Münch sur la critique littéraire de la même époque, voire contemporaine pour se rendre compte que Balthasar n'exagère pas.

dans ce monde : « Quant à l'existence du beau, nous en avons la connaissance grâce à l'expérience sensible¹ ». Cette expérience de la « beauté du monde » peut se faire dans différents domaines : « [...] dans la nature, dans la vie humaine et dans l'art [...] »². Balthasar évoque par exemple « [...] l'éclairage singulier d'un paysage [...] »³, il relève la beauté de l'existence humaine, souvent plus cachée, voire inaperçue dans « [...] un visage de vieillard ou la douleur sereine et retenue d'une mère [...] »⁴ et considère « [l]a figure épanouie du chrétien [comme] ce qu'il peut y avoir de plus beau dans le domaine humain [...] »⁵. Enfin, c'est Dieu lui-même que l'être humain peut rencontrer dans sa beauté spécifique, la gloire que désignent les termes bibliques de *kabod* et *doxa*. La beauté est donc une expérience fondamentale et un concept humain central dans le cadre référentiel de Balthasar.

Mais, de l'autre côté, les hommes emploient ce mot à tort et à travers. À l'époque du tout-*design*, on observe comment ils appellent beau tout ce qui les séduit tant soit peu. Ils rapprochent en effet les voitures et les femmes, le massif du Mont Blanc et les porte-plume de même nom, l'engagement de Mère Térésa et le séjour au Club Med, Michel Ange et Michel Jackson. De plus le concept de beauté est devenu évolutif ; dynamisé, il a dynamité toute valeur qui ne serait pas résolument contemporaine. Ce qui paraissait sublime la veille perd son éclat à l'aube des nouvelles beautés commercialisées. Ce qui vaut pour les voitures s'applique

¹ *H III/1/1*, 30 : « Und daß es Schönes gibt, wissen wir aus der sinnhaften Erfahrung [...] ». Cf. *GC* 6, 22.

² *GC* 1, 31 ; *H I*, 34 : « weltliche Schönheit in Natur und Menschenleben und Kunst ». – On remarque d'abord que Balthasar ne distingue pas le naturel de l'artificiel dans cette énumération. Il est en effet vrai que l'homme applique le concept de beauté tant à l'un qu'à l'autre domaine. On relève également que la vie humaine est située dans cette énumération entre la nature et l'art : elle participe aux deux dimensions. L'homme possède une certaine liberté pour construire sa vie ; mais il n'est pas complètement maître de lui-même. Comme son corps, il reçoit sa *Gestalt*. Dans sa totalité, il n'est pas l'image originelle (*Urbild*) de l'être et de l'esprit, mais son reflet (*Abbild*), son expression soumise à l'exigence de la loi de la beauté sans qu'il puisse se la dicter : il ne peut que se faire le *imago Dei*, son existence étant forme dès le début. Ainsi l'homme est *Gestalt* et *Gestalter* dans les limites de sa propre *Gestaltung*. Cf. *GC* 1, 19 ; *H I*, 19s..

³ *GC* 6, 21 ; *H III/1/1*, 30 : « [...] als eindrucksvolle Beleuchtung einer Landschaft [...] ».

⁴ *Ibid.* : « [...] ein Greisengesicht zum Beispiel oder der stille verhaltene Schmerz einer Mutter [...] ».

⁵ *GC* 1, 24 ; *H I*, 26 : « Die gelingende Gestalt des Christen ist das Schönste, was es im menschlichen Bereich geben kann [...] ».

par ailleurs dans une logique « postmoderne » aux partenaires. Ainsi nul ni rien n'échappe à la démocratisation des concepts esthétiques, car les véritables maîtres du goût sont désormais les consommateurs – nom nouveau du citoyen mondialiste, utopique en lui-même. Dans une même vague salutaire de libération des pouvoirs d'achat, les agences de publicité ont pris la relève des poussiéreux académiciens et le maquillage flamboyant d'attractives esthéticiennes remplace les tableaux historiques d'ennuyeux esthéticiens. Il faut un sacré courage, voire un respect sacré pour ne pas succomber à cette esthétique totalitaire. Ainsi Balthasar n'exagère point quand il affirme que les hommes ont le mot de beauté « [...] sans cesse à la bouche [–] en le prostituant [...]»¹. Il n'est donc pas étonnant que nombre de théologiens se soient opposés à toute esthétisation de la religion². Mais Balthasar considère que la beauté est le seul point de départ convenable.

Il s'impose donc de clarifier cette notion de beauté sur laquelle s'élève son œuvre théologique et d'expliquer, outre les jugements de mauvais goût, outre les appréciations purement subjectives, outre le nombre de gens qui restent simplement insensibles à la beauté, le cas exact qui ouvre l'être humain à l'expérience si particulière, évidente, irréductible et irrécusable, de la rencontre de Dieu dans son apparition.

De quelle beauté parle donc Balthasar ? Dans la suite, j'étudierai en premier lieu la conception balthasarienne de la beauté comme gloire transcendante. J'en analyserai ensuite la perception, liée à l'expression de l'être dans cette structure épistémologique objective que Balthasar désigne avec Goethe comme *Gestalt* (figure). Il faudra préciser comment Balthasar comprend ce terme central de son esthétique et de toute sa théologie et le situer brièvement dans un contexte historique. Une analyse personnelle de la notion balthasarienne de l'être

¹ GC 1, 17 ; HI, 17 : « [...] es dauernd missbrauchend im Munde führen [...] ».

² Cf. GC 1 et la désesthétisation de la théologie.

s'ouvrira enfin sur une synthèse décrivant l'expérience de la beauté chez Balthasar. Ainsi on pourra aborder le rapport entre l'art et la religion.

En fait, Balthasar considère le beau comme un transcendantal¹. Dès la première phrase de *La Gloire et la croix*, il affirme en effet qu'il ne s'intéresse pas à la simple beauté, mais à la gloire² :

On a tenté, dans cet ouvrage, de développer la théologie chrétienne à la lumière du troisième transcendantal, c'est-à-dire de compléter la considération du vrai et du bien par celle du beau (*pulchrum*)³.

Balthasar n'est pas kantien : il ne comprend pas les transcendants comme une condition subjective *a priori* de l'expérience. Il affirme que sa conception s'inspire au contraire de toute l'ampleur de la métaphysique classique grecque⁴ « [...] prise dans le large ensemble “mythe-

¹ Je ne reviens pas aux réflexions qui conduisent Balthasar à s'intéresser à la métaphysique ; elles sont présupposées.

² *GC* 6, 20 : « Pourtant ce n'est pas la beauté qui nous occupe ici, mais la gloire. » ; *H* III/1/1, 29 : « Doch wir reden ja hier nicht thematisch von Schönheit, sondern von Herrlichkeit. » ; cf. encore *GC* 8, 357 : « [...] notre enquête dont le thème est “la gloire”, et non les dimensions du beau intérieur au monde (qui peuvent s'étendre jusqu'au “sublime” en haut et peut-être jusqu'au “hideux” en bas). » ; *H* III/1/2, 928 : « [...] unser[e] Untersuchung, die das “Herrliche”, nicht die Dimensionen des innerweltlich Schönen (die bis zum “Erhabenen” empor und vielleicht bis zum “Häßlichen” hinab reichen können) zum Gegenstand nahm. ». – La dernière citation est importante : le laid y est en effet considéré, avec quelque hésitation, comme une dimension du « beau » intramondain. On peut la comprendre au niveau théologique puisque le Christ crucifié – et donc hideux – apparaît comme la gloire de Dieu : l'homme doit donc (cf. notre première partie) respecter le canon divin et non pas réduire la *doxa* à ses goûts. On peut cependant aussi prolonger cette constatation par une réflexion d'esthétique profane : le laid est une dimension de l'expérience esthétique dans le monde et dans l'art. On pense par exemple immédiatement à Baudelaire qui écrit un « beau » poème célébrant la laideur... La laideur des scènes décrites ne s'oppose en effet pas à la « réussite » du poème. Mais l'adjectif « beau » est alors proche de « bon » dans le sens que le poème est bon, réussi ou qu'il est mauvais s'il ne permet pas d'expérience artistique forte, due à sa forme « dominant » son sujet – ou mieux, dans laquelle le sujet se donne à connaître. Balthasar reconnaît implicitement cette approche ; comment pourrait-il sinon en tant que théologien chrétien, témoin d'un Christ crucifié, accorder quelque valeur que ce soit à l'art ? J'ai voulu signaler cet aspect que nous traiterai plus amplement quand j'exposerai la pensée de Balthasar sur l'art dans le chapitre suivant.

³ *GC* 1, 11 ; *H* I, 9 : « Versucht wird hier, die christliche Theologie unter dem Licht des dritten Transzendentale zu entfalten : die Sicht des Verum und des Bonum zu ergänzen durch die des Pulchrum. ».

⁴ *GC* 6, 8 : La métaphysique « [...] dans son ampleur la plus totale et la plus originelle [...] et, comme les Grecs l'avaient compris, sans la séparer de la “sainte connaissance des origines du monde” (le mythe) et sans exclure aucun des aspects désignés par les mots *αληθες* (“révélé, vrai”), *αγαθον* (“bon”) et *καλον* (“sauf, sain, beau”) » ; *H* III/1/1, 14 : Metaphysik « [...] ist jetzt in ihrem ursprünglichsten und weitesten Umfang zu nehmen [...], wie die Griechen sie verstanden : ungetrennt von der “heiligen Kunde über die Weltursprünge” (Mythos), und in der Breite der Aspekte des *αληθες* (“offenbar”, “wahr”), *αγαθον* (“gut”) und *καλον* (“heil”[,], “gesund”[,], “schön”) ».

philosophie-religion”¹ ». Si Balthasar lui accorde une telle importance, c’est qu’il la considère, comme il a été dit plus haut, comme une attitude humaine fondamentale et universelle qui permet de mieux redécouvrir et comprendre la révélation dans sa relation à l’être humain. Balthasar affirme en effet que le beau transcendantal constitue une « lumière² » pour la théologie. En effet, la métaphysique fait apparaître l’ouverture naturelle de l’être humain à Dieu, « [...] l’]expliquant déjà en vue du divin [...]»³ ». Par ailleurs, Balthasar ne s’attache pas à la vision d’une école grecque déterminée, mais il présente les grandes lignes d’une tradition métaphysique séculaire.

Il est important de souligner cet aspect pour ne pas réduire Balthasar, comme il est arrivé⁴, à un simple platonicien⁵ ; en effet, il souligne dès l’introduction que Platon a dissous ce à quoi

¹ Cf. *GC* 6, 18 ; *H III/1/1*, 26 : « [...] Metaphysik in der Breite von Mythos-Philosophie-Religion legt schon vorbereitend den Menschen radikal auf das “Göttliche” [...] hin aus ».

² Cf. la citation donnée plus haut. Il peut être intéressant de développer cette métaphore : la lumière ne semble pas avoir de consistance en elle-même ; elle a besoin d’objets qui la reflètent pour que nous puissions en distinguer les couleurs, la clarté etc. Mais nous ne voyons les objets que dans la lumière. Ainsi nous découvrons Dieu à la lumière de la métaphysique, mais celle-ci ne peut être saisie que « réfléchie » par Dieu...

³ Cf. *GC* 6, 18 ; *H III/1/1*, 26 : « [Metaphysik] legt schon vorbereitend den Menschen radikal auf das “Göttliche” [...] hin aus. ».

⁴ Cf. *GC* 6, 29 n. 4, en référence à H. Bahr : « Je devais m’attendre à [être mis au rancart], avant même de pouvoir m’expliquer, avec les vieilles catégories néoplatoniciennes. » ; *H III/1/1*, 17, n. 4 : « Ich mußte darauf gefaßt sein, ehe man mich auch nur ausreden ließ, zum alten neuplatonischen Eisen geworfen zu werden. ».

⁵ Rappelons que Balthasar consacre une étude détaillée à Platon dans *GC* 6, 139-182 (*H III/1/1*, 153-196). Il relève l’approfondissement de la pensée de Platon avec Plotin qui s’interroge « [...] comment le premier Platon qui fuit le corps et le monde [a pu] se concilier avec le Platon tardif du *Timée*, où le cosmos dans sa corporalité spirituelle et éternelle est un “dieu bienheureux” ». La première réponse de Plotin que Balthasar reprend, refuse précisément de considérer « [...] le déploiement de Dieu dans l’intelligence et l’âme du monde [...] comme une chute » ; (*GC* 6, 237 ; *H III/1/1*, 255 : « [...] wie sich der frühe, leib- und weltflüchtige Platon versöhnen lasse mit dem späten des “Timaios”, wo des Kosmos in seiner ewigen Geist-Leiblichkeit “ein seeliger Gott” ist [...] die Entfaltung Gottes in Geist und Weltseele ist nicht Abfall [...] ».) De plus, Balthasar juge que « Platon lui-même paraissait finalement, à cause de cette admiration, [de la beauté de l’étant dans son ensemble, de cet ordre et de cette régularité de ce qui est déjà “paré”, “orné” (kosmos) et que les sciences ne sont que trop avides de suivre à la trace], en oublier l’étonnement [...] » ; (*GC* 8, 399 ; *H III/1/2*, 974 : « Platon selbst schien zuletzt ob der Bewunderung [der Schönheit des Seienden,] [jener Ordnung und Gesetzhafteigkeit des schon “Geschmückten”, “Ausgestatteten” (kosmos)] die Verwunderung zu vergessen [...] ».) dont le chrétien doit précisément rester « le gardien » (*Ibid.* : « der Hüter ».). Platon ne peut donc être le « modèle » philosophique chrétien. Balthasar est en fait bien plus proche de Plotin et de sa synthèse entre mythe et philosophie (cf. *GC* 6, 235 ; *H III/1/1*, 197) ; le titre de la première partie de la section qu’il lui consacre (*GC* 6, 235-264 ; *H III/1/1*, 252-281) souligne le rapport intime et la différence (toujours plus grande) entre Dieu et le monde : Dieu en tout et au-dessus de tout.

il s'attache lui-même, le phénomène originel de la *Gestalt*¹. Incapable de concilier la décomposition du corps dans la mort avec l'unité spirituelle et matérielle de la *Gestalt*, Platon était en effet incapable de préserver l'unité de celle-ci. Mais Balthasar ne peut pas non plus être considéré comme un aristotélicien². Certes, Aristote n'opère aucune dissolution, il « [...] en rest[e] au phénomène ; l'homme et le monde se manifestent alors dans leur [*Gestalt*]³ » mais, face à la mort, il lui est impossible « [...] de percevoir et de construire une promesse de totalité humaine au-delà de la vie terrestre⁴ ». C'est ce que permet seule la résurrection du Christ qui « élève, au-delà de tout ce qui possède le caractère de *Gestalt* et se brise totalement dans la mort, une superfigure (*Übergestalt*) ressuscitant à la vie éternelle⁵ ». Son point de départ est donc la révélation chrétienne qui accomplit toute métaphysique à laquelle Balthasar la rattache :

En fait, l'incarnation de Dieu *accomplit* toute l'ontologie et toute l'esthétique de l'être créé, dont elle se sert, avec une profondeur nouvelle, comme d'une langue exprimant l'être et l'essence divins⁶.

Balthasar peut être considéré comme le disciple du Christ ressuscité seul ; voilà pourquoi il n'adhère à aucune école particulière et puise dans le grand héritage humain dont Dieu s'est

¹ Cf. *GC* 1, 18 : « Même Platon est retourné en deçà du phénomène primitif, en imaginant une âme qui ne tombait dans la matière qu'en un deuxième temps ; c'est qu'il ne voyait pas comment sauver l'unité de ce qui se dissout dans la mort, sinon en la plaçant dans une spiritualité séparée (ab-straité, ab-solue) [...] » ; *H I*, 18 : « Sogar Platon ist hinter das Urphänomen zurückgegangen, indem er sich eine Seele ausdachte, die erst in einer zweiten Zeit in die Materie fiel ; begreiflich, da er die Einheit des sich im Tode Auflösenden anders nicht retten zu können vermeinte, als indem er sie in eine abgetrennte (ab-strakte, ab-solute) Geistigkeit setzte [...] ».

² Balthasar considère que « [...] l'achèvement de leur effort [de Socrate et de Platon] avec Aristote n'apporte à notre propos [c'est-à-dire en ce qui concerne l'étude de la gloire] rien de résolument nouveau [...] » (*GC* 6, 183 ; *H III/1/1*, 197 : « [Sokrates und Platons] Vollendung in Aristoteles bringt für unser Thema nichts entscheidend Neues [...] »).

³ *GC* 1, 18 ; *H I*, 19 : « Aristoteles blieb beim Phänomen, Mensch und Welt [wiesen] sich in ihrer Gestalt [...] ».

⁴ *Ibid.* : « [...] die Undeutbarkeit und Unkonstruierbarkeit einer Verheissung menschlicher Ganzheit über das Erdenleben hinaus ».

⁵ M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis*, p. 171 : « Die Auferstehung Christi errichtet jenseits des totalen Zerbrechens alles Gestalthaften im Tod eine "Übergestalt", die zum ewigen Leben aufersteht. ».

⁶ *GC* 1, 25 ; *H I*, 26 : « In der Tat vollendet die Menschwerdung Gottes die ganze Ontologie und Ästhetik des geschaffenen Seins, dessen sie sich in einer neuen Tiefe als einer Sprache und eines Ausdrucks für das göttliche Sein und Wesen bedient. ».

lui-même servi en s'incarnant. Il s'inspire de ses ancêtres théologiens, surtout des Pères de l'Église, et de ceux qui ont, comme Goethe et Ehrenfels, réfléchi aux catégories épistémologiques allant pour lui de pair avec une telle approche. Quelle est donc sa conception du beau transcendantal ?

La tradition métaphysique distingue les transcendants : l'un, le vrai, le bien – et le beau – des catégories ou prédicaments. Tandis que « [...] la classification des catégories est un essai d'analyse ou de "division" de la "substance première" [...] »¹, ceux-là sont des caractéristiques de l'être lui-même².

Balthasar considère que le beau participe, ensemble avec l'un, le vrai et le bien, « [...] au plus intime de la profondeur de l'être en tant que tel ainsi qu'aux différents degrés et formes des essences existantes³ ». Cette *circuminessio* entraîne aussi qu'il est impossible « de les délimiter [les qualités transcendantales] les unes par rapport aux autres, tant elles se pénètrent et se qualifient mutuellement⁴ ». Autrement dit :

¹ Fernand VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1952 (2^e éd. revue et augmentée), p. 266. Aristote distingue la substance proprement dite et neuf catégories d'accidents : qualité, quantité, relation ; temps, lieu, action, passion ; *habitus* et situation.

² On peut relever que la métaphysique vise à mettre en évidence le « [...] réseau des relations qui rendent intelligible l'univers [qui se reflète dans] l'ordre métaphysique [...] » (F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, p. 267). Elle est donc un projet de représentation que notre cerveau accomplit. Il est supposé se fonder sur la réalité concrète dont les éléments sont cependant considérés comme les parties d'un tout englobant et fondamental. Deux remarques s'imposent : D'abord Balthasar dit au début de *TL I* qu'il faut avoir une certaine idée de la vérité afin de pouvoir en parler – la métaphysique part aussi d'une conception transcendantale donnée de la réalité. Balthasar le sait bien quand il souligne en *GC 8* que l'on ne peut précisément pas reconstruire abstraitement un système métaphysique : des décisions doivent en effet être prises continuellement. Or il croit dans sa méta-anthropologie mettre en évidence des catégories originelles. Je pense cependant qu'il s'agit de catégories reconstruites *a posteriori* et qu'une vision globale de la réalité peut aussi bien s'approfondir qu'elle peut basculer, devenir obsolète suite aux expériences existentielles de l'homme. Ensuite la métaphysique confronte le penseur immédiatement à la tension du particulier et du général. On peut accentuer ou l'un ou l'autre. C'est encore un choix. Cependant, Balthasar trouve une voie particulière pour fonder le particulier dans le général qui procède lui-même d'une source divine possédant une différenciation intérieure et admettant ainsi l'expression plurielle dans le cadre d'une relation. Cet excursus partant d'une réflexion sur la métaphysique a conduit au milieu du débat sur l'esthétique comme science fondamentale que je reprendrai et poursuivrai dans la dernière partie de ma thèse.

³ *VM 24* ; *TL I*, 14 : « [...], die also an der ganzen Breite und Tiefe des Seins als solchen und der verschiedenen Stufen und Formen seiender Wesen innersten Anteil hat [...] ».

⁴ *GC 6*, 15 ; *H III/1/1*, 22 : « Die transzendentalen Eigenschaften des Seins [...] können deshalb gegeneinander nicht abgegrenzt sein, sondern durchwohnen und durchstimmen einander [...] ».

[...] parce que les transcendants traversent tout l'Être, ils doivent être aussi intérieurs les uns aux autres : ce qui est effectivement vrai, doit aussi être bon et beau et un¹.

Tout ce qui est, dans la nature, dans l'être humain, dans l'univers entier, est donc fondamentalement vrai, bon, beau et un parce que cela *est*. La beauté est une dimension fondamentale de l'être des étants². C'est pourquoi Balthasar s'oppose aussi énergiquement à toute réduction psychologisante de la beauté :

On peut décrire de multiple manière, psychologiquement, l'effet des formes belles sur l'âme, mais l'on ne s'en approche pas si l'on ne fait pas appel à des notions de logique et d'éthique, aux idées de vérité et de valeur, bref à une doctrine générale de l'être³.

Balthasar innove dans ce domaine, le beau n'ayant pas toujours été considéré comme un transcendantal⁴. Son apport consiste à le réintégrer dans le groupe des transcendants et à renverser leur ordre classique. Cette construction reflète pour lui la perception⁵ de l'être qui donne à l'être humain la possibilité de le connaître parce qu'il est intérieurement animé d'une

¹ H. U. von BALTHASAR, *À propos*, « Rétrospective », p. 88.

² Je ne m'intéresse pour le moment pas encore aux conséquences éthiques et axiologiques d'une telle conception.

³ GC 1, 98 ; HI, 111 : « Man kann die Wirkung schöner Formen auf die Seele psychologisch auf mannigfachste Art beschreiben, aber man wird ihr nicht beikommen, wenn man nicht Begriffe der Logik und Ethik, der Wahrheit und Werthhaftigkeit, kurz einer umfassenden Seinslehre beizieht. ». – Le beau est une donnée fondamentale de l'être – il est un élément d'un système de représentation global de la réalité.

⁴ Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, p. 75.

⁵ Balthasar insiste toujours que l'interprétation doit toujours suivre la perception. Cf. p. ex. GC 1, 25 : « [...] percevoir, à l'aide de la grâce et de son illumination, le caractère figuré de la révélation et – alors seulement ! – l'interpréter » ; HI, 26 : « [...] um mit der Gnade und ihrer Erleuchtung zusammen die Gestalthaftigkeit der Offenbarung wahr-zunehmen und – erst dann ! – sie zu deuten ». L'incidente et son point d'exclamation témoignent d'une volonté d'insister. Balthasar suppose en fait que l'esprit est proportionné aux autres étants : il participe lui-même à l'être qu'il peut donc connaître, il participe par la volonté gratuite de Dieu à la grâce et peut donc connaître Dieu. Dans la conférence que Balthasar a donné lors de la réception du Prix Wolfgang Amadeus Mozart à Salzbourg, il évoque également « la capacité de voir, d'évaluer, d'interpréter une figure » (H. U. von BALTHASAR : « Ce que je dois à Goethe », in : E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, p. 354. La traduction est revue à partir du texte allemand, H. U. von BALTHASAR, « Dank des Preisträgers an der Verleihung des Wolfgang Amadeus Mozart-Preises am 22. Mai 1987 in Innsbruck », in : E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, p. 420 : « [...] das Erblicken-, Werten- und Deutenkönnen einer Gestalt [...] ».) « Ces trois termes correspondent à la trilogie Balthasarienne : beau-bien-vrai. » (M. SAINT-PIERRE, *Beauté, bonté, vérité*, p. 39.). Qu'en est-il si l'on dispose ces affirmations au niveau de la neurologie ?

Mais Balthasar, se référant à Goethe, donne une autre triade : « [...] voir, créer, d'évaluer des figures vivantes » (*Ibid.* : « lebendige Gestalten zu sehen, zu werten, zu schaffen ».). Il est tentant de mettre les deux séries en parallèle et de dire que la création est une action éthique et l'évaluation conjointe, se reflétant dans l'œuvre, la manifestation de la vérité de la figure.

volonté de révélation de lui-même. La beauté est précisément cet aspect de révélation provoquant notre étonnement :

Un être « apparaît », il s'ensuit une épiphanie : en cela il est beau et nous ravit. Apparaissant il se donne, il se donne à nous : il est bon. Et se donnant, "il s'exprime", il se dévoile lui-même : il est vrai (en soi, et dans l'autre, auquel il se révèle)¹.

La beauté transcendante étant l'aspect noétique de l'être qui se montre et qui, pour Balthasar, se révélant nous enchante, il ne s'agit vraiment pas d'une « partie » de l'être ou d'une constitution particulière, mais d'une de ses dimensions fondamentales que l'intelligence humaine saisit, identifie et nomme. De même, la bonté et la vérité sont deux autres aspects noétiques du même être.

Dans un autre passage, Balthasar articule encore plus clairement le rapport entre la beauté considérée comme la première connaissance humaine de l'être dans la gratuité totale d'un don et sa doctrine de l'être considéré comme un mystère qui reste paradoxalement insondable, bien qu'il apparaisse et s'exprime lui-même dans chacun des étants :

[...] l'essence de la beauté [...] n'est en réalité rien d'autre que la mise en évidence directe, chez ce qui a fondement, de la gratuité du motif qui la fonde. Elle est, à travers toutes les apparitions, la transparence de l'arrière-fond mystérieux de l'être².

Dans la suite, il faut présenter brièvement la théorie de l'expression qui sous-tend sa théorie du beau. Balthasar l'expose dès 1947 dans *Vérité du monde* ; elle reste le fondement de son esthétique puisqu'il intègre ce tome comme premier volume de la *Théo-logique* dans la trilogie. Ces explications introduisent ensuite l'étude de la *Gestalt* et de l'être tel que Balthasar le conçoit.

¹ H. U. von BALTHASAR, *À propos*, « Rétrospective », p. 88.

² VM 233 ; TL I, 253s. : « Schönheit ist in der Tat nichts anderes als das unmittelbare Hervortreten der Grundlosigkeit des Grundes aus allem Begründeten. Sie ist die Transparenz durch alle Erscheinung hindurch des geheimniserfüllten Hintergrundes des Seins. Darin ist sie zunächst die unmittelbare Offenbarung des nicht zu bewältigenden Überschusses an Offenbarung in allem Geoffenbarten, des ewigen Je-mehr, das im Wesen des Seienden selbst liegt. ».

3.3.4 LA THÉORIE BALTHASARIENNE DE L'EXPRESSION

Vérité du monde traite du premier des transcendants : le vrai. Mais ce livre décrit en fait les caractéristiques fondamentales de la révélation de l'être. Balthasar considère la vérité comme révélation, divulgation et communication de l'être¹ ; elle est, selon son étymologie grecque, *alètheia*, « [...] le caractère non caché de l'être [...] dans l'existence concrète où il est livré, comme essence devenue manifeste au regard de la connaissance² ». Malgré cette manifestation libre, nous sommes cependant incapables de saisir complètement, dans toute sa profondeur, dans sa complexité, ce qui est :

Les choses ne sont donc pas uniquement objet d'un dévoilement ; elles sont aussi et demeurent jusqu'au bout essentiellement secrètes. [...] Les choses sont en fait dévoilées comme secrètes, et c'est sous cette figure qu'elles deviennent objet de connaissance³.

Toute connaissance humaine reste donc fondamentalement paradoxale, connaissance réelle de l'essence qui se dérobe à l'instant même où l'on veut la saisir⁴. Cela tient selon Balthasar à la constitution même des êtres dont chacun possède « [...] un dedans et un dehors, une sphère de l'intimité et une de la manifestation à l'extérieur⁵ ». Par ailleurs,

¹ Cf. Michael Maria WALDHEIM, *Expression and Form : Principles of a Philosophical Aesthetics According to Hans Urs von Balthasar*, Thèse présentée à l'Université de Dallas, Ann Arbor, University Microfilms International, 1981, p. 24.

² *VM* 216 ; *TL* I, 233 : « [...] die Unverborgenheit des Seins [...] im] Dasein, in welchem es preisgegeben ist, als offenes Wesen, dem Blick der Erkenntnis ».

³ *VM* 217 ; *TL* I, 234 : « Die Dinge sind nicht nur enthüllt, sie sind immer und bis zuletzt ebenso wesentlich verhüllt. [...] Die Dinge sind tatsächlich als verhüllte enthüllt, und in dieser Gestalt werden sie zum Gegenstand der Erkenntnis. ».

⁴ On peut poser dès maintenant la question quelle expression humaine est la mieux adaptée pour rendre compte de notre connaissance. Aussi précis soient-ils, les langages scientifiques et conceptuels me semblent avoir un grand défaut : ils travaillent avec des approches statiques tandis que l'on essaie en fin de compte d'exprimer une vitalité.

⁵ *VM* 86 ; *TL* I, 82 : « Jedes Wesen, das als Für-sich-Seiendes existiert, besitzt ein Innen und Außen, eine Sphäre der Intimität und eine Sphäre der Öffentlichkeit. ». – Balthasar développe une hiérarchie ontologique de six niveaux d'intériorité (dans *VM* II ; *TL* I, II ; cf. M. M. WALDHEIM : *Expression And Form*, p. 28-30.) : 1. les êtres inanimés, 2. les plantes, 3. les animaux, 4. l'homme libre, 5. les purs esprits, 6. Dieu.

[l]'intimité de l'étant recevra bien des formes et des degrés divers ; elle s'approfondit à mesure que grandit l'autonomie du pour-soi de la nature ; elle s'épanouit finalement au niveau de la conscience spirituelle¹.

Pour protéger l'intériorité et l'intimité des êtres, leur être pour soi, de l'infraction des autres, Balthasar considère que la médiation est nécessaire. La notion d'expression implique en effet la distinction entre l'apparition et ce qui apparaît. Elle articule la polarité entre l'intériorité et l'extériorité². La terminologie employée désigne la vérité comme une relation entre ces deux pôles : elle n'est pas statique, mais un mouvement que celui qui veut connaître s'efforce de saisir. Ce mouvement d'ouverture³ est en lui-même une volonté de se donner, sans être destiné d'avance à un destinataire spécifique :

[...] la vérité s'est constamment présentée comme ouverture de l'être. Cette ouverture n'est pas une réalité vécue pour elle-même seulement, sans relation à autre chose : elle est « ouverture en vue de », accès à quelque chose qui donne le sens de ce qui est proposé à connaître. À qui est destinée cette offre ? Cela n'apparaît pas d'emblée. Mais on a vu que le sujet, terme de la relation, est tout aussi immédiatement « moi » et « toi », et que donc la vérité, en même temps qu'elle est immanente à celui qui se dévoile, contient aussi un rapport de transcendance d'ordre cognitif pour d'autres sujets.

Le fait de se montrer à l'autre présuppose la dynamique d'ouverture de l'être : il en est l'actualisation constante et ne peut en être séparé, étant donné qu'il s'agit d'une propriété inhérente à l'être comme tel. Dans ce mouvement, on doit alors distinguer trois choses : ce qui se dévoile, qui est le fond de l'être ; ce qui est montré de fait, c'est-à-dire l'apparition ; enfin le dévoilement lui-même en tant que mouvement du fond vers l'apparition. Rappelons que l'apparition n'est pas un deuxième être doué de consistance propre à côté du fond : elle est ce fond même en tant qu'il apparaît dans son ouverture⁴.

¹ *Ibid.* ; *TL I*, 82s. : « Die Intimität des Seienden kann sehr verschiedene Formen und Stufen annehmen ; sie nimmt zu mit dem steigenden Für-sich-sein der Wesen, um auf der Stufe des geistigen Bewußtseins sich zu vollenden. ».

² Cf. *VM III* ; *TL I*, III ; M. M. WALDHEIM : *Expression And Form*, p. 32ss..

³ Il ne faut pas confondre l'ouverture de l'être avec l'ouverture de l'œuvre ; les deux notions sont reliées mais tandis que Balthasar insiste sur le mouvement de révélation de l'être, la théorie littéraire souligne l'apport de la part du sujet.

⁴ *VM 227* ; *TL I*, 246 : « *Wahrheit* hat sich in allen bisherigen Analysen in ihrem Grundsinn immer wieder als Erschlossenheit des Seins dargeboten. Die Öffnung, die das Sein in ihr erfährt, ist nicht eine beziehungslose "Öffnung an sich", sondern eine "Öffnung für", eine Zugänglichkeit, die die Bedeutung eines Angebotenseins einschließt. Wem dieses Angebot gilt, bleibt zunächst ungesagt ; es zeigte sich aber, daß das Subjekt, auf das sich die Erschließung bezieht, ebenso unmittelbar ein Ich wie ein Du ist, daß also die Wahrheit sowohl dem Erschlossenen immanent ist wie eine transzendente Beziehung der Erkennbarkeit für Andere in sich schließt.

Ainsi il existe certes une connaissance réelle et exacte de l'essence des êtres, mais elle n'existe jamais en dehors de l'image expressive que l'objet « dit » en l'être humain. Le sens des « mots » ne se révèle que dans ces mots-mêmes à tel point que Balthasar peut parler d'une « double figure de la vérité¹ », celle de l'objet et celle de l'image :

La saisie de l'objet par le sujet prend son point de départ dans les images engendrées à l'intérieur du sujet, et dans leur perception. L'image sensible et sa perception constituent ainsi une parfaite unité, où se tiennent en balance l'aspect réceptif et spontané de l'imagination, la prestation de l'objet à l'intérieur de la subjectivité et celle du sujet en tant que reproduction créatrice de l'impulsion de l'objet. La perception est achevée lorsque l'image se trouve à l'intérieur, mais ce n'est pas encore pour autant une connaissance. En effet, en tant que perception, elle est tout à fait immédiate : personne ne peut exprimer adéquatement par des mots ce que veut dire voir du rouge ou savourer quelque chose de doux. Ainsi l'image sensible représente un contact particulièrement étroit entre le sujet et l'objet, et si intime qu'il est impossible vraiment d'en dire plus. L'objet s'est signalé à l'intérieur du sujet avec un langage qui d'abord est pure expressivité et qui, en tant que tel, n'indique rien sur l'essence de l'objet ni sur celle du sujet, tels qu'ils sont en eux-mêmes. Cependant cette expression de l'objet dans le langage des images sensibles contient tout ce que le sujet reçoit directement de l'objet pour l'appréhender. Même lorsque, sur la base des images, il pénétrera jusqu'à l'essence invisible et à l'être de l'objet, il ne fera cette rencontre jamais ailleurs que dans l'expression de l'image sensible ; il ne découvrira jamais le sens de la parole que dans la parole elle-même².

Die Erschlossenheit setzt die Seinsbewegung des Sicherschließens voraus und ist ihr jeweiliges, von ihr nicht ablösbares Ergebnis, da es sich um eine dem Sein als solchem anhaftende Eigenschaft handelt. In dieser Bewegung läßt sich unterscheiden : 1. das, was sich erschließt, der Seinsgrund ; 2. das, was erschlossen ist, die Erscheinung ; 3. die Erschließung selbst als die Bewegung des Grundes in die Erscheinung. Die Erscheinung ist kein zweites selbständiges Sein neben dem Grund, sie ist der Grund selbst, sofern er erscheint und somit erschlossen ist. ».

¹ VM 73 ; TL I, 69 : « Die Doppelgestalt der Wahrheit ».

² *Ibid.* ; TL I, 69s. : « Die Erfassung des Objekts durch das Subjekt geht aus von den in der sinnlichen Sphäre des Subjekts durch das Objekt erzeugten Bildern und ihrer Anschauung. Das sinnliche Bild und seine Anschauung bilden dabei eine vollkommene Einheit, in der sich die rezeptive und die spontane Seite der Einbildungskraft, die Leistung des Objekts innerhalb der Sphäre des Subjekts und die Leistung des Subjekts als schöpferische Reproduktion der Anregung des Objekts die Waage halten. Die Anschauung erschöpft sich darin, daß das Bild innerhalb des Raumes des Subjekts steht, sie ist als solche darum noch keineswegs Erkenntnis. Denn sie ist als Anschauung durchaus unmittelbar ; niemand kann in Worten adäquat ausdrücken, wie er rot sieht und süß schmeckt. So ist das sinnliche Bild eine seltsam intime Berührung zwischen Subjekt und Objekt, so intim, daß sie gar nicht weitergesagt werden kann. Das Objekt hat sich innerhalb des Subjekts mit einem Worte bekundet, das zunächst reiner Ausdruck ist und als solcher weder das Wesen des Objekts noch das des Subjekts, wie sie an sich sind, kundtut. Und doch ist dieser Ausdruck des Objekts in der Sprache der sinnlichen Bilder alles, was das Subjekt unmittelbar vom Objekt zu fassen bekommt. Auch wenn es auf Grund der Bilder zum unanschaulichen Wesen und Sein des Objekts vordringen wird, es wird diesem Wesen und Sein nie anderswo als im sinnlichen, ausdrückenden Bild begegnen ; es wird den Sinn der Worte nie anders als im Wort selber finden. ».

Le sujet est en effet situé avec l'objet à l'intérieur d'un même « espace de connaissance spirituelle » qui est essentiellement conscience ; il sait opérer « trois synthèses » : d'abord celle de l'aperception sensible, ensuite celles de l'essence ou du concept qui attribue à l'image « l'unité d'un sens interne spirituel » et finalement celle de l'existence qui attribue au « complexe d'essence perçu dans l'image une existence elle-même objective et indépendante de la pensée ».

Dans cette théorie de l'expression, le vrai était donc considéré comme « ouverture de l'être¹ ». Ensuite l'être est bon parce que le motif ultime de sa communication coïncide avec celle-ci : « [...] dans la mesure où le fond de l'être est la communication [...] »², « l'ouverture [...] à soi-même et à d'autres [...] »³, « [...] ce fond est immédiatement un avec le bien, c'est-à-dire avec l'amour qui se donne sans réserve. Car en se donnant, l'être [se suffit comme fond⁴] et ne recherche pas d'autre motif que la communication elle-même⁵ ». C'est cette communication, ce libre don de soi, qui constitue la « valeur » de l'être, donc sa bonté ; c'est dans cette révélation et dans un mouvement qui ne se fondent en rien d'autre qu'en eux-mêmes qu'apparaît aussi l'essence de la beauté :

¹ *VM* 227 ; *TL* I, 246 : « [...] Erschlossenheit des Seins [...] ».

² *VM* 230 ; *TL* I, 250 : « [...] sofern also der Grund des Seins die Mitteilung selbst ist, [...] ».

³ *VM* 231 ; *TL* I, 251 : « [...] Erschlossenheit des Seins für sich selbst und für Andere [...] ».

⁴ J'ai adapté la traduction de *VM* en me référant à un autre passage, *VM* 232, où l'on parle précisément du « [...] fond qui se fonde lui-même », *TL* I, 252 : « [...] der] sich selbst begründend[e] Grund [...] ». Ou bien, plus loin, *VM* 233 : « [...] le fond apparaît selon sa propriété singulière d'être un sans-fond qui se fonde », *TL* I, 254 : « Und zwar erscheint der Grund in seiner besonderen Eigenschaft als sich selbst begründende Abgründigkeit. ».

⁵ *VM* 230s. ; *TL* I, 250 : « [...] ist er unmittelbar eins mit dem Guten, das heißt mit der sich grundlos schenkenden Liebe. Denn in der Mitteilung ist das Sein sich Grund genug und will keinen andern Grund als die Mitteilung selbst. ».

Celle-ci n'est en réalité rien d'autre que la mise en évidence directe, chez ce qui a fondement, de la gratuité du motif qui la fonde. Elle est, à travers toutes les apparitions, la transparence de l'arrière-fond mystérieux de l'être¹.

La beauté est la connaissance de l'être comme « merveille », suscitant continuellement l'étonnement qui par ailleurs ne s'épuise pas :

Et, en cela, elle est d'abord la révélation immédiate de tout ce qui, dans chaque révélation, est le surplus jamais maîtrisable de l'éternel « toujours plus » qui se cache dans l'essence de l'étant².

Toute cette métaphysique se fonde déjà sur la théologie trinitaire balthasarienne où le Fils est le don éternel du Père dans l'Esprit. La lecture de la réalité à la lumière de l'être est alors évidemment un renvoi à Dieu dans le cadre d'une vision dont le fondement est *a priori* théophanique. Balthasar le rappelle à la fin de *Vérité du monde* :

[...] nous arrivons au terme d'une recherche philosophique, où l'on ne considérerait d'autre révélation de Dieu que celle qui a lieu dans la création, là où le Créateur se manifeste comme Seigneur (« Dominus » Vat. I, DS 3026), principe et fin (« principium et finis », DS 3004), mais qui demeure le mystère insondable. En tant que mystère, Dieu est connu à l'intérieur de l'objet formel de la conscience [...] On atteint Dieu aussi comme mystère dans la structure de toute vérité créée qui, même dans sa finitude, ne se dépouille jamais totalement de son caractère de merveille, de gratuité, de donné qui se laisse saisir en s'offrant jusque dans sa profondeur. Le lien indissoluble de la vérité terrestre avec la dynamique du bien et du beau indique à suffisance le sens de ce mystère de l'être qui, en sa plénitude absolue et la plus haute, doit être le mystère de Dieu lui-même, c'est-à-dire du don absolument gratuit auquel remonte, comme à sa cause ultime et fondatrice, tout ce qui se trouve en mesure d'être pensé³.

¹ VM 233 ; TL I, 253s. : « Schönheit ist in der Tat nichts anderes als das unmittelbare Hervortreten der Grundlosigkeit des Grundes aus allem Begründeten. Sie ist die Transparenz durch alle Erscheinung hindurch des geheimniserfüllten Hintergrundes des Seins. ».

² VM 233 ; TL I, 254 : « Darin ist sie zunächst die unmittelbare Offenbarung des nicht zu bewältigenden Überschusses an Offenbarung in allem Geoffenbarten, des ewigen Je-mehr, das im Wesen des Seienden selbst liegt. ».

³ VM 284 ; TL I, 311 : « Wir stehen hier am Ende einer philosophischen Untersuchung, die keine andere Offenbarung Gottes betrachtet als die in der Schöpfung selbst ergangene, innerhalb derer sich der Schöpfer als Dominus (Vatic. Dz. 1806) und als Principium et Finis (ebd. 1785) anzeigt, aber darüber hinaus das unerforschliche Geheimnis bleibt. Als Geheimnis ist er in der Form des Selbstbewußtseins bekannt [...]. Als Geheimnis ist er in der Form jeder geschöpflichen Wahrheit bekannt, die auch in ihrer Endlichkeit den Charakter des Wunderbaren, des Gnadenhaften, des grundlos sich Öffnenden und Schenkenden niemals ganz abstreift. Die unlösbare Verbun-

Les références aux documents du premier concile du Vatican attestent l'enracinement dans le dogme catholique. Mais Balthasar ne se borne pas à répéter les vérités de toujours ; dans l'avant-propos de la première édition de *Vérité du monde*, considérant que « la pensée humaine ne saurait être exhaustive, même pas dans ses créations les plus grandes », il avait déjà signalé son intention de « déduire, à partir des thèses traditionnelles, de nouvelles conséquences selon le point de vue changeant de chaque époque¹ ». Quand on se souvient combien un certain enseignement philosophique et théologique rebutait Balthasar, on mesure l'étendue de cette affirmation et on comprend avec quelle joie il écrit son texte qui se termine sur l'évocation de l'amour divin qui fonde le tout et sauve, en tant que garant de sens, Balthasar et le monde sinon du désespoir, mais certainement du désarroi total² :

Il y a la vérité éternelle de Dieu, par quoi tout est vrai et peut se montrer comme ayant du sens. Mais *le fait* qu'il existe de la vérité, généralement parlant, et de la vérité éternelle, cela n'a d'autre fondement que l'amour³.

Ainsi l'être et l'amour sont coextensifs¹ et leur « convertibilité² » fonde également l'analogie de l'être, le passage discontinu de la gloire de l'être à la gloire de Dieu. Les deux s'expriment

denheit der irdischen Wahrheit mit der Bewegung des Guten und der des Schönen zeigt deutlich genug auf den Sinn dieses Seinsgeheimnisses hin, das in absoluter Vollendung und Steigerung das Geheimnis Gottes selbst sein muß : auf das Geheimnis der grundlosen Hingabe, auf die alles, was begriffen werden soll, als auf die letzte, sich selbst begründende Ursache zurückgeführt werden muß. » – On peut se demander si c'est tout ce qui est en mesure d'être pensé qui remonte à Dieu ou plutôt l'organe, c'est-à-dire le cerveau, structuré de telle façon que l'on puisse concevoir différents mondes. Cette dernière position me semble plus conforme aux capacités de l'homme que Balthasar analyse aussi. Il est toujours vrai que cette vision reste par trop anthropocentrique : il est possible de considérer également que l'univers, et, en lui, notre terre, reflète une autonomie organisatrice. On se heurte alors néanmoins à l'existence de ce que l'on considère comme souffrance injuste comme à la difficulté de concevoir une Providence. Finalement, aucune position théologique, aucune lecture de la réalité ne fonctionne sans apories !

¹ H. U. von BALTHASAR, *Wahrheit. Ein Versuch. 1. Buch : Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, Zürich, Benziger, 1947, p. 9 : « Aber weil menschliches Denken auch in seinen größten Gestaltungen nie erschöpfend sein kann, wurde der Versuch gewagt, aus den traditionellen Thesen, entsprechend der stets veränderten Blickweise der Zeit, weitere Folgerungen zu ziehen [...] ».

² Cf. Werner LÖSER, « Das Sein – ausgelegt als Liebe », in : *IKZ Communio*, 4^e année, 1975, p. 417s. : « Nur die absteigende Liebe Gottes kann die Situation der Welt und des Menschen so verändern, daß sie in all ihrer Endlichkeit und Heillosigkeit behäbbar und liebenswert werden. » – « Seul l'amour de Dieu qui descend dans ce monde peut changer la situation de celui-ci et de l'homme de telle façon qu'elle puisse être acceptable et digne d'amour dans sa finitude et son énormité. ».

³ *VM* 285 ; *TL* I, 312 : « Es gibt die ewige Wahrheit Gottes, durch die alles wahr ist und sinnvoll erklärt werden kann. Aber *daß* es überhaupt Wahrheit und ewige Wahrheit gibt, das hat seinen Grund in der Liebe. ».

dans les mêmes structures fondamentales que le vocabulaire de la beauté met déjà en évidence.

Pour décrire la beauté, Balthasar a conscience que le choix des mots correspond déjà à une interprétation et il s'efforce de la réduire à zéro. En effet, il désire adopter le point de vue le plus objectif, ne voulant « [...] pas préjuger quoi que ce soit, ni philosophiquement, ni théologiquement », adoptant « [...] un regard tout à fait naïf [...] », saisissant une première « [...] notion spontanée [...] »³. En fait, il cherche une définition esthétique universelle⁴ quand il distingue et met en rapport

l'un avec l'autre deux facteurs du beau qui, de tout temps, ont déterminé l'esthétique et qu'avec Saint Thomas d'Aquin on peut désigner sous les noms de *species* (ou *forma*) et *lumen* (ou *splendor*) : c'est-à-dire la figure (*Gestalt*) et l'éclat⁵.

Le vocabulaire latin confirme cette approche. En effet, « [l]es paroles qui essaient d'exprimer le beau tournent tout d'abord autour du mystère de la figure ou de l'image. *Formosus* vient de

¹ Cf. W. LÖSER, « Das Sein », p. 411.

² *Ibid.*, p. 417 et 422.

³ GC 1, 98 ; HI, 110s. : « [...] weder philosophisch noch theologisch präjudizieren » ; « [...] ein[e] ganz laienhaft[e] Einsicht [...] » ; « [...] unreflektierte[r] Begriff [...] ».

⁴ Le lecteur critique se heurtera certainement à l'idée de trouver au moyen âge une formule universelle. Admettons cependant que le choix de Thomas n'est pas fortuit chez Balthasar. Cet auteur, « [...] un intermède de l'Histoire [...] » (GC 7, 73.) constitue l'interlocuteur continu et principal de Balthasar (cf. Jörg DISSE, *Metaphysik der Singularität : Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars*, Wien, Passagen-Verlag, coll. « Philosophische Theologie » N° 7, 1996, p. 191.). En effet, son ontologie permet d'abord de distinguer la philosophie (la pensée du monde) et la théologie (la pensée de Dieu) en même temps qu'elle garde un lien vivant entre elles : « [...] Thomas d'Aquin reste pour notre thème un *kairos* (un moment privilégié) [...], un moment historique entre un monde ancien, à la pensée moniste, qui, [...] voyait la philosophie et la théologie former une unité, et un monde dualiste montant qui tentera, [...] de séparer la philosophie et la théologie révélée et de faire de chacune une totalité » (GC 7, 73.). Mais il est aussi celui qui réussit la synthèse des points de vue antérieurs. Il « [...] cherche à harmoniser [dans le cheminement vers sa conception du beau tel que Fr. Kovach l'a retracé (Cf. GC 7, 85, n. 36.)] les éléments qui affluent vers lui d'Augustin, de Denys, d'Aristote, de Boèce et de son maître Albert-le-Grand [...] » (GC 7, 71.) et dont les doctrines « [...] résument déjà en elles-mêmes de longues traditions » (GC 7, 74.). On peut le considérer comme un grand frère de Balthasar.

⁵ GC 1, 98 ; HI, 111 : « [...] zwei Momente am Schönen, [...] die man mit Thomas von Aquin als *species* (oder *forma*) und *lumen* (oder *splendor*) bezeichnen kann : *Gestalt* und *Glanz* ».

*forma, speciosus de species*¹ ». Le beau que nous apercevons dans ce monde comporte donc deux aspects dont le premier est sa configuration matérielle :

En tant qu'il est figure, on peut saisir matériellement le beau, on peut même le calculer, puisqu'il est rapport de nombres, harmonie, loi de l'être².

Ce qui est beau possède donc la plasticité d'un matériau formé selon des rapports qu'il est possible de dégager : il possède donc une cohérence propre, repérable, obéissant à des lois produisant l'harmonie fondée dans l'être lui-même. C'est pourquoi Balthasar ne s'en tient pas à cette analyse qui peut sembler proche de la démarche structuraliste mais joint à cette première notion « l'éclat », la profondeur d'être qui se manifeste :

Nous « apercevons » la figure ; mais, si nous l'apercevons réellement, nous n'apercevons pas seulement la figure détachée, mais la profondeur qui apparaît en elle, nous la voyons comme éclat, comme splendeur de l'être³.

Dans la suite, il faut d'abord décrire la notion de la *Gestalt*, concept fondamental de l'esthétique balthasarienne et ensuite traiter de l'être qui rayonne à travers elle.

3.3.5 LA *GESTALT* COMME HÉRITAGE GOETHÉEN

Que désigne Balthasar donc par le concept de *Gestalt* ? Dans l'introduction aux volumes intitulés *Dans le domaine de la métaphysique*⁴, il situe le concept d'abord dans un contexte expérimental, il décrit ensuite le phénomène de la *Gestalt* en lui-même et retrace enfin l'histoire du concept de ses origines grecques jusqu'à l'époque contemporaine, soulignant

¹ *GC* 1, 17 ; *H I*, 18 : « Die Worte, die das Schöne auszusagen versuchen, kreisen zuerst um das Geheimnis der Gestalt oder des Gebildes. Formosus von forma, speciosus von species. ». – La version française traduit *Gebilde* par image, *Bild*, laissant tomber ainsi le préfixe *Ge-* qui revient aussi dans *Gestalt* et qui rapproche les termes de la forme du participe passé *gebildet, gestaltet*, soulignant l'aspect passif. Je préfère recourir au terme de construction qui souligne aussi bien l'initiative nécessaire à la réalisation qu'il désigne le produit final.

² *GC* 1, 98 ; *H I*, 111 : « Als Gestalt hat das Schöne seine materielle Erfassbarkeit, sogar Berechenbarkeit als Verhältnis von Zahlen, als Harmonie und Seinsgesetz. ».

³ *GC* 1, 98s. ; *H I*, 112 : « Wir "erblicken" die Gestalt, aber wenn wir sie wirklich erblicken, dann nicht nur die abgelöste Gestalt, sondern die an ihr aufscheinende Tiefe, wir sehen sie als Glanz, als Herrlichkeit des Seins. ».

⁴ *GC* 6-8 ; *H III/1/1* et *H III/1/2*.

combien il rend compte d'une réalité qui échappe aux réductions du subjectivisme kantien et du positivisme scientifique :

C'est ici, là où brille, à différents degrés de clarté, la totalité de l'être dans l'étant particulier, que se présente le concept de la figure (*Gestalt*). Il signifie une totalité limitée de parties et d'éléments, saisis comme telle, existant en soi. Cette totalité a pourtant besoin, pour subsister, non seulement d'un « environnement » (*Umwelt*), mais finalement de l'être dans son ensemble. Par là elle est – selon le mot de Nicolas de Cues – une représentation « contractée » de « l'absolu », pour autant qu'elle aussi, dans son domaine limité, dépasse et domine ses parties. Ce concept, hérité de Platon et d'Aristote (sous les noms d'εἶδος et de μορφή) occupait le centre de l'ontologie médiévale (sous ceux de *species* et de *forma*) et nous les retrouvons dans la théorie de la nature de Herder (contre Kant !) et de Goethe. Timidement mais non sans succès, il fut à nouveau exhumé du champ de décombres de la psychologie associationniste atomistique et remis en honneur par Christian von Ehrenfels (*Über Gestaltqualitäten*, 1890 ; *Kosmogonie*, 1916 ; *Das Primzahlengesetz*, 1922). Plus tard, à dire vrai, il fut à nouveau menacé de l'intérieur par la psychologie berlinoise de la *Gestalt* (M. Wertheimer, W. Köhler, K. Lewin, W. Metzger) puisque pour pouvoir effectuer des mesures conformément aux « sciences exactes », la *Gestalt* y est considérée comme « unité de corrélation » des « fonctions élémentaires » psychiques, lesquelles, d'après la « théorie de l'isomorphisme », doivent revêtir la même forme (*Gestalt*) que leurs substrats physiologiques et physiques. C'est là abandonner une fois de plus ce qui constitue l'élément central du concept de *Gestalt*, c'est-à-dire le centre supérieur de totalité autonome¹.

Je commencerai l'explication de ce texte par la voie historique ; je situerai ensuite le concept de *Gestalt* dans le contexte de l'expression de l'être et intégrerai ces deux points dans l'explication du concept lui-même.

¹ GC 6, 21 ; H III/1/1, 30 : « Hier, wo in verschiedenen Graden der Deutlichkeit je das Ganze des Seins am einzelnen Seienden aufleuchtet, bietet sich der Begriff der *Gestalt* an. Er meint eine als solche erfaßte, in sich stehende begrenzte Ganzheit von Teilen und Elementen, die doch zu ihrem Bestand nicht nur einer "Umwelt", sondern schließlich des Seins im Ganzen bedarf und in diesem Bedürfnis eine (wie Cusanus sagt) "kontrakte" Darstellung des "Absoluten" ist, sofern auch sie auf ihrem eingeschränkten Feld seine Teile als Glieder übersteigt und beherrscht. Dieser Begriff, von Platon und Aristoteles (als εἶδος und μορφή) überkommen, stand im Zentrum der mittelalterlichen Ontologie (als *species* und *forma*) und wiederum der Naturlehre Herders (gegen Kant !) und Goethes und wurde zaghaft aber mit hinreichendem Erfolg unter dem Trümmerfeld atomistischer Assoziationspsychologie von Christian von Ehrenfels wieder ausgegraben (« Über Gestaltqualitäten » 1890, « Kosmogonie » 1916, « Das Primzahlengesetz » 1922) und zu Ehren gebracht, dann freilich von der Berliner Gestaltpsychologie (M. Wertheimer, W. Köhler, K. Lewin, W. Metzger) neu von innen gefährdet, da um der "exaktwissenschaftlichen" Meßbarkeit willen die Gestalt hier als "Korrelationseinheit" von seelischen "Elementarfunktionen" betrachtet wird, die erst noch nach der "Theorie des Isomorphismus" gleicher Gestalt sein sollen wie ihre physiologischen und physikalischen Substrate. Damit ist das übersteigende Zentrum des Eigenstandes wieder preisgegeben, das die Mitte des Gestaltbegriffes bildet. ».

Balthasar situe le terme allemand *Gestalt* dans une lignée partant des concepts grecs εἶδος et μορφή, traduits au moyen âge par *species* et *forma*, aboutissant à Goethe. On remarque qu'il cite à chaque fois un couple de termes qui possèdent cette même signification. En fait, l'évolution du concept de *Gestalt* (εἶδος, *species*) va de pair avec celle de la notion de forme (μορφή, *forma*). À l'origine, écrit Waldheim, la *Gestalt* désigne la forme extérieure, la silhouette d'un être, d'une chaîne de montagne ou d'un corps humain par exemple. Cette acception s'étend ensuite à des significations plus spirituelles : on parle de la *Gestalt* d'une personnalité, désignant ainsi sa forme intelligible. La *Gestalt* est alors proche de la forme pour autant que celle-ci désignait à l'origine également les contours, l'aspect sensible d'un être. À partir de cette conception, la signification de la forme s'élargit pour inclure des acceptions plus spirituelles. Aristote considère par exemple l'âme ou la connaissance comme forme ; celle-ci ne se réfère alors plus à un être entier, mais au principe d'actualité d'un être¹. Le terme *Gestalt* est alors employé pour parler des êtres entiers. Dans ce sens, on peut évoquer la *Gestalt* historique de Socrate : on le considère alors comme un être concret, complet et on ne parlerait guère de Socrate en tant que « forme » historique définie. Ce sens de *Gestalt* unit le spirituel et le matériel. Il devient au niveau de l'être humain synonyme de « personne² » et permet de rendre compte de la singularité d'un être. Voilà le sens auquel Balthasar se réfère le plus souvent³ car il lui importe de rendre compte de façon convaincante de l'incomparable

¹ Cf. M. M. WALDHEIM, *Expression And Form*, p. 65.

² Cf. M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis*, p. 170s. : « Die Spur ist von Goethe vorgezeichnet [...]. Balthasar verweilt besonders beim Menschen, wo das Individuum mit seiner gattungshafte Gestalt sich zur Person vertieft. Im Menschen wird die Gestalt zur Persönlichkeit, die eine Lebensform wählt. Die Einprägung der Lebensform geschieht unter dem Lichteinbruch eines umgreifenden Horizonts. » – « La voie est tracée par Goethe [...]. Balthasar s'arrête surtout à l'homme en qui l'individu doté de sa *Gestalt* spécifique s'approfondit en une personne. En l'homme, la *Gestalt* devient une personnalité choisissant une forme de vie. L'impression de la forme de vie se fait sous l'irruption lumineuse d'un horizon englobant. ». Cf. également Giovanni MARCHESI, *La Cristologia di Hans Urs von Balthasar. La Figura di Gesù espressione visibile di Dio*, Rome, Università Gregoriana Editrice, 1977, p. 18. – Le terme « impression » montre bien que la personnalité devient, selon l'étymologie du terme, l'expression de la forme que l'homme accueille. Une telle constatation résume en elle-même l'esthétique (saisir la lumière), la dramatique (l'exprimer) et, implicitement, la théologique (dire et réaliser la vérité).

³ M. M. WALDHEIM, *Expression And Form*, p. 66.

Gestalt du Christ. Celui qui a le mieux développé le concept de *Gestalt*¹ dans ce sens est Goethe dont Balthasar s'inspire principalement. Il le reconnaît à maints endroits.

Dans l'allocution prononcée lors de la remise du Prix Wolfgang Amadeus Mozart, on voit qu'il n'est guère possible d'exagérer l'influence de Goethe puisque Balthasar souligne sa dépendance foncière :

À Vienne, toutefois je n'étudiai pas la musique, mais surtout la germanistique, et tout ce que j'y appris, j'en ai fait plus tard le centre de mon œuvre théologique : la possibilité de voir, d'évaluer, d'interpréter une figure : disons aussi le regard synthétique, par antithèse avec celui – critique – de Kant et avec celui – analytique – des sciences naturelles. Cette capacité de voir la figure, je la dois à Goethe qui, émergeant du *Sturm und Drang*, n'a cessé de voir, de créer et de mettre en valeur des figures vivantes. Je lui dois cet instrument qui fut décisif pour tout ce que j'ai fait. Dans ses *Dialogues* avec Eckermann, que Nietzsche définit comme le plus beau livre allemand, nous découvrons du reste à quel point il reconnaissait en Mozart sa propre capacité de créer des figures. Il considérait Mozart, Shakespeare et Raphaël supérieurs à lui au point d'être inaccessibles. Ceci fut l'irremplaçable instrument pour tout ce qui advint ensuite².

Ce texte montre le rapport étroit qui existe entre l'expérience artistique – ses lectures, sa passion pour la musique, ses études de lettres – et le travail théologique chez Balthasar. Quand il a commencé à étudier la germanistique, c'était, selon ses propres paroles, « les chefs-d'œuvre et ce qu'ils ont d'unique³ » qui l'intéressaient. La question de l'unité et de l'unicité de la *Gestalt* artistique s'est transformée après son entrée chez les Jésuites en

¹ Cf. M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis*, p. 173 : « Das Gestaltsehen Goethes hebt auf die Individualität, die Je-Einzigkeit einer lebendig-konkreten Gestalt ab. » – « Chez Goethe, voir la *Gestalt* porte sur l'individualité, sur la singularité de chaque *Gestalt* concrète. ».

² H. U. von BALTHASAR, « Ce que je dois à Goethe », in : E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, p. 354. La traduction est revue à partir du texte allemand, H. U. von BALTHASAR, « Dank des Preisträgers », p. 420 : « Aber ich studierte in Wien nicht Musik, sondern vor allem Germanistik, und was ich dort lernte, war das, was ich später in meinem theologischen Schrifttum ins Zentrum stellte : das Erblicken-, Werten- und Deutenkönnen einer *Gestalt*, sagen wir : den synthetischen Blick (im Gegensatz zum kritischen Kants, zum analytischen der Naturwissenschaft), und dies Gestaltsehen verdanke ich dem, der nicht abließ, aus dem Chaos von Sturm und Drang auftauchend, lebendige Gestalt zu sehen, zu schaffen, zu werten : Goethe. Ihm danke ich dieses für alles Hervorgebrachte entscheidende Werkzeug. (In den Gesprächen mit Eckermann, die Nietzsche das schönste deutsche Buch nennt, erkennen wir übrigens, wie sehr er sein eigenes Gestaltschaffen in Mozart wiedererkannte. Mozart, Shakespeare, Raffael anerkannte er als die uneinholbar über ihm Stehenden.) Dies war das für alles Spätere unentbehrliche Instrument. ».

³ « Rencontres avec Hans Urs von Balthasar », entrevue réalisée par Raymond Beaugrand-Champagne pour la télévision de Radio-Canada (20 et 27 janvier 1981), cit. in : M. SAINT-PIERRE : *Beauté, bonté, vérité*, p. 40.

interrogation théologique : « Pourquoi est-ce que le Christ est unique ? Pourquoi est-ce qu'il ne ressemble pas à Socrate, ni à Bouddha, ni à je ne sais qui¹ » ? Toute son esthétique théologique consiste à apprendre au lecteur comment apercevoir l'unicité du fait chrétien ; il s'agit de lui faire adopter une démarche épistémologique qu'expriment les trois verbes voir, évaluer et interpréter, qui est en fait une attitude profonde devant la réalité, notamment le refus de réduire la singularité aux catégories générales de l'entendement humain et des lois scientifiques :

Il y a un livre de Simmel qui s'intitule *Kant et Goethe*². Rahner a choisi Kant, ou si vous voulez, Fichte, c'est-à-dire la position de départ transcendantale. Tandis que moi, en bon germaniste, j'ai choisi Goethe : la figure, indestructiblement unique, organique, évoluant – je pense au Goethe de *La métamorphose des plantes* –, cette figure dont Kant non plus ne sait venir à bout dans son *Esthétique* [...]³.

La double référence à Kant et Goethe fait remonter la problématique de la *Gestalt* – et du point de départ fondamental – à la fin de la Renaissance⁴, « [...] une des périodes les plus glorieuses de l'histoire de l'humanité[, mais agitée par] une contradiction interne [...] elle est livrée à deux champs de forces spirituelles s'annulant réciproquement [...] appel à l'antiquité religieuse pour un enracinement renouvelé dans la tradition primitive [...] et] voies l'on tente d'interpréter logiquement la révélation en construisant une doctrine spéculative de Dieu⁵ ».

¹ *Ibid.*.

² Georg SIMMEL, *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, Leipzig, Kurt Wolf Verlag, 1924. – J'ai complété la référence.

³ H. U. von BALTHASAR, *À propos*, « Esprit et feu », p. 98 ; *id.*, « Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar », in : *id.*, *Zu seinem Werk*, p. 112 : « Es gibt ein Buch von Simmel, das heißt "Kant und Goethe". Rahner hat Kant, oder wenn sie wollen, Fichte gewählt, den transzendentalen Ansatz. Und ich habe Goethe gewählt – als Germanist. Die Gestalt, die unauflösbar einmalige, organische, sich entwickelnde Gestalt – ich denke an Goethes "Metamorphose der Pflanzen" –, diese Gestalt, mit der Kant auch in seiner Ästhetik nicht wirklich zu Rande kommt [...] ».

⁴ Cf. *GC* 8, 45 : « [...] des cimes aussi élevées que celles de Marcile Ficin, Leibniz ou Spinoza, ou encore celles de Kant, Goethe ou Hegel, ne doivent pas être admirées isolément, mais vues comme des [vagues] dans le fleuve » ; *H III/1/2*, 593 : « Selbst so erhabene Höhen wie Ficino oder Leibniz oder Spinoza, wie Kant oder Goethe oder Hegel dürfen jetzt nicht isoliert bewundert, sondern müssen als Wellen im Strom gesehen werden. ».

⁵ *GC* 8, 45 ; *H III/1/2*, 593 : « Es ist eine der glorreichsten Menschheitsperioden [...] aber aufgewühlt von dem innern Widerspruch, sich [...] zwei einander aufhebenden geistigen Kraftfeldern anzuvertrauen [...] Hilferuf an

Mais les deux démarches se situent « [...] à côté du christianisme [...] »¹ et chacune crée sa propre tradition dont Kant et Goethe peuvent être considérés comme des phares. Se détourner de Kant, c'est délaissier la « [...] philosophie de l'esprit [dans laquelle] l'esprit englobe la nature, celle-ci étant son objet situé en face de lui et mis à son service [...] »². C'est refuser de contribuer à une construction humaine titanesque et véritablement prométhéenne. C'est prendre ses distances également par rapport aux avatars d'une telle démarche, à la science exacte et à la technique qui permettent à l'esprit de se servir de la nature à ses fins³. La philosophie de l'esprit permet certes d'exalter la liberté humaine, mais l'expérience rend Balthasar bien méfiant à son égard⁴. Il adopte une attitude beaucoup plus humble proche de celle de Goethe qui ne voulait « ni créer la nature ni triompher d'elle, mais se retrouvait comme sa créature et voulait lui obéir⁵ ». Weizsäcker commente qu'en « ces décisions ultimes, un être humain est bien lié à sa nature et [qu']il ne doit pas faire davantage que la développer fidèlement⁶ ». On remarque que Weizsäcker emploie le même vocabulaire que Balthasar dans son *Apokalypse* portant le sous-titre : *Eine Studie von letzten Haltungen* – une étude sur des attitudes ultimes montrant que celles-là ont toujours consisté en un rendez-vous manqué avec le Christ. Goethe et ses héritiers ne constituent aucune exception : chez eux, le cosmos « ne renvoie pas, comme chez Plotin, à une unité transcendante, la place étant

die fromme Antike um erneute Verwurzelung in der Urtradition [...] Logisierung der Offenbarung in spekulativer Gotteslehre. ».

¹ GC 8, 45 ; H III/1/2, 593 : « [...] neben dem Christentum [...] ». Cf. également GC 8, 164 : « [...] la philosophie de l'esprit et la philosophie de la nature – bien qu'elles rejettent le christianisme et le contredisent, doivent se nourrir de plus en plus de la substance chrétienne [...] ».

² GC 8, 164 ; H III/1/2, 749 : « [...] in der Geistphilosophie umgreift der Geist die Natur als sein ihm dienendes Gegen-ständliches Objekt [...] »

³ Cf. *Ibid.*.

⁴ Cf. sa thèse de doctorat et les trois volumes de l'*Apokalypse der deutschen Seele*.

⁵ Carl Friedrich von WEIZSÄCKER, « Einige Begriffe aus Goethes Naturwissenschaft », in : J. W. von GOETHE, *Werke*, t. 13, p. 545 : « Er wollte die Natur weder schaffen noch überwinden, sondern er fand sich als ihr Geschöpf und wollte sie verstehen und ihr gehorchen. ».

⁶ *Ibid.*, « In diesen letzten Entscheidungen ist ein Mensch wohl an sein Wesen gebunden und darf nicht mehr, als es treu entfalten. ».

occupée par le christianisme et pour cette raison évitée par la métaphysique [...]»¹. Les conséquences sont tragiques : le cosmos devient une prison pour l'être humain :

[...] il a son unité propre et par là sa propre gloire. L'éros ne s'élève plus au-dessus du cosmos, mais reste, d'une manière antichrétienne, un « éros cosmogonique ». Du fait cependant que le regard de l'homme, privé du désir qui transfigure tout, se fait réaliste sur « le monde tel qu'il est », il rencontre le terrible « monstre ruminant » dans les abîmes duquel, après Bruno et Boehme, le jeune Goethe lui aussi avait plongé son regard, et c'est à ce monde qu'il doit, s'il peut s'y décider, entonner avec Zarathoustra son « chant de oui et d'amen ». Quant à ce désir des « nouveaux rivages » qu'il ressent dans son « vieux cœur de navigateur », il doit s'insérer dans le « nuptial anneau des anneaux, l'anneau de (l'éternel) retour »².

En effet « Goethe avait tiré, entre la nature et Dieu, le trait idéal de séparation qui interdit l'accès à l'éros³ » et le mythe même tombe au rang de « [...] pur symbole de l'humain [...] », puisque « [...] il manque [...] extérieurement une civilisation disparue, intérieurement une religion préchrétienne à jamais perdu⁴ ». Balthasar n'élève donc pas Goethe au rang de philosophe chrétien. Il reconnaît simplement sa dette envers le Goethe de la *Métamorphose des plantes* puisqu'il y a appris cette attitude réceptive pour appréhender la réalité qui se reflète dans le concept de la *Gestalt* que Balthasar va resituer dans un contexte proprement chrétien.

Par opposition à la philosophie de l'esprit, Goethe est plus objectif par rapport à une réalité dont il se reconnaît lui-même dépendant : « Pour commencer à comprendre le monde, il ne

¹ GC 8, 164 ; H III/1/2, 749 : « [...] er weist nicht, wie bei Plotin, über sich auf eine ihm transzendente Einheit hin – dieser Platz ist vom Christlichen besetzt und wird deshalb von der Metaphysik gemieden [...] ».

² *Ibid.* : « [...] er hat seine Einheit und damit seine Herrlichkeit in sich selbst ; der Eros drängt nicht über ihn hinaus, sondern bleibt, anti-christlich, ein “kosmogonischer Eros”. Indem jedoch des Menschen Blick, der verklärenden Sehnsucht verlustig, realistisch auf die “Welt wie sie ist”, fällt, begegnet ihm das furchtbare “wieder-käuende Ungeheuer”, in dessen Abgründe nach Bruno und Boehme auch der junge Goethe geblickt hatte, und dieser Welt muß er, falls er sich dazu entschließen kann, sein “Ja- und Amen-Lied” mit Zarathustra singen. Was er darüber hinaus an “Sehfahrer-lust” nach “neuen Ufern” im “alten Herzen” verspürt, muß zurückgebogen werden zu “dem hochzeitlichen Ring der Ringe, – dem Ring der [ewigen] Wiederkunft” ».

³ GC 8, 167 ; H III/1/2, 752. : « [...] wo Goethe zwischen Natur und Gott den unsichtbaren Trennungsstrich gezogen hatte, welcher dem Eros den Durchgang wehrt ».

⁴ GC 8, 166 ; H III/1/2, 752 : « [...] fehlt äußerlich die geschlossene Kultur, innerlich die vorchristliche Religion ».

s'agit pas de construire, mais de contempler¹. ». Dans la citation tirée de l'allocution donnée lors de la réception du Prix Wolfgang Amadeus Mozart, la triade « voir, évaluer, interpréter une *Gestalt* » illustre cette approche. Elle va de pair avec la conviction que la nature porte en elle-même une structure fondamentale que l'être humain doit s'efforcer de saisir. Le terme de *Gestalt* que Balthasar attache à la *Métamorphose des plantes* conceptualise cette approche.

Dans ses écrits de sciences naturelles, Goethe s'efforce en effet de comprendre « le rapport entre la nature et l'activité² » des réalités naturelles. Il constate que chaque réalité est composite et changeante :

Toute réalité vivante est non pas un élément unique, mais une multiplicité ; même dans la mesure où elle nous apparaît comme un individu, elle reste néanmoins une réunion d'entités vivantes autonomes qui, quant à l'idée, à la tendance, sont identiques ; mais quant à l'apparence peuvent devenir identiques ou semblables, non identiques ou dissemblables. Ces entités sont en partie reliées entre elles dès l'origine, et en partie se trouvent et se réunissent. Elles s'opposent et se cherchent à nouveau, et engendrent ainsi une production infinie, de toutes les manières et dans toutes les directions³.

Pour comprendre la réalité vivante, il serait dès lors tentant de la diviser en ses composantes, mais cette démarche aboutirait à une impasse :

Mais ces efforts séparateurs, toujours prolongés, entraînent aussi quelques désavantages. Ce qui est vivant a bien été décomposé en ses éléments, mais on ne peut plus le recomposer à partir de ceux-ci ni le raviver. Ce qui ne fonctionne déjà pas pour de nombreux corps inorganiques, réussit encore moins pour les corps organiques⁴.

¹ GC 8, 137 ; H III/1/2, 714s. : « Zu Beginn des Weltverstehens steht nicht das Konstruieren, sondern das Anschauen. ».

² J. W. von GOETHE, *Morphologie*, in : J. W. von GOETHE, *Werke*, t. 13, p. 54 : « [...] daß wir uns eine Einsicht in den Zusammenhang ihres Wesens und Wirkens zu verschaffen wünschen [...] ».

³ *Ibid.*, p. 56 : « Jedes Lebendige ist kein Einzelnes, sondern eine Mehrheit ; selbst insofern es uns als Individuum erscheint, bleibt es doch eine Versammlung von lebendigen selbständigen Wesen, die der Idee, der Anlage nach gleich sind, in der Erscheinung aber gleich oder ähnlich, ungleich oder unähnlich werden können. Diese Wesen sind teils ursprünglich schon verbunden, teils finden und vereinigen sie sich. Sie entzweien sich und suchen sich wieder und bewirken so eine unendliche Produktion auf alle Weise und nach allen Seiten. ».

⁴ *Ibid.*, p. 55 : « Aber diese trennenden Bemühungen, immer und immer fortgesetzt, bringen auch manchen Nachteil hervor. Das Lebendige ist zwar in Elemente zerlegt, aber man kann es aus diesen nicht wieder zusammenstellen und beleben. Dieses gilt schon von vielen anorganischen, geschweige von organischen Körpern. ».

Aussi faut-il adapter et notre perception et toute notre attitude à la réalité.

C'est pourquoi, à toutes les époques, s'est aussi signalée dans l'homme scientifique une inclination à percevoir les formations vivantes en tant que telles, à saisir leurs parties extérieures dans l'ensemble, à les considérer comme les indications de ce qui est intérieur et de maîtriser ainsi le tout en quelque sorte dans l'imagination. Il n'est guère nécessaire de développer de façon compliquée combien ce désir scientifique se rapproche de l'inclination à l'art et à l'imitation¹.

Cette démarche s'appelle chez Goethe morphologie ; elle est une « doctrine des *Gestalten* et de leurs transformations ou métamorphoses² ». Elle demande de respecter la réalité comme une totalité « animée » d'une « idée » organisant la cohésion et la métamorphose des éléments de la *Gestalt* au cours de son évolution. Les réalités vivantes sont précisément des « indications de ce qui est intérieur ». Cette notion de la loi intérieure doit être précisée davantage.

Le 17 avril 1787, pendant son séjour à Palerme, Goethe découvre, dans leur environnement naturel, une fascinante richesse de plantes qui lui sont inconnues ou qu'il ne connaît d'habitude que plantées dans les pots et les serres. Il s'émerveille qu'elles réalisent davantage leur entéléchie. Réapparaît alors ce qu'il appelle cette « vieille bizarrerie s'il ne pouvait découvrir, parmi cette multitude, la plante originelle. Il faut tout de même bien qu'il en existe une ! À quoi reconnaîtrais-je sinon que telle ou telle formation est une plante si elles n'étaient pas toutes formées selon un même modèle³ ? », se demande-t-il.

¹ *Ibid.*, : « Es hat sich daher auch in dem wissenschaftlichen Menschen zu allen Zeiten ein Trieb hervorgetan, die lebendigen Bildungen als solche zu erkennen, ihre äußern sichtbaren, greiflichen Teile im Zusammenhange zu erfassen, sie als Andeutungen des Innern aufzunehmen und so das Ganze in der Anschauung gewissermaßen zu beherrschen. Wie nah dieses wissenschaftliche Verlangen mit dem Kunst- und Nachahmungstriebe zusammenhänge, braucht wohl nicht umständlich ausgeführt zu werden. ».

² J. W. von GOETHE, *Morphologie*, « Anmerkungen zur Morphologie », p. 578 : « [...] die Lehre von den Gestalten und ihren Wandlungen oder Metamorphosen ».

³ J. W. von GOETHE, *Italienische Reise*, in : J. W. von GOETHE, *Werke*, t. 11, p. 266 : « [...] die alte Grille [...] ob ich nicht unter dieser Schar die Urpflanze entdecken könnte. Eine solche muß es denn doch geben ! Woran würde ich sonst erkennen, daß dieses oder jenes Gebilde eine Pflanze sei, wenn sie nicht alle nach einem Muster gebildet wären ? ».

Ce que l'abstraction scientifique dégagerait comme une idée, un concept de la plante, Goethe le pense comme une plante réelle. Certes il y a confusion entre deux niveaux de représentation, mais l'intuition originelle et géniale¹ de la science naturelle de Goethe s'y reflète. Elle apparaît clairement dans la discussion que Goethe eut avec Schiller.

Celui-ci lui reprocha que sa « plante originelle » n'était pas une expérience, mais une idée². Goethe était bien forcé d'accepter cette remarque, mais il comprenait le concept d'idée au sens étymologique : dérivé de *ιδείν*, le terme signifie alors image, le produit de la contemplation, *Anschauung*, dit Weizsäcker. Le terme signifie ce qu'on a vu quand on a regardé quelque chose, mais le français peut aussi traduire par intuition, soulignant ainsi une saisie plus intérieure. On peut finalement traduire par *Gestalt* qui se forme en nous. « Goethe voyait la plante originelle réellement. [...] Il la voyait d'un œil pensant³ ». Concevoir l'idée non comme une construction de notre entendement, mais comme un modèle réel à l'origine de toutes les plantes sépare Goethe de Kant et le rapproche de Platon. Mais sa position se distingue aussi de cet idéalisme abstrait puisque Goethe reste attaché aux réalités sensibles comme l'illustre son désir initial de voir la plante originelle. C'est pourquoi Weizsäcker résume la position de Goethe dans le diptyque : « [...] Platon et les sens⁴ ». Tandis qu'en logique, l'idée perd toute relation à la vision parce qu'elle est une notion générale et que l'objet particulier est subsumé sous celle-ci, Goethe « voit » « l'idée ». Il saisit donc par ses sens, en chaque cas singulier, ce que la logique considère comme la notion générale : « Si je vois une plante en tant que plante, je vois *la* plante⁵ » :

¹ Pour une appréciation scientifique, cf. C. F. von WEIZSÄCKER : « Einige Begriffe », p. 540s..

² *Ibid.*, p. 544 et GC 8, 133.

³ C. F. von WEIZSÄCKER : « Einige Begriffe », p. 544.

⁴ *Ibid.*, p. 540 et 546 : « [...] Platon und die Sinne ».

⁵ *Ibid.*, p. 546 : « Sehe ich eine Pflanze als Pflanze, so sehe ich damit die Pflanze. ». Remarquons que cette phrase évoque aussi le problème des *Gestalten* composées : elle peuvent être formées d'éléments qui seraient chacun pour soi une *Gestalt*, mais c'est la nouvelle « idée » qui leur assigne leur place. C'est tout le problème de la forme organique reprise en esthétique. Pour situer ce problème dans le contexte du relativisme naissant,

Qu'est-ce que le général ?
Le cas unique.
Qu'est-ce que le singulier ?
Des millions de cas.¹

Goethe ne sépare pas la matière de l'esprit : les deux forment une unité qu'il faut également penser et exprimer ensemble. Le concept de phénomène qu'il emploie assez souvent en rend bien compte. Il désigne ce qui apparaît, ce qui se montre à quelqu'un et exprime implicitement la relation de l'objet d'avec le sujet dans toute manifestation. Contrairement à la position cartésienne qui considère comme phénomène les reproductions subjectives d'une réalité objective, Goethe emploie le terme pour désigner quelque chose d'original – il parle souvent de l'*Urphänomen* – qu'il faut laisser subsister dans sa gloire insondable².

Goethe n'est en aucune façon un objectiviste naïf ; la « nature » est pour lui, d'emblée, la réciprocité et la compénétration de l'objet et du sujet : « Tout ce qui est dans le sujet est dans l'objet et plus encore. Tout ce qui est dans l'objet est dans le sujet, et plus encore ». Cela est vrai, essentiellement, dans le domaine esthétique : « La loi qui apparaît, dans la plus grande liberté et selon ses propres conditions, engendre le beau objectif lequel doit assurément trouver des sujets dignes de lui ». Goethe exige la même structure d'identité pleine de tension entre la sensibilité et l'esprit : Il ne veut pas entendre parler de forces spirituelles « inférieures et supérieures ». « Dans l'esprit humain aussi bien que dans l'univers, il n'y a rien qui soit en haut ou en bas ; tout a les mêmes droits à un centre commun qui manifeste sa présence intime justement par le rapport harmonieux que toutes les parties ont avec lui. »³

cf. Marc-Mathieu MÜNCH, *Le Pluriel du Beau. Genèse du relativisme esthétique en littérature. Du Singulier au Pluriel*, Metz, Centre de Recherche « Littérature et Spiritualité », 1991, p. 113-119.

¹ J. W. von GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, in : J. W. von GOETHE, *Werke*, t. 12, p. 433 :

Was ist das Allgemeine ?
Der einzelne Fall.
Was ist das Besondere ?
Millionen Fälle.

² Cf. C. F. von WEIZSÄCKER, « Einige Begriffe », p. 552.

³ *GC* 8, 134 ; *H III/1/2*, 711 : « Goethe ist keineswegs naiver Objektivist ; “Natur” ist für ihn von vornherein das Zu- und Ineinander von Subjekt und Objekt : “Alles, was im Subjekt ist, ist im Objekt und noch etwas mehr. Alles, was im Objekt ist, ist im Subjekt und noch etwas mehr.” Das gilt wesentlich in der Ästhetik : “Das Gesetz, das in Erscheinung tritt, in der größten Freiheit, nach seinen eigensten Bedingungen, bringt das Objektiv-Schöne hervor, welches freilich würdige Subjekte finden muß, von denen es aufgefaßt wird.” Die gleiche Struktur einer spannungshaften Identität fordert Goethe zwischen Sinnlichkeit und Geist : er mag nichts hören von “untern und obern Seelenkräften”. ». « In dem menschlichen Geiste sowie im Universum ist nichts oben noch unten, alles fordert gleiche Rechte an einen gemeinsamen Mittelpunkt, der sein geheimes Dasein eben durch das harmonische Verhältnis aller Teile zu ihm manifestiert. ».

L'idée apparaît dans la figure sensible ; le phénomène sensible touche l'esprit : « apparition et dédoublement sont synonymes¹ » et il ne nous est jamais possible d'accéder autrement à la vérité, considérée par Goethe comme le naturel, qu'en contemplant, en laissant les phénomènes dans la perspective de la totalité englobante imprimer leur image en nous. Cette perception de ce que Goethe appelait d'une expression paradoxale « le saint mystère public » – *heilig öffentlich Geheimnis* – ne va pas de soi² ; elle s'étend dans le temps ; elle dépasse l'idéalisme ; elle dépasse également l'empirisme. Ce que Goethe dit dans le cadre de sa théorie de la couleur pour se distancier de la théorie newtonienne, vaut en général :

[...] pour comprendre « exactement » la chose telle qu'elle est, on ne peut faire l'économie d'un regard jeté sur le tout, sur l'ensemble, donc du regard philosophique ou artistique ; c'est seulement dans cette intégration que la science dite exacte peut s'approcher de l'exactitude. Exacte, elle ne peut d'ailleurs l'être entièrement, parce qu'aucun phénomène originel n'est explicable en tant que tel : pourquoi le jaune est-il jaune, et bleu le bleu ? D'où provient cette « décision » originelle ? [...] dans les êtres naturels et les formes objectives interviennent toujours des décisions objectives. Même lorsqu'on peut présenter le règne végétal comme la rangée, c'étendant à perte de vue, des variations d'une idée primitive, cela, en fin de compte, ne se produit nullement d'une manière mécanique, mais en « positions » contrôlées pour lesquelles on peut employer, analogiquement, les « paroles primitives, orphiques »³.

De la contemplation, Balthasar passe à l'écoute des « paroles orphiques ». La position est cohérente : s'il n'existe pas de forces spirituelles inférieures ou supérieures, la « phénoménologie » goethéenne est une synesthésie qui s'efforce d'un côté de comprendre le

¹ *H III/1/2*, 712 : « Erscheinung und Entzweien sind synonym. ». (cit. J. W. von GOETHE)

² Cf. l'expression animée de Balthasar in : *GC* 8, 134 : « Cette “vue”, il l'avait conquise de haute lutte, ne cessant d'observer, d'expérimenter, d'induire, de projeter comme hypothèse une loi “empirique” et, lorsqu'un cas contredit cette loi, de repousser tout l'édifice à un plan supérieur. ».

³ *GC* 8, 136 ; *H III/1/2*, 714 : « [...] aber keine Funktion lässt sich aus der Totalität isolieren, der Blick auf das Ganze, Umgreifende, somit der philosophische oder künstlerische Blick ist für die (“exakte”) Erfassung der Sache, wie sie ist, nicht zu entbehren, nur in dieser Integration ist die sogenannte exakte Wissenschaft annähernd exakt. Ganz kann sie es nie sein, weil kein ursprüngliches Phänomen als solches erklärbar ist: warum ist gelb gelb, warum ist blau blau : woher diese ursprüngliche “Entscheidung” [...] in den Naturwesen und objektiven Formen fallen immerdar objektive Entscheidungen. Auch dort, wo das Pflanzenreich sich als unabsehbare Variationenreihe einer Uridee darstellen ließe, ginge es im letzten keineswegs mechanisch zu, sondern in überwachten “Setzungen”, für die alle in analoger Weise die “Urworte. Orphisch” [sic] gelten. ».

monde et qui reconnaît de l'autre côté son incapacité de dévoiler définitivement, complètement les derniers fondements de l'existence.

Les représentations mécanistes des débuts des sciences naturelles ne sauraient donc ni la satisfaire ni correspondre à sa perception de la réalité. Le langage philosophique abstrait ne peut pas non plus être son expression première :

[...] tout langage, même le langage conceptuel de la philosophie demeure « à proprement parler uniquement symbolique ». La philosophie est toujours secondaire en face de la poésie, langue originelle de l'humanité [...]¹.

Tout comme la science naturelle de Goethe a des racines artistiques², son langage doit aussi se faire artistique. Tout comme notre connaissance est provisoire, l'œuvre est fragmentaire et elle seule nous permet de saisir l'essence de toute chose³. Balthasar le rappelle quand il dit que Goethe a su « voir, créer et mettre en valeur des figures vivantes » ; c'est ce qu'il essaie de faire lui-même quand il rédige, face à la débâcle théologique, religieuse, sociale, mondiale,

¹ GC 8, 136s. ; H III/1/2, 714 : « Deshalb bleibt alle Sprache, auch die philosophische Begriffssprache, "eigentlich nur symbolisch". Und so bleibt auch die Philosophie ein Nachträgliches gegenüber der Poesie (die die Ursprungssprache der Menschheit ist [...]) ».

² Cf. *supra* ; cf. J. W. von GOETHE, *Morphologie*, p. 107 : « [...] nirgends wollte man zugeben, daß Wissenschaft und Poesie vereinbar seien. Man vergaß, daß Wissenschaft sich aus Poesie entwickelt habe, man bedachte nicht, dass, nach einem Umschwung von Zeiten, beide sich wieder freundlich, zu beiderseitigem Vorteil, auf höherer Stelle, gar wohl wieder begegnen könnten » – « [...] nulle part on ne voulait admettre que la poésie et la science étaient compatibles. On oubliait que la science s'était développée à partir de la poésie, l'on ne prenait pas en considération que les deux, après un revirement des temps, pourraient bien de nouveau se rencontrer amicalement, au profit de chacun des deux, à un niveau supérieur ». Cf. pour commentaire C. F. von WEIZSÄCKER, « Einige Begriffe », p. 554. – Comment appréhender le monde ? Les sciences ont permis de découvrir une infinité de données, les arts – et les lettres en particulier – peuvent les intégrer dans des projections ou créations qui permettent de saisir quelque aspect vital : la complexité par exemple ou la profondeur, les sentiments ou le tragique. Une donnée scientifique pourrait-elle être tragique en elle-même ?

³ Cf. déjà ce jugement final du jeune Balthasar sur la musique, in : *Die Entwicklung der musikalischen Idee (Versuch einer Synthese der Musik)*, Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, coll. « Studienausgabe Hans Urs von Balthasar », 1998 (2^e éd. ; 1^{re} éd. 1925), p. 57 : « Musik ist jene Form, die uns dem Geiste am nächsten bringt, sie ist der dünnste Schleier, der uns von ihm trennt. Aber sie teilt das tragische Los aller Kunst : Sehnsucht bleiben zu müssen, und daher ein Vorläufiges. Und gerade weil sie dem Geist am nächsten steht, ohne ihn ganz erfassen zu können, ist in ihr die Sehnsucht am stärksten. » – « La musique est cette forme qui nous rapproche au plus près de l'esprit ; elle est le voile le plus ténu qui nous en sépare. Mais elle partage le destin tragique de tout art : elle doit demeurer aspiration, c'est-à-dire quelque chose de provisoire. Et précisément, du fait que la musique se tient au plus proche de l'esprit sans pouvoir le saisir totalement, c'est en elle que l'aspiration est la plus forte ». – Nous avons reproduit la traduction de M. SAINT-PIERRE, *Beauté, bonté, vérité*, p. 94.

sa « trilogie [...] dans laquelle la “vérité ancienne” se présente autrement, en tant que figure indivisible¹ » :

Que pouvait bien offrir au monde de véritablement attrayant et même de nécessaire à la vie, cette vieille ville catholique ? [...] Une foule de matières, tout sauf une figure reconnaissable. [...] Reconstruire donc, de façon à ce que renaisse de la « vérité ancienne » une figure compréhensible comme une unité, si organique que chaque membre exige tous les autres, que la plénitude témoigne de l’indivisible unité².

Mais Balthasar évoque aussi l’évaluation des figures. Goethe avait déjà distingué entre les créatures plus ou moins parfaites :

Plus la créature est imparfaite, plus ses parties sont identiques ou semblables, et plus elles ressemblent au tout. Plus la créature est parfaite, plus les parties se font dissemblables. Dans le premier cas, le tout est plus ou moins semblable aux parties, dans le second il en est différent. Plus les parties se ressemblent, et moins elles sont subordonnées les unes aux autres. La subordination des parties entre elles est le signe d’une plus grande perfection de la créature³.

Goethe parle de « créature » : il suppose donc qu’il existe un principe fondateur capable d’organiser, de structurer en un tout des composantes de plus en plus diverses ; la perfection de cette création dépend de cette cohésion hiérarchisée. Considérant que la *Gestalt* est la structure objective de l’existence et de la manifestation des réalités, Balthasar peut affirmer que

¹ H. U. von BALTHASAR, « Dank des Preisträgers », p. 423 : « [...] die Trilogie [...], worin das “alte Wahre” einmal anders, als unzertrennbare Gestalt gesehen wird ».

² *Ibid.*, p. 422 : « Was hatte denn diese katholische Altstadt der Welt noch an wahrhaft Anziehendem, ja Lebensnotwendigem zu bieten ? [...] Materialien in Fülle, bloß keine erkennbare Gestalt. [...] Also Neubauen, so daß aus dem „alten Wahren“ eine einheitlich faßbare Gestalt entsteht, und zwar eine so organische, daß jedes Glied alle andern fordert, die Fülle Zeugnis gibt von der unzerteilbaren Einheit. »

³ J. W. von GOETHE, *Morphologie*, p. 56 : « Je unvollkommener das Geschöpf ist, desto mehr sind diese Teile einander gleich oder ähnlich, und desto mehr gleichen sie dem Ganzen. Je vollkommener das Geschöpf wird, desto unähnlicher werden die Teile einander. In jenem Falle ist das Ganze den Teilen mehr oder weniger gleich, in diesem das Ganze den Teilen unähnlich. Je ähnlicher die Teile einander sind, desto weniger sind sie einander subordiniert. Die Subordination der Teile deutet auf ein vollkommenes Geschöpf. ».

[t]oute réalité qu'on rencontre revêt le caractère de [*Gestalt*] suivant des degrés analogiques. La « hauteur de la [*Gestalt*] » est jugée d'après la plus grande puissance d'unité, la puissance de rassemblement des diversités égales (*Ehrenfels*) [...]¹.

C'est au chapitre intitulé « Höhe und Reinheit der Gestalt » de la *Kosmogonie* que Balthasar se réfère. Ehrenfels y développe une théorie identique à celle de Goethe quand il précise ce qui détermine la grandeur et la pureté d'une figure :

Les figures plus [hautes] se distinguent en outre² des plus simples par le fait que chez les premières, le produit de l'unité et de la multiplicité est plus grand que chez les autres. Au même degré de variété de leur parties, les figures reliant cette variété à une unité plus concentrée sont les plus nobles. Dans le cas d'une même unité rigoureuse, les figures englobant une plus grande variété sont les plus nobles³.

Il précise en outre que la caractéristique d'être désirable (*Begehrbarkeit*) est un élément important pour l'évaluation des figures :

La grandeur et la pureté de la *Gestalt* sont pour notre sentiment et notre désir humains des valeurs (des valeurs en soi, des valeurs propres), et certes de très hautes valeurs propres (peut-être les plus hautes que nous connaissons en général)⁴.

Jeune musicien, Balthasar avait ressenti cette fascination pour la musique capable de rassembler en un tout qui se développe au cours du temps une multiplicité formant cependant une très grande unité si bien que

¹ GC 6, 22s. ; H III/1/1, 32 : « Alles begegnende Wirkliche ist in analogischen Abstufungen gestalthaft, wobei die "Höhe der Gestalt" beurteilt wird nach der größeren Macht der Einheit, gleiche Mannigfaltigkeiten zu versammeln (*Ehrenfels*) [...] ».

² Ehrenfels a d'abord souligné l'évidence de ce qu'il va développer : on s'aperçoit avec évidence qu'une rose a une *Gestalt* plus élevée que celle d'un tas de sable, dit-il.

³ Christian von EHRENFELS, *Kosmogonie*, chap. IV. 2. « Höhe und Reinheit der Gestalt », in : Ch. von EHRENFELS, *Philosophische Schriften*, t. 4 : *Metaphysik*, préface de R. M. Chrisholm, München, Hamden, Wien, Philosophia Verlag, coll. « Philosophia Resources Library », 1990, p. 148 : « Die höheren Gestalten unterscheiden sich von den niedrigeren außerdem dadurch, daß das Produkt von Einheit und Mannigfaltigkeit hier größer ist als bei jenen. Bei gleichem Grad von Mannigfaltigkeit ihrer Teile sind die Gestalten die höheren, welche diese Mannigfaltigkeit zu einer strengerer Einheit verbinden. Bei gleich strenger Einheit sind die Gestalten die höheren, welche die größere Mannigfaltigkeit umschließen. ». – J'adapte la traduction de M. SAINT-PIERRE, *Beauté, bonté, vérité*, p. 94.

⁴ Ch. von EHRENFELS, « Höhe und Reinheit der Gestalt », p. 149 : « Höhe und Reinheit der Gestalt sind für unser menschliches Fühlen und Begehren Werte, – Werte für sich, *Eigenwerte*, – und zwar sehr hohe *Eigenwerte* – vielleicht die höchsten, welche wir überhaupt kennen. ».

la musique se tient au plus près du sens immanent, car elle est, comme lui, développement. Les deux sont dynamiques et indicibles-supraverbaux. Elle est, comme tout art, logique, oui, elle l'est peut-être davantage que d'autres.

Elle est un point de délimitation de l'humain, à cette frontière commence le divin. Elle est un monument éternel de ce que les hommes avaient pu soupçonner, ce que Dieu est, simple d'éternité, se déversant, complexe et dynamique, en lui-même et dans le monde en tant que Logos¹.

Je ne vais pas développer toutes les réflexions suggérées par cette citation ; on aura cependant remarqué que la conception balthasarienne de la valeur de la figure, c'est-à-dire ce qui fait qu'on la désire – sa bonté ! – diffère néanmoins de celle d'Ehrenfels². En effet, je n'avais reproduit qu'une partie du texte dans lequel Balthasar cite le nom du psychologue viennois et rappelle sa position ; elle est suivie d'un « mais » et il la resitue en effet dans le contexte de l'expression de l'être :

La « hauteur de la figure » est jugée d'après la plus grande puissance d'unité, la puissance de rassemblement des diversités égales (*Ehrenfels*), mais toutes les figures spirituelles renvoient au-dessus d'elles à l'être complet et parfait qui, selon Goethe, « ne peut pas être pensé par nous ». La lumière qui jaillit de la figure et la rend compréhensible est ainsi inséparablement lumière de la forme elle-même – c'est pourquoi la scolastique parle de *splendor formae* – et lumière de l'être dans son ensemble, dans laquelle la forme baigne pour posséder une figure douée d'unité³.

On voit comment Balthasar se réfère librement tant à Goethe qu'à Ehrenfels pour imprimer sa propre dimension de l'être à la *Gestalt*. Ce qui me ramène à notre point de départ, la citation

¹ H. U. von BALTHASAR, *Die Entwicklung*, p. 57 : « Musik steht dem immanenten Sinn am nächsten, denn sie ist, wie er, Entwicklung. Beide sind dynamisch und unaussprechlich-überwörtlich. Sie ist, wie alle Kunst : logisch, ja, sie ist es vielleicht noch mehr als andere.

Sie ist ein Grenzpunkt des Menschlichen, und an dieser Grenze beginnt das Göttliche. Sie ist ein ewiges Denkmal dafür, daß die Menschen es ahnen konnten, was Gott ist, ewig-einfach, mannigfaltig und dynamisch fließend in sich selbst und in der Welt als Logos. ».

² À plusieurs reprises, Balthasar n'a pas seulement souligné la différence entre la vie spirituelle et la vie infra-spirituelle, mais il reconnaît aussi qu'il existe une force de rayonnement qui varie d'une *Gestalt* à l'autre.

³ *GC* 6, 23 ; *H III/1/1*, 32 : « Alles begegnende Wirkliche ist in analogischen Abstufungen gestalthaft, wobei die "Höhe der Gestalt" beurteilt wird nach der größeren Macht der Einheit, gleiche Mannigfaltigkeiten zu versammeln (Ehrenfels), aber alle geistig erblickbaren Gestalten über sich auf das vollständige und vollkommene Sein verweisen, das nach Goethe "von uns nicht gedacht werden kann". Das Licht, das aus der Gestalt bricht und sie dem Verstehen öffnet, ist somit untrennbar Licht der Form selbst (die Scholastik spricht deshalb von *splendor formae*) und Licht des Seins im ganzen, worin die Form badet, um überhaupt einshafte Gestalt haben zu können. ».

dans laquelle Balthasar définit la *Gestalt*. Nombre des aspects évoqués ont été clarifiés par l'exposé historique. Il ne me reste qu'à les synthétiser dans une relecture de la citation originale avant d'aborder la conception même de l'être selon Balthasar.

Retenons donc encore une fois que Balthasar situe le terme immédiatement dans le contexte de l'expression de l'être. En effet, il évoque l'expérience humaine de « la totalité de l'être dans l'étant particulier » et le terme *Gestalt* est le concept le mieux adapté pour décrire ce qui entraîne une expérience préexistante. Il est donc un instrument noétique.

Retenons aussi que l'être humain expérimente, dans cette expérience particulière, le particulier comme la manifestation concrète de la totalité de l'être. Le concept balthasarien de la *Gestalt* se laisse en effet aisément comprendre dans le contexte de la doctrine de l'expression de l'être. Le terme « expression » désigne d'un côté le mouvement du fond vers son apparition concrète si bien que ses différents éléments sont rassemblés en un tout par la puissance du fond. Le terme de *Gestalt* désigne de l'autre côté la manifestation extérieure unie par le fond. Les deux termes sont donc fondamentalement solidaires et chacun met un aspect spécifique de la structure esthétique fondamentale de l'être en évidence. Cette relation intime apparaît clairement dans ce passage final de l'introduction à *La Gloire et la croix* : et la beauté de la *Gestalt* matérielle est reliée à l'expression de l'être tout spirituel, et l'infini et l'inépuisable sont coulés dans la *Gestalt* déterminée :

La [*Gestalt*] qui nous apparaît n'est belle que parce que la complaisance qu'elle suscite se fonde elle-même sur la vérité et la bonté profondes de la réalité qui se montre et se donne elle-même, et se révèle à nous comme quelque chose d'inépuisablement précieux et fascinant¹.

¹ GC 1, 98 ; H I, 111 : « Erscheinende Gestalt ist nur schön, weil das Wohlgefallen, das sie erregt, im Sich-zeigen und Sich-schenken der Tiefenwahrheit und Tiefengutheit der Wirklichkeit selbst gründet, das sich uns als ein unendlich und unausschöpfbar Wertvolles und Faszinierendes offenbart. Die Erscheinung als Offenbarung der Tiefe ist unauflösbar beides zugleich : wirkliche Anwesenheit der Tiefe, des Ganzen, und wirklicher Verweis über sich hinaus auf diese Tiefe. ».

Au cours de l'histoire, dit Balthasar, on a pu accentuer l'un ou l'autre pôle : le classicisme crée des *Gestalten* « [...] embrassant la profondeur » tandis que le romantisme produit celles qui « [...] se dépass[ent] elles-mêmes pour renvoyer à la profondeur ». Toujours est-il que ces choix ne sont possibles que dans le cadre de la « [...] figure fondamentale de l'être¹ » que *species* et *splendor* forment ensemble.

La *Gestalt* est ensuite décrite de façon contradictoire comme « une totalité limitée de parties et d'éléments ». Cette définition réunit en un oxymore les valeurs sémantiques essentielles du substantif « totalité » et de l'adjectif « limité », soulignant toute la tension à laquelle le récepteur est exposé. Les notions d'élément et de partie sont des concepts médiateurs puisqu'on ne peut les employer que par rapport à un tout que l'on tient présent au moment où l'on parle d'une partie ou d'un élément. Chaque chose n'est donc considérée que comme une composante d'un tout dont on ne connaît pas seulement, antérieurement ou certainement simultanément, la réalité mais qui se révèle – selon la théorie de l'expression balthasarienne – dans le fragment. Ainsi, elle n'est pas indéfinie et elle ne résorbe pas le particulier dans sa généralité en l'y dissolvant. En effet, celui qui fait l'expérience qui vient d'être décrite, le récepteur, peut et doit identifier clairement la *Gestalt* qui seule fonde son expérience du tout : puisqu'elle est limitée, elle peut être définie – selon l'étymologie du verbe définir – et elle est connue dans son uni(ci)té.

Certes le récepteur peut non seulement distinguer des « parties et éléments » et relever l'aspect composite d'une *Gestalt*, mais il pourrait encore la décomposer. Or elle lui échapperait dès lors : il ne se trouverait plus que devant un puzzle défait puisque l'ensemble est plus que la somme de ses éléments. En effet, la *Gestalt* « dépasse et domine ses parties ».

Les deux verbes soulignent clairement un pouvoir formel s'imposant aux différents éléments.

¹ *Ibid.*, « [...] die Tiefe fassend[e] Gestalt », « [...] auf die Tiefe transzendierend[e] Gestalt », « [...] die Grundfigur des Seins [...] ».

Le verbe « *beherrschen* » contient en outre le radical *her-* que nous retrouvons dans « *Herrlichkeit* », la gloire. Puisque ce pouvoir formel dépasse les éléments, on peut affirmer qu'il ne provient pas d'eux. La *Gestalt* le produirait-elle elle-même ?

La définition de la *Gestalt* l'établit réellement comme un objet – par opposition au sujet qui la perçoit : elle « *steht*¹ », existe, « *in sich* », en elle-même. C'est pourquoi on peut l'appeler une « totalité autonome » comme le font les traducteurs de Balthasar, soulignant ainsi qu'elle est régie par sa propre loi. Ce n'est donc pas l'esprit du sujet percevant qui rassemble les différents éléments en une totalité, mais une loi interne de la *Gestalt*.

Ne s'étant pas faite elle-même, cette totalité n'est cependant pas considérée non plus comme le simple produit de l'interaction de plusieurs facteurs extérieurs ni de la simple juxtaposition des éléments qui la composent : aucune *Umwelt* ne suffit pour justifier le *Dasein*, l'existence réelle et inépuisable, de la *Gestalt*. Autrement dit, le mystère de son être là en tant que tel, persiste. L'existence non nécessaire et cependant réelle d'un individu au sens étymologique est celle qui fonde l'étonnement métaphysique devant l'existence des « êtres » tout court, le mystère originel de l'interrogation métaphysique.

Aussi, poursuivant son discours métaphysique, Balthasar interprète-t-il la loi interne de la *Gestalt* comme « [...] rapport de nombres, harmonie, loi de l'être² ». Elle ne se donne donc pas elle-même les possibilités de sa cohérence, mais elle ne peut exister que grâce à l'être dans son ensemble. Elle est donc le cas particulier, « la représentation contractée » car limitée de l'absolu illimité. Sa cohérence interne fonde cette unité. Dans la suite, il faut alors décrire la notion de l'être selon Balthasar.

¹ Le verbe « *stehen* » ne signifie pas seulement « se tenir debout », mais aussi « être ». Cette signification apparaît plus fortement dans « *bestehen* ».

² GC 1, 98 ; HI, 111 : « [...] Verhältnis von Zahlen, [...] Harmonie und Seinsgesetz ».

3.3.6 LA NOTION BALTHASARIENNE DE L'ÊTRE

Le point de départ de la métaphysique balthasarienne, c'est l'étonnement que quelque chose soit plutôt que rien¹. La réalité, l'être, nous ne le constatons pas comme un simple fait parmi d'autres ; prendre conscience de l'existence des choses et de soi-même est une expérience fondamentale. Indépendante de nous qui y avons cependant part, l'existence est une présence qui nous surprend. Certes nous nous disons : tiens, cela est et cela est aussi..., et nous rencontrons mille choses qui sont là. Or, elles – et nous-même – pourrions tout simplement aussi ne pas être. Ce mystère, cette présence qui ne se n'explique pas immédiatement, qui dépasse l'entendement, est la source de l'étonnement de l'être humain se demandant alors comment il se fait donc que quelque chose soit. Toute la recherche de Balthasar se nourrit de cet étonnement derrière lequel on ne peut pas régresser.

La conception balthasarienne de la réalité est de prime abord positive. Elle ne se fonde pas sur des spéculations abstraites de l'esprit adulte ; le modèle insurpassable devient l'expérience de l'enfant² qui se sent d'abord uni à « [...] un milieu inconcevable, déjà réel, protecteur et nourricier [...] »³ : le je, la conscience de la différenciation d'avec le milieu environnant, la connaissance « [...] s'éveille grâce à l'expérience du Tu : le sourire de sa mère [...] »⁴.

¹ Cf. *GC* 8, 369 ; *H III/1/2*, 943.

² Balthasar fonde sa démarche sur une vérité biblique, Mt 8, 13, qui oriente toute sa méta-anthropologie et constitue un « impératif de la foi » comme l'indique l'emploi du verbe devoir. Cf *GC* 8, 372 : « Tout, absolument tout ce qui s'ajoutera plus tard et surviendra inéluctablement, doit rester l'explication de cette première expérience. [...] "Si vous ne devenez pas comme des enfants, vous ne pourrez entrer dans le royaume des cieux" : cette proposition est une tautologie. La première expérience contient l'indépassable, *id quo maius cogitari non potest*. » ; *H III/1/2*, 946s. : « Alles, restlos alles, was später hinzutreten mag und unweigerlich dazukommen wird, muß Explikation dieser ersten Erfahrung bleiben. [...] "Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, könnt ihr nicht in das Himmelreich eingehen" : dieser Satz ist eine Tautologie. Die erste Erfahrung enthält das Unüberholbare, *id quo maius cogitari non potest*. » – L'affirmation est bien forte, l'exigence encore plus. Balthasar peut intégrer la souffrance humaine, mais les réflexions sur les catastrophes naturelles ou sur la souffrance animale entrent difficilement dans un schéma qui reste dans le cadre d'une théologie quand même bien anthropocentrique.

³ *GC* 8, 371 ; *H III/1/2*, 945 : « [...] in einem umfaßlich-Umgebenden, Schon-Wirklichen, Bergenden und Nährenden [...] ».

⁴ *Ibid.*, « Sein Ich erwacht an der Erfahrung des Du : am Lächeln der Mutter [...] ».

L'expérience fondamentale de l'être ainsi que la différenciation entre l'être comme présence partagée et les étants différenciés sont ainsi enracinées dans l'expérience d'une relation humaine originelle et positive. Elle est valable en général, elle s'approfondit dans la réflexion et débouche chez Balthasar dans une attitude quasi religieuse, dans une approche de l'être pleine d'enthousiasme respectueux considérant l'être qui se montre aussi comme la vérité :

[...] l'éblouissement [élémentaire] devant le fait qu'il y ait, généralement parlant, quelque chose qui soit être [*Dasein*], réalité [concrète] [*Wesen*] et vérité [*Wahrheit*] ; l'étonnement qui, dans le cours de la recherche, bien loin de s'émousser ne cesse de croître ; cet étonnement révérenciel et admiratif en face de cette merveille qu'est l'objet de connaissance et la connaissance elle-même : rien de tout cela ne ressemble à un quelconque doute méthodique abstrait et stérile sur l'existence de l'être et de la vérité¹.

L'être est ce dont nous sommes sûrs. En effet, il est ce que nous connaissons en premier lieu : nous nous rendons compte que quelque chose est et, peut-être d'abord, que nous sommes : « [...] l'être est ce que l'esprit [connaissant] rencontre en premier² » : « Le sujet qui pense est toujours un sujet qui est et qui se reconnaît tel. Il sait par conséquent ce qu'est l'être³. ». On ne peut pas penser sans la conscience qu'on est. Même la fiction, ce qui n'existe que dans nos pensées, suppose donc du moins la réalité (*Wirklichkeit*) de celui qui pense.

Si l'on se pose ensuite la question ce que l'être est plus précisément, Balthasar affirme qu'on ne peut pas le définir par opposition à quelque chose d'autre puisqu'en dehors de lui rien n'existe précisément :

Définir, comme le mot l'indique, signifie toujours que l'on délimite par exclusion vis-à-vis d'autres contenus de pensée ; autrement dit, on précise un genre par sa différence

¹ VM 22 ; TL I, 12 : « [...] die elementare Verwunderung darüber, daß es überhaupt so etwas gibt wie Dasein, Wesen und Wahrheit, dieses Staunen, das für den echten Denker im Verlauf seiner Forschung nicht abnimmt, sondern stets nur zunimmt, dieses immer ehrfürchtigere, verwunderte Staunen über das Wunder im Gegenstand seiner Erkenntnis und in seiner Erkenntnis selbst, rückt doch immer weiter ab von einem schülerhaften, abstrakten und unfruchtbaren Zweifel an der Existenz von Sein und Wahrheit ».

² Ép. 32 ; Epilog, 36 : « [...] nach Thomas ist das Sein das erste dem erkennenden Geist Begegnende ».

³ VM 37 ; TL I, 27 : « Das Subjekt, das denkt, ist jeweils ein seiendes Subjekt, das sich als solches erkennt. Es weiß also, was sein ist. ».

spécifique. Or l'être en lui-même n'est pas un genre, puisque toutes les différences dans l'être sont elles-mêmes de l'être. Il n'y a que le néant qui lui soit contradictoire ; mais le néant ne saurait « définir » la nature de l'être en sa positivité. Ainsi donc, l'être n'est déterminable que par lui-même ; il ne saurait être saisi que par lui-même ; et tout ce qui s'énonce de lui vaut aussi de toutes les propriétés qui lui sont attribuées en tant qu'être¹.

On ne peut donc comprendre l'être que « par lui-même » et non par opposition à quelque chose d'autre : il doit donc posséder une certaine évidence, s'imposer par lui-même à l'esprit connaissant. C'est ce que l'on a déjà remarqué plus haut : l'étonnement est précisément le signe que nous sommes confrontés à quelque chose qui s'impose d'un côté si bien que nous ne pouvons pas le nier, mais que, d'un autre côté, nous ne maîtrisons pas parce que cela ne dépend pas de nous. L'être nous précède et nous porte puisque nous y participons. Nous en avons donc une connaissance intuitive, primaire ; on ne peut parler de quelque chose que l'on ne saisit pas. Cette connaissance se limite aux capacités de notre intelligence, elle peut cependant être approfondie, nous pouvons explorer davantage l'énigme ou le mystère auquel nous sommes confrontés.

L'être n'est cependant en aucun cas un concept vide. Il est « [...] le plus englobant et donc le plus riche, la plénitude pure et simple [...] »², mais nous ne le saisissons que dans les essences qui sont différentes et séparées les unes des autres. L'être en lui-même manque donc de toute détermination³, il est donc aussi quelque chose de très pauvre.

Chaque essence possède l'être pleinement. On ne peut pas dire qu'une essence soit « un peu plus » ou « un peu moins ». Ou bien quelque chose est ou n'est pas. De plus « [l]a somme des

¹ VM 24 ; TL I, 15 : « Definition bedeutet immer auch, wie das Wort selbst es sagt, eine Abgrenzung gegenüber anderen, ausgeschlossenen Inhalten, also die Näherbestimmung eines Gattungsbegriffs durch eine spezifische Differenz. Das Sein selbst aber ist kein Gattungsbegriff, denn alle Differenzen des Seins sind selber Sein. Es kann nur dem Nichts entgegengesetzt werden und dieses ist nicht geeignet, das Wesen des Seins in seinem positiven Gehalt zu "definieren". So kann das Sein nur sich selbst bestimmen und nur durch sich selbst verstanden werden, und was von ihm selber gilt, gilt auch von allen ihm als Sein anhaftenden Eigenschaften. ». Cf. également GC 7, 83.

² Ép. 32 ; Epilog, 36 : « [...] das Umfassendste und damit Reichste, die Fülle schlechthin [...] ».

³ Cf. *ibid.*.

essences possibles dépasse le cadre de celles qui sont réalisées¹ » et celles qui sont réalisées ne le vident pas ; l'être ne diminue pas, ne s'affaiblit pas, ne se tarit, ne s'épuise pas. L'être est plus que la somme de tous les étants passés, présents et à venir. Mais l'être n'existe pas en dehors des essences. Elles ont toutes part à l'être qui, quant à lui, ne subsiste pas : il n'est qu'en tant qu'essence. Saint Thomas le résume quand il dit : « *Esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens*² ». Balthasar traduit de nouveau *esse* par *Wirklichkeit*, la réalité.

Or ce qui n'a pas de consistance en soi ne peut se réaliser par soi-même dans des essences. De même, les essences n'existent pas en dehors de l'être. Mais aucune essence ne peut se donner soi-même son existence ; toutes la reçoivent comme un don³. Nous sommes donc confrontés à une « [...] oscillation intramondaine entre l'être et l'essence [...]⁴ » renvoyant à « [...] un fondement qui est à la fois la raison de toute réalité et la subsistance exigée pour la production d'essences⁵ ». Employant certes une expression de Heidegger, Balthasar dépasse précisément sa conception de l'être :

Par la différence ontologique [...] le regard doit [chercher à pénétrer jusqu'à] la différence entre Dieu et le monde, dans laquelle Dieu est l'unique fondement suffisant aussi bien pour l'être que pour l'étant dans sa [figuration]⁶.

Tandis que Heidegger laissait « [...] flotter la différence entre l'étant et l'être comme un mystère suprême, apaisé en lui-même [...]¹ », demandant à l'être humain d'être le berger de

¹ *Ép.* 34 ; *Epilog*, 38 : « Die Summe der möglichen Wesen übersteigt den Umfang der verwirklichten [...] ».

² THOMAS D'AQUIN, *De potentia* 1, 1 ; cit. in *Ép.* 34.

³ *Ép.* 35.

⁴ *GC* 8, 358 ; *H III/1/2*, 929 : « [...] die innerweltliche Schwebung zwischen Sein und Wesen [...] ».

⁵ *Ép.* 34 ; *Epilog*, 39 : « [ein] Grund, der sowohl der Inbegriff aller Wirklichkeit ist wie die zum Entwurf von Wesen erforderliche Subsistenz hat ».

⁶ *GC* 8, 379 ; *H III/1/2*, 954 : « Durch die ontologische Differenz [...] muß der Blick durchzudringen suchen auf die Differenz zwischen Gott und Welt, worin Gott der einzig zureichende Grund sowohl für das Sein wie für das Seiende in seiner Gestalthaftigkeit ist. ».

l'être, Balthasar voit l'être humain et l'être recouvert, enveloppé du « [...] manteau de l'être divin englobant [...] »² et le chrétien comme gardien de la gloire. Comment comprendre cette métaphore d'inspiration biblique ?

Si l'on ne part ni d'un dualisme, ni d'un panthéisme, il n'existe « au début » rien à part Dieu. Quelle peut donc être la « place » d'une création ? Elle ne peut se trouver « à côté » ou « en dehors » de Dieu puisqu'il ne peut y avoir de « lieu » en dehors de Dieu, Dieu « étant » tout seul et seul tout. On peut alors concevoir que Dieu s'ouvre en lui-même pour « créer un espace » à ce qui est différent de lui-même : genèse en tant que parturition quasi intrautérinaire d'une nature différente de lui-même. Dieu créateur étant infini, l'espace de création est également infini ; en Dieu seul en effet, l'être créé se déploie comme plénitude absolue, riche de tous les étants possibles. Dans une phrase brève, Balthasar décrit l'être comme cette plénitude capacité, jouant sur des formes dérivées de la même racine indo-germanique **magh-* signifiant pouvoir, être capable ; il respecte ainsi en même temps l'unité d'une potentialité riche d'innombrables différenciations intérieures encore possibles et déjà réelles :

Vielmehr ist die Fülle als solche reine Mächtigkeit (Cusanus : Possess) aus deren Mögen alles Mögbare als das Vermögliche hervorgeht, deshalb reine Freiheit, und als nicht an sich haltende (oder sich in ein « Wesen » zusammenraffende) Freiheit reine Schenkung und Liebe³.

Le texte désigne la plénitude de l'être en tant que telle comme une *Mächtigkeit* dont procède quelque chose. Proche du terme *Macht*, signifiant le pouvoir dominateur, souverain sur soi-même et sur autrui, et dérivé de *mächtig*, signifiant puissant comme possédant la *Macht*, et aussi très grand, colossal, le terme connaît un emploi en géologie dont l'emploi métaphorique résume bien ces significations tout en les libérant d'une acception abstraite, idéaliste :

¹ *Ibid.* : « [...] die Differenz zwischen Seiendem und sein als ein letztes, in sich selber beruhigtes Mysterium [...] ».

² GC 8, 381 ; H III/1/2, 957 : « [...] im Mantel des umgreifenden göttlichen Seins [...] ».

³ H III/1/2, 955.

Mächtigkeit désigne l'épaisseur d'une strate, d'un gisement la richesse concrète ; elle ne se déploie cependant qu'à l'exploitation.

De même l'être garde d'un côté une indétermination, le pouvoir de « faire être », qui, de l'autre côté est rompue dans la génération du multiple. Celle-ci est considérée comme un *her-vor-gehen*, s'avancer en sortant. Balthasar conjugue le verbe à l'indicatif présent : l'être est donc réellement l'origine de quelque chose qui existe en lui-même. Le multiple n'est donc pas réductible à l'unité dont il tire cependant son origine. Pour préciser tant la *Mächtigkeit*, la puissance plénitude, comme la génération du multiple, Balthasar emploie à trois reprises des formes différentes du verbe *mögen*.

L'origine de la génération est le *mögen* de la *Mächtigkeit*. Deux significations de *mögen* se complètent dans ce contexte. Le verbe signifie une possibilité, une probabilité : l'expression *das mag sein* peut se traduire en français : cela se pourrait. Ce qui est engendré par la plénitude d'être a donc son enracinement dans la possibilité d'être qu'offre l'être créé lui-même. Or le renvoi du conditionnel de l'expression française à un facteur extérieur nécessaire pour passer à l'indicatif comme mode du réel, est assumé par la deuxième acception de *mögen*, avoir envie de, être enclin à. Elle renvoie à un sujet doué de volonté. Tout ce qui procède de l'être s'inscrit donc dans une volonté, dans un désir. La *Mächtigkeit* est en effet le sujet de *mögen* dans la définition de Balthasar. Il désigne l'être comme liberté (*Freiheit*), pur don (*reine Schenkung*) et comme amour (*Liebe*). Il ne s'agit certes pas d'une liberté absolue puisqu'il n'a pas le pouvoir de se créer lui-même, mais d'une pure liberté pour toutes les expressions et d'une liberté comme désir de se répandre. Ainsi, chez Balthasar, l'être semble

animé d'un désir de se répandre lui-même, d'une propension reflétant la générosité, le don divin originel¹.

Le même verbe *mögen* est également utilisé pour désigner ce qui procède de l'être. Cela est appelé *möglich*. En allemand les adjectifs formés avec le suffixe *-bar* désignent en fait des aptitudes, la possibilité de subir une action : *lenkbar* signifiant p. ex. ce que l'on peut guider. Il existe donc une certaine idée de passivité dans ce suffixe. Dans ce sens *möglich* est ce qui est apte à être *gemocht*, aimé, et renvoie au désir de la *Mächtigkeit* et à ses possibilités infinies. L'ensemble de ce qui est *möglich* n'est pas fini comme l'être désireux n'est pas fini ; il est diversifié comme le montre l'emploi du déterminant *alles*. Dans ce mouvement, le désir et le désiré renvoient constamment l'un à l'autre (comme l'être et l'étant dans leur oscillation). La seule limite semble le néant, le non-être. Tout ce qui est ne peut être qu'un étant ; rien ne peut *ex-ist-er*² en dehors de l'être.

Ce qui procède de la densité pleine de l'être créé est caractérisé comme *das Vermögliche*. L'allemand connaît le terme *möglich* que l'on traduit par possible. Mais Balthasar utilise la forme *vermöglich* composée avec le préfixe *ver-* tout comme le verbe *vermögen* dont elle est dérivée. Parmi les nombreuses acceptions du préfixe, nous retiendrons d'abord celles qui marquent le renforcement et la perfection d'une action. *Dürsten* signifie par exemple avoir soif, *verdürsten* en désigne l'aboutissement, mourir de soif. *Vermöglich* est alors ce en quoi la possibilité est parfaite, dans une perfection où tout concourt à rendre quelque chose possible. On ressent de nouveau l'intensité, le vibrant désir de la *Mächtigkeit* qui finalement se réalisera à perfection, se cristallisera en ce qui se sépare en même temps d'elle. Le préfixe *ver-* est en

¹ N'oublions pas que Balthasar ne part pas d'un concept philosophique de Dieu, mais de la conception trinitaire chrétienne. Dieu est déjà en lui-même communauté d'amour du Père avec le Fils dans le Saint Esprit. Ce Dieu communautaire s'ouvre sur l'altérité totale dans la création.

² On peut découper ce mot à partir de l'allemand *ex-ist-ieren* et traduire les deux premiers éléments mot à mot : *ex*, en latin, dehors de, et *ist*, en allemand, il est.

effet aussi employé pour désigner ce qui rassemble comme ce qui sépare. Les deux mouvements contradictoires sont en effet profondément liés quand on réfléchit à l'origine de la multitude dans l'unité. Toutes ces compositions linguistiques n'essayerent en dernier lieu que de préserver la diversité complexe d'une réalité que nous saisissons réellement dans son unité foncière qui nous échappe continuellement, se dissolvant pour ainsi dire dans une richesse plurielle inépuisable. Finalement *vermöglich* est formé avec le suffixe *-lich* dont la plurivalence est singularisée par l'emploi en Allemagne du Sud et en Suisse pour le participe *vermögend* : l'adjectif appartient de nouveau à la catégorie de la classe désignant une aptitude. *Vermögend* signifie être riche, puissant au sens d'une capacité de rendement, être capable de. Ce en quoi l'être se cristallise en le sortant de lui-même est donc capable de se donner encore une fois dans sa richesse.

Notre analyse philologique pourrait apparaître comme un simple jeu de mots ; elle dégage, concrétise et résume cependant le centre de la pensée de l'être selon Balthasar. L'être est conçu comme une plénitude qui se réalise de par son propre désir dans une diversification infinie dont les éléments eux-mêmes se réalisent dans le don d'eux-mêmes. Le problème qui persiste est celui comment on passe de l'être à l'étant ; nous ne voudrions pas identifier *das Mögbare* et l'étant. Il y a toujours plus d'étants possibles que réels. L'étant, c'est le *Vermögliche*. Au plus l'être créé contient-il toutes les essences, mais elles ne sont pas actualisées. Aussi Thomas d'Aquin relève-t-il la nécessité de l'*actus essendi* qui donne à l'être la réalité concrète de l'essence dans l'étant. Ou est-ce la possibilité, l'énergie de se réaliser ? En tout cas, il faut penser, il existe un *actus essendi* qui actualise des potentialités que l'être engendre et qui donnent alors sa subsistance à l'être. Bien que l'être créé soit infini dans « l'espace créé » qui lui est attribué à l'intérieur de l'espace increé de Dieu – le manteau de l'être divin englobant – il ne peut s'exprimer pleinement que dans des réalisations concrètes, les étants, dont les essences le déterminent. Autrement il s'exprimerait « sur lui-

même » dans une génération stérile, donc vide. Ainsi Balthasar intègre dans sa réflexion philosophique le mystère de la création divine.

L'être n'est donc en aucun cas un concept vide. Outre l'unité, la tradition lui reconnaît les attributs transcendants de la vérité, de la bonté et de la beauté. Balthasar enracine la perception originelle de ces qualités dans le regard que l'enfant échange avec la mère.

Un enfant est appelé à la conscience par l'amour, par le sourire de sa mère. Dans cette rencontre s'ouvre pour lui l'horizon de l'Être infini tout entier, et quatre choses lui sont montrées : 1) qu'il est « un » dans l'amour avec sa mère, bien qu'il soit face à elle, donc que tout être est « un » ; 2) que cet amour est « bon », donc tout être est « bon » ; 3) que cet amour est « vrai », donc tout être est « vrai » ; 4) que cet amour éveille la « joie », donc tout être est « beau »¹.

Il ajoute encore que la libre apparition de l'être vient permettre sa perception : dans l'épiphanie quelque chose se donne à celui qui le conçoit donc comme bon. Puisque cet être « [...] se dévoile [ainsi] lui-même : il est vrai ² ». Cette citation sera commentée plus loin ; pour l'instant elle rappelle le renversement de l'ordre traditionnel des transcendants auquel procède Balthasar et elle permet de situer l'expérience originelle de la beauté, l'expérience de la beauté canonique de l'être dans une relation personnelle : plus qu'une métaphysique, Balthasar rédige une méta-anthropologie. Dans la suite, je continuerai l'analyse de sa pensée et décrirai plus précisément le mode d'apparition et de perception de la beauté de l'être.

3.3.7 L'EXPÉRIENCE DE LA BEAUTÉ GLORIEUSE

J'étudierai l'expérience de la beauté telle que Balthasar la présente : il s'agit d'une expérience existentielle et totale, elle engage l'être humain et exige une réponse, elle est liée à la forme particulière de la *Gestalt* ; elle fonde notre connaissance de l'être.

¹ H. U. von BALTHASAR, *À propos*, « Rétrospective », p. 87.

² *Ibid.*, p. 88.

Dans les citations données plus haut, le vocabulaire balthasarien relève déjà l'aspect sensible de la description de l'expérience fondée sur la rencontre d'un « objet » ; l'auteur emploie les termes « *reizend* » que l'on traduit comme attrayant, séduisant, en tout cas comme exerçant une action stimulante sur le sujet ; de même le paysage est « *eindrucksvoll* », « plein d'effet » ou « impressionnant » au sens étymologique ; littéralement, il est lui-même en effet chargé, plein (*voll*) de la pression (*Druck* dans *Eindruck*) qu'il exerce dans et sur (*ein* dans *Eindruck*) le récepteur. La beauté n'appartient donc pas au seul spectateur ni à son intelligence ; elle est une disposition de l'objet qui marque le sujet de sa trace. Concluons donc que nous appelons « beau » le résultat de cette information comme l'objet qui en est la source et tournons-nous davantage vers la description de l'impression de beauté.

L'expérience esthétique ne reste en effet pas confinée au niveau intellectuel. L'être humain est touché au plus intime¹ de lui-même et il fait l'expérience de son attachement émotionnel : ce qui est beau devient « précieux », voire « inépuisablement précieux » pour lui, « fascinant² » et aimable au point que l'homme n'est plus complètement maître de lui : il est « ravi », il est « entraîné »³. Retenons que l'homme est entraîné dans la plénitude de l'être quand le beau le saisit et qu'il s'attache à ce qu'il y a de beau et le considère donc comme un bien : ainsi l'attitude esthétique engendre une éthique.

¹ Cf. *GC* 1, 31 ; *HI*, 34 : « [...] im Innersten [...] getroffen [...] ».

² *GC* 1, 98 ; *HI*, 111 : « ein unendlich und unausschöpfbar Wertvolles und Faszinierendes ». On peut recommencer avec profit l'analyse que nous avons appliquée à *eindrucksvoll* : l'objet est plein (*voll*) d'une valeur (*Wert*). Selon Balthasar, l'objet porte cette valeur en lui-même. Mais quelle peut-elle bien être puisqu'elle est inépuisable (*unausschöpfbar*) ? L'objet matériel n'est-il pas fini, limité en lui-même et n'est-il par conséquent pas incapable d'ouvrir un horizon infini ? Dans le système helléno-balthasarien, il ne peut donc s'agir de la seule matérialité, il faut qu'un élément spirituel intervienne. En fait, ce qui rend l'objet inépuisablement précieux, c'est que la bonté de l'être se manifeste en elle-même ; c'est dans la profondeur de l'être que le spectateur est « transporté », comme nous le montrons dans la suite. Ainsi le « bien » n'est pas une donnée abstraite pour Balthasar, au contraire il est le fondement d'une expérience humaine concrète. – Cette analyse en note de bas de page veut montrer comment on peut en effet retrouver une cohérence interne dans les écrits de Balthasar : les mots sont extrêmement bien choisis et ils ne trompent pas : ils reflètent dans un fragment la totalité des intuitions de Balthasar et l'on peut donc bien considérer que notre auteur réalise dans ses propres écrits la *Gestalt* qu'il considère comme une donnée métaphysique et épistémologique fondamentale. Mais c'est anticiper sur des considérations ultérieures.

³ *GC* 1, 99 ; *HI*, 112 : « Wir werden schauend von dieser Tiefe "entzückt" und in sie "entrückt" [...] ».

De plus Balthasar peut définir, dans l'introduction à *La Gloire et la croix*, l'expérience esthétique comme une expérience humaine à la fois passive (objective) et active (subjective) : « [...] nul n'aperçoit en vérité qui ne soit déjà ravi, et nul ne peut être ravi, qui n'ait déjà aperçu¹ ». Le jugement est à la fois esthétique et axiologique ; il est concomitant de la perception de la beauté ; ensemble, ils ne peuvent être séparés de l'expérience de l'effet de la beauté, du ravissement.

Partant des sens, la rencontre de la beauté est vraiment une expérience totale qui ne peut laisser indifférent : l'être humain entre complètement, corps et âme, avec ses facultés intellectuelles et ses émotions, dans un dynamisme particulier, engendré par ce qui est beau, impossible à ignorer, qui s'impose et exige sa réponse :

[...] le beau requiert en tout cas une réponse de tout l'homme, bien qu'il soit perçu d'abord par le moyen d'un ou de plusieurs sens².

En conséquence l'être humain ne peut faire l'expérience de la beauté sans ressentir le besoin d'adapter sa vie à sa connaissance : « [...] le domaine moral surgit, par la force de rayonnement supérieur du spirituel, de l'existence dominée par la loi esthétique [...]»³. Théologiens et écrivains en conviennent au point que Balthasar peut rapprocher dans quelques lignes Schiller, Origène et Rilke :

[...] pour Schiller, c'est justement l'élément esthétique qui fait de la scène une école de moralité. De même, pour Origène, le sens moral de la révélation [...] exprime la

¹ *GC* 1, 13 ; *HI*, 10 : « [...] weil keiner in Wahrheit erblickt, der nicht auch schon entrückt wird, und keiner entrückt werden kann, der nicht wahr-genommen hat ».

² *GC* 1, 186 ; *HI*, 212 : « Denn das Schöne fordert auf jeden Fall eine gesamt-menschliche Reaktion, sosehr es auch zunächst auf dem Weg eines einzelnen oder mehrerer Sinnesvermögen apperzipiert worden ist. ».

³ *GC* 1, 20 ; *HI*, 20 : « [...] aus dem vom ästhetischen Gesetz voll beherrschten Dasein tritt durch die stärkere Strahlkraft des Geistigen das Sittliche hervor [...] ».

pénétration du rayonnement qui va jusqu'au cœur du spectateur : « Car ici il n'y a pas de lieu qui ne te voie. Il faut changer ta vie » (Rilke, « *Archaischer Torso Apollos* »)¹.

La force de l'expérience, la fascination est telle qu'elle engendre un comportement jugé parfois excessif ou absurde par les non-initiés :

Que l'on soit emporté par la beauté naturelle ou par la beauté chrétienne, il faut apparaître au monde comme des insensés [...]².

Cette affirmation métaphysique va de pair avec une attitude humaine correspondante. On peut en effet définir le beau, *kalon*, plus précisément comme ce que l'être a de sain et d'intègre, son rayonnement, sa gloire³. Tout ce qui est participe donc à cette beauté, même ce qui semble à première vue exclu de toute beauté. Pour le mettre en évidence, l'auteur peint un *crescendo* d'expériences qui s'opposent à la dignité de l'être humain et qui le feraient désespérer de la réalité dont il fait partie :

ce qui est grossier, d'une laideur prononcée, douloureux jusqu'aux limites de l'absurde, le fait d'être à la merci de ce qui est vil, déshonorant⁴

et dit que cela est intégré dans une totalité qui peut et doit être acceptée telle qu'elle est. Il insiste encore sur l'engagement toujours renouvelé que suppose une telle affirmation :

Il faut ici s'entendre sur ce que suppose la décision, toute spirituelle, d'affirmer que l'être dans son ensemble est beau. Cette affirmation n'est-elle pas chaque jour et mille fois infirmée par l'importune constatation de tout ce qui est haïssable, abject, désespérément médiocre et vil dans le monde ? Dans une affirmation aussi péremptoire de la beauté n'y a-t-il pas un excès, un dépassement qui recèle quelque

¹ *Ibid.* : « [...] für Schiller ist es gerade das Ästhetische, das die Schaubühne zur moralischen Anstalt macht. Ähnlich [besagt] für Origenes der moralische Sinn der Offenbarung [...] die Eindringlichkeit der in die Herzmitte des Beschauers eindringenden Strahlung : "Denn da ist keine Stelle, die dich nicht sieht. Du musst dein Leben ändern" (Rilke : *Archaischer Torso Apollos*). ».

² *GC* 1, 28 ; *H* I, 30 : « Beide : der von der natürlichen und der von der christlichen Schönheit Hingerissene, müssen der Welt als Toren erscheinen [...] ».

³ Cf. *GC* 6, 14 ; *H* III/1/1, 21.

⁴ *H* III/1/1, 30 : « [...] das Krude, ausgesprochen Häßliche bis an die Grenze des Sinnlosen Schmerzliche, das Geliefertsein an das Gemeine, Entwürdigende [...] ».

chose d'utopique, d'héroïque, faut-il dire une sorte de foi, une attitude délibérée devant l'existence, ceci quel que soit le visage qu'elle présente à l'individu¹ ?

L'esthétique métaphysique balthasarienne n'est donc pas un jeu gratuit, mais elle représente une attitude profonde devant la réalité, exigeant une décision à laquelle l'être humain s'attachera fidèlement. Selon notre auteur, il ne s'agit pas d'une construction tardive de l'esprit adulte d'un être humain vivant dans le monde, mais d'une expérience originelle que fait déjà l'enfant qui s'éveille à la conscience. Certes l'enfant ne l'articule pas, mais il la fait dès ses premiers jours. Il se rend en effet compte qu'il existe comme sa mère et avec elle, dont il est cependant différent et il fait l'expérience que celle qui l'entoure et qui est son premier monde lui concède le droit d'être. Ce n'est que plus tard que cette expérience se différenciera et que l'enfant comprendra que tout ce qui l'entoure participe à cette « grâce » d'avoir le droit d'être là, que l'être enfin lui-même se doit à quelqu'un. Mais cette première expérience de l'être, celle de l'amour maternel, doit rester celle qui fonde toutes les autres :

Son [de l'enfant] je s'éveille grâce à l'expérience du Tu : le sourire de sa mère, par lequel il apprend qu'il est admis, reconnu, aimé dans un milieu inconcevable, déjà réel, protecteur et nourricier ; le corps, contre lequel il se blottit, sorte de coussin doux, chaud et nourrissant, est un coussin d'amour, dans lequel il peut s'abriter, parce qu'il y a toujours été abrité. L'éveil de sa conscience est quelque chose de tardif, comparé à ce mystère insondable et antérieur. L'enfant ne voit finalement que ce qui était toujours déjà là, et il ne peut donc que le constater. [...] L'expérience de l'admission dans un milieu englobant et protecteur est, pour toute conscience ultérieure, croissante et adulte, indépassable. C'est pourquoi il est exact de dire que l'enfant aperçoit d'abord dans sa mère, dans ses parents, l'absolu, « Dieu » (Parzival, Simplicius), et que c'est seulement dans un deuxième et troisième temps qu'il doit apprendre à distinguer l'amour de Dieu de l'amour éprouvé. [...] L'enfant joue parce que le fait d'être admis est la première chose qu'il éprouve dans le royaume de l'être. Il est en

¹ GC 6, 14 ; H III/1/1, 21 : « Man vergegenwärtige sich, was der geistige Entschluß zu einer solchen Behauptung voraussetzt, das Sein sei im Ganzen schön. Wird sie nicht täglich tausendfach durch die Aufdringlichkeit alles Häßlichen, Verworfenen, hoffnungslos Durchschnittlichen und Gemeinen widerlegt ? Liegt somit nicht in dieser uneingeschränkten Behauptung ein Überstieg, eine Transzendenz, die etwas Utopisches, etwas Heroisches, oder soll man sagen : etwas Glaubensmäßiges an sich hat : ein Stehen zum Dasein-im-ganzen, mag es sich dem Einzelnen bieten wie es will ? ».

tant qu'il peut être là comme un être aimé. L'existence est aussi bien glorieuse qu'intelligible par soi¹.

À sa façon, l'enfant touche l'amour comme le fonds de l'existence qu'il comprend par lui-même dans sa gratuité, comme ce qui le précède, l'entoure, est là et se montre à lui. Voilà donc l'expérience de la gloire de l'être, le *id quo maius cogitari non potest*. Pour Balthasar, cette expérience ne peut ni ne doit point être mise en doute.

Dans un texte ultérieur, la dernière conférence que Balthasar a prononcée, il part de nouveau de cette démarche et précise comment l'être humain découvre les qualités transcendantes dans une expérience qu'il appelle alors plus correctement méta-anthropologique :

L'homme existe seulement en dialogue avec son prochain. Un enfant est appelé à la conscience par l'amour, par le sourire de sa mère. Dans cette rencontre s'ouvre pour lui l'horizon de l'Être infini tout entier, et quatre choses lui sont montrées : 1) qu'il est « un » dans l'amour avec sa mère, donc que tout être est « un » ; 2) que cet amour est « bon », donc tout être est « bon » ; 3) que cet amour est « vrai », donc tout être est « vrai » ; 4) que cet amour éveille la « joie », donc tout être est « beau »².

Le lecteur voit que le développement donné dans *La Gloire et la croix*, précisant comment le corps maternel représente l'être, est présupposé dans ce résumé ; l'amour et l'être sont de nouveau coextensifs.

L'expérience fondamentale de l'être en soi rend l'être humain capable d'intégrer ces dimensions « dans un ensemble qu'il nous faut accepter sans aucun adoucissement ». Elle lui

¹ GC 8, 371s. ; H III/1/2, 945s. : « [Des Kindes] Ich erwacht an der Erfahrung des Du : am Lächeln der Mutter, durch das es erfährt, daß es in einem unfaßlich-Umgebenden, Schon-Wirklichen, Bergenden und Nährenden eingelassen, bejaht, geliebt wird. Der Körper, an den es sich schmiegt, ein weiches, warmes und nährendes Kissen, ist ein Kissen der Liebe, worin es sich bergen kann, weil es darin immer schon geborgen worden ist. Der Augenaufschlag seines Bewußtseins ist etwas Spätes, verglichen mit diesem unabsehbar-voraus-liegenden Abgrundgeheimnis. Es sieht nur endlich, was da immer schon war, und kann es deshalb nur bestätigen. [...] Die Erfahrung des Eingelassenseins in ein bergend-Umgreifendes ist für alles kommende, wachsende und erwachsene Bewußtsein unüberholbar. Deshalb ist es richtig, daß das Kind zuerst in seiner Mutter, seinen Eltern das Absolute, "Gott" erblickt (Parzival, Simplicius), und erst in einem zweiten und dritten Schritt lernen muß, die Liebe Gottes von der erfahrenen Liebe zu unterscheiden. [...] Es spielt, weil das Eingelassensein das Allererste ist, was es im Reich des Seins erfährt. Es ist, sofern es als ein Geliebtes dabei sein darf. Dasein ist sowohl herrlich wie selbstverständlich. ».

² H. U. von BALTHASAR, *À propos*, « Rétrospective », p. 87.

permet aussi de donner son consentement au monde dans sa totalité (*Bejahung der Welt*). Il l'illustre par la façon dont la tragédie la met en scène, forçant son spectateur « à accepter les situations les plus insoutenables, les plus déchirantes ». Mais la tragédie grecque n'est pas le paradigme fondamental de cette « [...] réconciliation dans le désastre¹ » ; elle est la préfiguration de celui en qui elle s'accomplit, le Christ.

Crucifié, il est en effet « [...] la destruction radicale de toute “beauté et figure” (Is 53, 2) », mais « [...] c'est justement dans la nuit de la croix, à l'heure où toute forme connaissable disparaît dans le néant de toute figure et de toute représentation, que surgit, selon l'Écriture, la lumière, l'éclat, où tout se décide, de la gloire de Dieu² », que s'impose définitivement outre toute destruction humaine et toute condition vile de la création, « [...] la victoire de la force divine de figuration sur le chaos du péché³ ». Malgré toute destruction, l'on peut donc croire que tout est profondément vrai, bien et beau car Dieu le porte dans son amour vers l'accomplissement eschatologique. Se confondent donc ici l'acte philosophique et le consentement esthétique avec l'attitude religieuse car le « [...] *mysterium* [chrétien] n'est pas privé de toute analogie, comme le montre un regard sur l'hellénisme préphilosophique, exemple en cela de cultures analogues⁴ ».

C'est pourquoi cette expérience de la beauté transcendantale de l'être constitue le point de départ et la visée de l'esthétique de Balthasar, son ouverture analogique offrant à l'être humain la possibilité de redécouvrir la gloire de Dieu, son amour trinitaire qui sait seul fonder et justifier l'existence. Il considère le cosmos comme *épiphanie*, fondé de même sur le droit,

¹ GC 6, 28 ; H III/1/1, 38 : « [...] die Versöhnung im Untergang ».

² GC 6, 11 ; H III/1/1, 18 : « [das] radikal[e] Zerschneiden jeder “Schönheit und Gestalt” (Is 53, 2) [...] » ; « [...] im Ereignis der Kreuznacht, worin aller erkennbare Form in unvorstellbare Ungestalt untergeht, sieht die heilige Schrift das allentscheidende Aufleuchten der Herrlichkeit Gottes ».

³ GC 6, 28 ; H III/1/1, 38 : « [...] der Sieg der Gestaltungskraft Gottes im Chaos der Sünde ».

⁴ GC 6, 11 ; H III/1/1, 18 : « Trotzdem steht selbst dieses [christliche] Mysterium nicht ohne jede Analogie da, wie ein Blick auf das vorphilosophische Griechentum zeigt, das hier für analoge Dinge in andern Kulturen stehen mag. »

le convenable et le juste d'institution divine (*diké, thémis*), se révélant encore comme *charis*, libre grâce¹ : vision que la révélation chrétienne rejoint, confirme et dépasse. Toute la métaphysique balthasarienne est donc déjà relue, repensée, rédigée à la lumière de la révélation chrétienne², Balthasar procédant à « [...] l'intégration critique de la métaphysique dans la théologie, ou [à] l'insertion critique de la théologie dans la métaphysique³ ». En effet, l'être n'est précisément pas une donnée neutre, mais la création et par conséquent le reflet de l'amour du Dieu trinitaire. Aussi remarquera-t-on, quand il s'agira de déterminer la beauté, des différences notoires déjà signalées, tant par rapport à Platon que par rapport à Aristote.

En résumé, cette relecture inscrit la souffrance, l'échec, la défiguration dans un horizon éclairé par la lumière de l'être pour dégager le sens d'un événement qui en semble privé. Elle relève bien d'une décision subjective, elle est motivée par la foi et se fonde sur la possible expérience sensible, concrète et décisive de la beauté objective dans ce même monde.

3.3.8 BILAN

La théologie et l'esthétique de Balthasar, l'originalité de son approche comme sa rigidité, ont leurs racines profondes dans une intelligence rare et une sensibilité profonde, dans une

¹ Cf. *GC* 6, 15s. ; *H III/1/1*, 23s..

² *GC* 6, 10 : « [...] les chrétiens d'un temps comme le nôtre, qui ne "croit" plus en aucune gloire métaphysique, ne peuvent plus proposer abruptement je ne sais quelle gloire biblique, mais, avec celle-ci et à partir d'elle, ils ont à revendiquer la profondeur métaphysique de l'être [...] » ; *H III/1/1*, 16 : « [...] die Christen einer Zeit wie der unsern, die an keine metaphysische Herrlichkeit mehr zu "glauben" vermag, [dürfen] nicht abrupt und unvermittelt eine biblische Herrlichkeit anbieten [...], sondern, mit dieser zusammen und aus ihr neu erschlossen, die verlorenglaubte metaphysische Tiefe des Seins ».

Balthasar charge le chrétien non seulement de « défendre » une approche métaphysique de la réalité, mais de la vivre. Cf. *GC* 6, 12 : « [...] le chrétien, grâce à son expérience supérieure de la gloire [...] a le devoir aujourd'hui encore de vivre exemplairement l'expérience de l'être sans la rendre inauthentique, pour devenir le gardien responsable de la gloire toute entière » ; *H III/1/1*, 19 : « [...] dem Christen von seiner auszeichnenden Herrlichkeitserfahrung her [...] [obliegt] auch für heute die nicht zu veräußernde Seinserfahrung zu vollziehen und vorzuleben [...], um so zum verantwortlichen Hüter der Herrlichkeit im ganzen zu werden [...] ».

Cf. finalement *GC* 6, 19 ; *H III/1/1*, 28 et la dernière partie de *GC* 8, respectivement *H III/1/1* où le chrétien est désigné comme gardien de la gloire de la Création.

³ *GC* 6, 17 ; *H III/1/1*, 25 : « [...] die kritische Einbergung der Metaphysik in die Theologie hinein, bzw. die kritische Einbettung der Theologie in die Metaphysik hinein ».

situation historique donnée, dans son éducation et sa formation et dans les rencontres qu'il a faites.

À deux reprises, il a vu l'Europe se lancer dans des hécatombes, le monde se perdre dans la mort : quand la première guerre mondiale a éclaté, il avait neuf ans et goûtait déjà l'envoûtement de la musique ; pendant ses années d'études à Munich, il assiste à la montée du nazisme et il observe quelques années plus tard, depuis Bâle, l'anéantissement de l'Europe ; le socialisme athée n'est pas moins annihilateur d'humanité. À chaque fois, il est en Suisse, à l'abri ; ce n'est pas seulement la question pourquoi un tel désastre pouvait avoir lieu mais aussi celles comment l'éviter, quelle attitude adopter par rapport au monde qui motivent son attitude face à l'héritage des Lumières. Sa vocation le marque au plus profond et le Christ annoncé dans l'Église comme seule voie d'un salut intégral s'impose à un jeune homme confronté aux multiples possibilités d'une vie, à la difficulté des choix, au regard lucide sur le monde à partir d'une situation néanmoins privilégiée. La spiritualité ignacienne renforce encore cet abandon à Dieu dans une obéissance inconditionnelle tout comme les études de philosophie forment aussi un esprit désireux d'intégration. Ses expériences esthétiques sont fortes, profondes, complexes ; elles forment la sensibilité et la perception de Balthasar ; elles ne constituent cependant pas de valeur absolue, mais doivent se ranger sous la vérité de Dieu : l'être humain peut la connaître, elle s'impose avec son évidence propre et elle le guide de façon sûre. C'est dans cette configuration que la théologie de Balthasar a son enracinement, que l'on trouve les racines de la canonisation des formes (culturelles) bibliques, alliant la priorité absolue accordée à Dieu dans l'expression de la révélation avec sa perspicacité dans la description du phénomène esthétique.

La description des impressions de la beauté et le recours au fonctionnement de la *Gestalt* témoignent en effet de l'expérience réfléchie d'un artiste. Le lien intrinsèque et indissociable entre le matériau configuré de façon spécifique et l'effet de plénitude qu'il produit en alliant

toutes les facultés de l'esprit, fait de l'expérience le fondement de toute analyse pour laquelle la *Bible*, la métaphysique et la théologie balthasarienne elle-même offrent néanmoins des grilles de lecture puissantes. Cette théorie de la *Gestalt* est un point où Balthasar rejoint à partir de son expérience réfléchie les résultats de Marc-Mathieu Münch concernant l'effet de vie produit à la lecture : c'est toujours une plénitude motivée par la perception de quelque chose d'extérieur, mais avec la différence néanmoins fondamentale en ce qui concerne le principe, le motif et la portée des plénitudes ainsi que l'ouverture du phénomène esthétique.

Pour Balthasar, l'être humain découvre dans la vie et dans la rencontre avec toute personne la profondeur de l'être et finalement Dieu lui-même qu'il connaît à travers sa révélation ; Münch par contre étudie l'effet de vie produit à la lecture comme un effet purement intrapsychique dû à une constellation matérielle spécifique. Les deux expériences devraient être confrontées au niveau englobant qui n'est cependant pour Balthasar pas le fonctionnement du cerveau humain, mais la révélation apportant la vérité sur l'homme. Il revient à la théologie de l'articuler.

La théologie de Balthasar donne assurément du fil à retordre à celui qui l'étudie. La langue de cet auteur n'est pas seulement compliquée par sa syntaxe, mais aussi par le jeu sur les différentes acceptions des mots et les nuances dans leurs connotations ; l'analyse de l'être en témoigne assez. De plus Balthasar réussit à créer par son écriture une *Gestalt*, impossible à comprendre en la décomposant en ses différents éléments ; j'ai ressenti moi-même cette difficulté dans la tentation de développer à chaque fois le tout à partir d'un fragment d'une œuvre dont le caractère de *Gestalt*, reflétant son approche holistique, exige du lecteur à chaque fois d'assimiler une vue partielle avant de poursuivre son périple pour intégrer d'autres apports autour d'un noyau. Tout semble à la fois neuf et produit cependant pour un esprit averti toujours une impression de déjà-vu.

Il est aussi impossible de retracer la pensée balthasarienne en amont tant on est confronté à des décisions d'orientation continuelles obéissant non pas à une logique externe, à une logique des choses rencontrées, mais à la puissance d'intégration d'une grille de lecture personnelle pour accorder un sens, au double sens du mot, à l'histoire. Balthasar considère l'esthétique comme une science fondamentale ouverte à la complexité et à la profondeur essentielle de toute réalité. Il veille à ce qu'elle soit extrêmement attentive au respect de l'autorévélation de son objet.

En effet, il refuse de sacrifier aux catégories étrangères esthétiques ou métaphysiques, allant jusqu'à souligner dans la tradition proche de la théologie dialectique de Karl Barth, le côté de la différence dans l'analogie considérée néanmoins comme ouverture naturelle à la transcendance. Il soutient précisément que l'œil doit s'adapter à l'objet ; toute son esthétique est une formation du regard, formation cependant impossible à donner si l'on ne savait pas ce qu'est l'objet avant de l'avoir rencontré. On ne peut être un guide en montagne que si l'on connaît la région – ou si on s'est acquis une expérience capable de nous orienter dans des situations toujours nouvelles, sans qu'elle exclue cependant la possibilité des erreurs mêmes fatales. Je pense cependant que Balthasar souligne davantage la première approche puisqu'il s'attache non seulement à une théologie biblique très élaborée quant à son contenu, mais qu'il développe également une métaphysique de déchiffrement de l'apparition comme manifestation de l'être : en fait, tout ce qui est, est l'expression consciente et intentionnelle d'une volonté créatrice et doit donc trouver, dans la foi chrétienne, son accomplissement dans une relation d'obéissance parfaite à l'image de l'obéissance filiale de la Parole originelle, le Christ Jésus, au Père dans l'Esprit. Contrairement à toute philosophie constructiviste, la marge de manœuvre des êtres doués de raison se voit ainsi spécifiquement réduite au déchiffrement d'un sens inhérent que l'être humain ne produit nullement, mais découvre, accepte et adopte comme seul guide pour réussir sa propre vie et celle du monde. C'est dans cette insistance

pour accorder à Dieu le plein pouvoir de se manifester de telle façon que l'être le saisisse tel qu'il est en lui-même que se montre aussi son antikantianisme quand il accorde une attention particulière à l'expression de l'être dans l'étant.

Celle-ci n'aboutit pas à un concept, mais c'est une image qui se forme en l'être humain lors de la perception d'une réalité donnée. Elle est la saisie qui convient le mieux à la réalité dans sa singularité concrète, mais de l'autre côté Balthasar ne reconnaît pas la spécificité épistémique de l'image comme caractère cognitif essentiel : il recourt au langage conceptuel pour assurer l'interprétation correcte du sens d'une réalité s'imposant selon lui dans son évidence propre qu'il ne fait que mettre en évidence à travers l'héritage de la Tradition, très critique par rapport au changement fondamental de paradigme épistémique des temps modernes.

Pour Balthasar, les chrétiens deviennent en effet les héritiers d'une tradition philosophique spécifique de l'être, seule capable d'assurer dans son système de pensée le lien entre la création et le créateur. En fait, Balthasar a conscience qu'il ne peut « prouver » à partir d'une méta-position épistémique que le Christ est le Sauveur de tous les hommes ; il peut montrer la richesse de sa figure, sa cohérence interne, mais il ne peut apporter de preuve qui forceraient celui qui les entend à croire : de fait, la foi suppose la liberté.

La théologie elle-même n'est pour Balthasar pas une réflexion sur la praxis communautaire inspirée par les Écritures, mais elle est l'explication cohérente de la Révélation sous une forme sensible et critique par rapport à l'homme moderne avec ses repères de pensée ; elle s'adresse avant tout au chrétien envoyé témoigner de l'amour inconditionnel du Père dans le monde par une vie prophétique selon les conseils évangéliques de la pauvreté, de l'obéissance et de la chasteté. Ce n'est que le témoignage vécu allant de pair avec la réflexion des sources qui rayonne vraiment dans le monde. Il ne s'agit pas de comprendre le monde comme une fin en soi, il s'agit de repenser la révélation à partir de ce que Balthasar a reconnu comme son centre pour offrir au monde une vision – un monde différent. Aussi Balthasar avait-il cessé

d'analyser la situation religieuse de l'homme moderne pour se tourner vers une redécouverte des sources chrétiennes. Il s'ensuit qu'il ne s'attache qu'aux figures ayant réalisé dans leur vie l'idéal de façon exemplaire sans s'intéresser aux échecs ni aux interrogations psychologiques qui exigeraient de trouver leur place dans une théologie cherchant à offrir une voie de salut. Tout antisystématique que Balthasar soit dans son écriture, sa pensée consiste cependant à élaborer un système capable d'intégrer nombre de faits, offrant une orientation indépendante des réalités contingentes, exigeant si nécessaire leur adaptation aux exigences surnaturelles. Il s'agit d'une grille de lecture fonctionnant par un choix rigoureux et dont l'effet produit consiste dans une mise en évidence des caractéristiques fondamentales choisies à l'intérieur d'une tradition plus large. La première partie du troisième volume de *Herrlichkeit* est un chef d'œuvre d'une relecture de l'histoire à la lumière d'une thèse constatant et jugeant les changements de mentalité par rapport à la gloire. Ce cercle gnoséologique est intéressant par la richesse du savoir que Balthasar synthétise et il est dangereux par l'irréalité de ses choix. Balthasar considère que le monde moderne aliène l'homme de Dieu mais il ne réussit pas à intégrer vraiment les sciences naturelles et humaines dans sa théologie : grandeur et défaite d'une tentative à reprendre en main en y intégrant l'apport des sciences humaines auxquelles Balthasar est le plus souvent hostile s'il ne les ignore pas simplement. Le travail essentiel à faire consisterait d'un côté à s'attacher à l'idée de Balthasar que l'esthétique est une science fondamentale et de l'autre côté à prendre au sérieux les considérations de Münch affirmant que la manifestation des objets déclenche un fonctionnement cérébral descriptible dans son effet et dépassant la production de sens ou s'offrant à l'être humain qui peut le rationaliser de plusieurs façons. L'art trouverait dans cette réflexion une place de choix comme *Gestalt* humaine de l'expérience d'une autre *Gestalt* d'inspiration divino-naturelle ou purement divine.

Pour Balthasar, l'art est une capacité humaine, un acte humain, reflétant une attitude eschatologique. C'est dans l'art que rayonne au plus fort l'esprit qui anime l'être humain. Pour Balthasar on touche alors au point crucial décidant du sort de l'humanité. Certes l'incarnation libère le monde dans la profanité, mais ce n'est que pour le récupérer immédiatement dans une présence divine étendue à l'univers. L'art est humain, mais il doit, comme tout, ne viser qu'à exprimer la vérité éternelle comme le fait par exemple Mozart que Balthasar considère comme le musicien qui est le plus à l'écoute, loin des tentations prométhéennes. Balthasar ne conçoit donc pas l'apport de la subjectivité à la réception ; l'ouverture de l'œuvre n'est pas prise en considération et l'articulation de son expérience ne connaît pas de plurivalence réelle. Il ne considère pas non plus l'art comme un appel à la liberté humaine. Enfin, la position de Balthasar est plus fermée que celle de Jean-Paul II reconnaissant à l'art le droit de représenter le mal en lui-même tandis que Balthasar a des difficultés pour considérer une réalité humaine en elle-même parce qu'il ne peut pas la concevoir en elle-même ; il ne sait la voir comme étant douée en tant que créature d'une capacité de construction d'un monde à partir des éléments qui lui sont fournis. Or il est possible de concevoir ce rapport bien plus librement, ouvrant alors à l'être humain tout le champ de sa responsabilité et de foi, non seulement en Dieu, mais grâce à Dieu en lui-même : foi d'être capable de faire le bien malgré les pulsions obsessionnelles de la mort.

4 LETTRES ET SPIRITUALITÉ

4.1 CHARLES PÉGUY : « PRIÈRE DE CONFIDENCE »

4.1.1 TEXTE

*Prière de confiance*¹

Nous ne demandons pas que cette belle nappe
Soit jamais repliée aux rayons de l'armoire
Nous ne demandons pas qu'un pli de la mémoire
Soit jamais effacé de cette lourde chape.

5 Maîtresse de la voie et raccordement,
 Ô miroir de justice et de justesse d'âme,
 Vous seule vous savez, ô grande Notre Dame,
 Ce que c'est que la halte et le recueillement.

10 Maîtresse de la race et du recroisement,
 Ô temple de sagesse et de jurisprudence,
 Vous seule connaissez, ô sévère prudence,
 Ce que c'est que le juge et le balancement.

15 Quand il fallut s'asseoir à la croix des deux routes
 Et choisir le regret d'avecque le remords,
 Quand il fallut s'asseoir au coin des doubles sorts
 Et fixer le regard sur la clef des deux voûtes,

20 Vous seule vous savez, maîtresse du secret,
 Que l'un des deux chemins allait en contre-bas,
 Vous connaissez celui que choisirent nos pas,
 Comme on choisit un cèdre et le bois d'un coffret.

25 Et non point par vertu car nous n'en avons guère,
 Et non point par devoir car nous ne l'aimons pas,
 Mais comme un charpentier s'arme de son compas,
 Par besoin de nous mettre au centre de misère,

30 Et pour bien nous placer dans l'axe de détresse,
 Et par ce besoin sourd d'être plus malheureux,
 Et d'aller au plus dur et de souffrir plus creux,
 Et de prendre le mal dans sa pleine justesse.

35 Par ce vieux tour de main, par cette même adresse,
 Qui ne servira plus à courir le bonheur,
 Pussions-nous, ô régente, au moins tenir l'honneur,
 Et lui garder lui seul notre pauvre tendresse.

¹ Charles PÉGUY, *Œuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1975, p. 917s..

4.1.2 TRADUCTION ALLEMANDE¹

Gebet des Vertrauens

Wir bitten nicht, dass dieses schöne Tuch jemals wieder gefaltet
in die Fächer des Schrankes zurückgelegt
wir bitten nicht, dass eine Falte des Erinnerns
aus diesem schweren Mantel jemals wieder getilgt werden möge.

Herrin des Weges und der Verknüpfung,
o Spiegel der Gerechtigkeit und Seelenrichtigkeit,
Du allein weißt, o unsere große Liebe Frau,
was das heißt : Innehalten und Sich-Sammeln.

Herrin der Rasse und der Kreuzung,
o Tempel der Weisheit und der Rechtsgelehrtheit,
Du allein kennst, o strenge Klugheit,
was das ist : Richten und Wägen.

Als am Kreuz zweier Wege es niederzusitzen galt
und zu wählen zwischen der Sehnsucht und der Gewissensqual,
als an der Gabelung der Lose es niederzusitzen galt
und den Blick zu richten auf den Schlussstein der beiden Gewölbe,

Du allein weißt, Herrin des Geheimen,
dass einer der beiden Wege da abwärts führte,
Du kennst denjenigen, den unsere Schritte wählten, /
wie man eine Zeder wählt und das Holz zu einem Kästchen.

Und durchaus nicht aus Tugend, denn davon haben wir kaum,
und nicht aus Pflicht, denn die lieben wir gar nicht,
sondern wie ein Zimmermann sich mit seinem Zirkel versieht,
aus dem Bedürfnis, in der Elendsmitte einzustechen,

und um nur ja uns auf die Bedrängnisachse zu setzen
und aus diesem dumpfen Bedürfnis, unglücklicher zu sein,
nach dem Härtesten zu gehen, im tiefsten Inneren zu leiden
und das Schlimmste voll und ganz zu ermessen.

Könnten wir nur mit diesem alten Handgriff, mit gerade dieser geschickten List,
die ja nie mehr zur Verfolgung des Glücks herhalten muss,
könnten wir, o Herrscherin, doch wenigstens die Ehre behalten
und für sie, für sie allein, unsere dürftige Zuneigung bewahren.

¹ Trad. assurée par Hartmut Köhler pour cet article.

4.1.3 INTERPRÉTATION

Charles Péguy, 1873 in Orléans als Sohn eines Schreiners geboren, umgekommen am 5. September 1914 an der Front bei Villeroy, hat « Prière de confidence » im Januar 1913 veröffentlicht. Es ist zusammen mit der « Présentation de la Beauce à Notre Dame de Chartres » und vier anderen « Gebeten » aus einer Wallfahrt hervorgegangen, die dieser große Einzelgänger, der sozialistische Grundüberzeugungen, glühenden Patriotismus und einen wiedergewonnenen tiefen Katholizismus mit einem gewaltig streitbaren Temperament verband, im Sommer 1912 zum Dank für die Genesung seines Sohnes zum Mariendom von Chartres unternommen hatte. Nur dort habe er eine gewisse Hemmschwelle überwinden können, vertraute Péguy nach seiner Rückkehr seinem Freund Joseph Lotte an. Tatsächlich gibt aus den verborgenen Tiefen seines Empfindens und Glaubens kaum ein anderer Text so viel preis wie dieser. Er zeigt uns ein kirchlich und literarisch fundiertes, aber auch persönlich gespiegeltes Marienbild, an dem Péguy sein gesamtes Leben ausrichtete. Die Verse sind bei weitem nicht nur künstlerische oder theologische Abstraktion, sie lassen vielmehr durchaus persönliche Erlebnisse ahnen. Auf eine theologische Grundlage gestellt, erheben sie dann aber die Individualhistorie zur sakramentalen Existenz, zum Ort jener Begegnung von Gott und Mensch, deren katholisch-christliches Symbol Maria ist.

Eine einleitende Strophe bringt zunächst in charakteristischer Bildlichkeit etwas Dingliches, ein Tuch, mit etwas Nichtdinglichem, dem Gedächtnis, in Beziehung und spricht von einer « lourde chape ». Ist das Tuch ein Tischtuch oder ein Altartuch ? Ist der « schwere Mantel » ein Chormantel oder, undinglich, eine schwere Last ? Meinen « nappe » und « chape », immerhin die Reimwörter, ein und dasselbe ? Das muss zunächst offen bleiben. In den zahlreichen Anrufungen der Strophen 2 und 3 aber kommt, sehr verdichtet, doch sehr deutlich, die Marienverehrung zum Ausdruck. Manches davon ist der Liturgie der Kirche entnommen oder auch der Volksfrömmigkeit, wie sie Péguy seit seiner Kindheit kennt. So entstammt der Eh-

rentitel « miroir de justice » der Lauretanischen (vortridentinischen) Litanei, wohingegen die ungewöhnliche Fügung « ô grande Notre Dame » den mittelalterlichen Titel « Notre Dame » aufnimmt, den am meisten verbreiteten Namen Marias. Péguy weitet diese überkommenen Anrufungen aus, wenn aus « sedes sapientiae » bei ihm ein « temple de sagesse » wird. Darüber hinaus fasst er die Titel in Zweiergruppen. Der « miroir de justice » ist zugleich auch Spiegel der « justesse d'âme », der Tempel der « sagesse » auch Tempel der « jurisprudence ». Beziehen sich die ersten Bezeichnungen eher auf die Stellung Marias « quoad Deum », wie es theologisch heißt, also gegenüber Gott, so stellen die zweiten jeweils ihre Verwurzelung in der irdischen Geschichte dar : Justitia und Sapientia gehören zu den Kardinaltugenden, den Maßgaben der Grundorientierung, wohingegen « justesse » (« Richtigkeit, Angemessenheit »), und « jurisprudence » (« Rechtsklugheit ») weltlich « inkarnierte », gewissermaßen empirisch feststellbare Fähigkeiten sind. Maria besitzt beides ; sie ist, wie es im 15. Jahrhundert François Villon in seiner von Péguy so hoch geschätzten *Ballade pour prier Notre Dame* sagt, « Dame du ciel, régente terrienne ». Weiterhin wird sie « maîtresse de la race et du recroisement » genannt, was bedeuten soll : In ihr « kreuzen » sich erneut Gott und das Geschlecht (« race ») der Menschen, wie es der Neologismus « recroisement » (vielleicht mit einer Anleihe bei der Vererbungslehre : « Rückkreuzung ») ausdrückt, hier werden sie wieder miteinander verbunden. Außer mit « dame » (lat. « domina »), was aus dem mittelalterlichen Minnevokabular stammt, redet Péguy Maria auch – wiederum an die Ausdrucksweise Villons anknüpfend – mit « maîtresse » an (lat. « magistra »), was man gemeinhin mit « Herrin » übersetzt. Beide zusammen stellen Maria kraft ihrer Verbindung mit Christus (« Dominus ») als maßgebliche Gebieterin und Wegleiterin dar.

Péguy's Gebet begnügt sich nun nicht mit der Nennung des Geschauten. Vielmehr sucht es nachzuahmen, was in der Kontemplation geschaut wurde. Dies kommt in der Art und Weise zum Ausdruck, wie die Strophen 4 und 5 die Aussagen der Strophen 2 und 3 aufnehmen und

neu anordnen. Die beiden Vierzeiler der Kontemplation sind streng parallel gebaut. Die beiden ersten Verse (5s. ; 9s. ; nennen wir sie A und A') stellen jeweils eine Anrufung dar, die jeweils durch eine Aussage im Präsens der zeitlosen Wahrheit ergänzt wird (7s. ; 11s. ; nennen wir sie B und B'). Das ergibt also die Form AB A'B'. In den folgenden beiden Strophen treten die Anrufungen in die Zeit ein, sie werden in zwei parallelen, durch die Konjunktion « quand » und das Passé simple bestimmten Nebensätzen, die sich wieder jeweils über zwei Verse erstrecken, in die Zeit hineingeholt, sodass sich als neue Form AA' BB' ergibt. In B und B' ist aber das Präsens beibehalten (« Vous seule vous savez » und « Vous connaissez »), und damit verbinden sich Wandel und Beständigkeit, Zeit und Ewigkeit. Man kann vielleicht sagen, dass beide Formen zusammen sich für die innere Anschauung zu einem Kreuz ergänzen. Somit entsprechen die vierte und fünfte Strophe zusammen strukturell der zweiten wie auch der dritten. Vielleicht kann man noch einen Schritt weitergehen. In Vers 14 ist von einer unausweichlich gewordenen Entscheidung die Rede, einer Wahl zwischen « regret » und « remords » (beides allegorische Begriffe, die bereits Baudelaire sehr vertraut waren). Man könnte nun sagen, dass der Gedanke der göttlichen « justice » den des menschlichen « remords » nach sich zieht (« Ach, hätte ich doch nicht ... ! ») und analog dazu sich « justesse » mit « regret » paart (« Ach, hätte ich doch noch... ! »). Damit würde Péguy durch die umgekehrte Stellung der Begriffe in den Halbversen von Vers 6 und Vers 14 einen Chiasmus einführen, der strukturell die durch das Bild des Kreuzes räumlich unterstützte Begegnung ergänzt. Die Form des Gedichtes würde in jedem Fall in einer Beziehung zum Sinn des Geschauten stehen, vermittelt durch die Form und den Gedanken des Kreuzes.

Diese ästhetische Anschauung fände aber auch in der Ethik Péguy's eine Entsprechung, haben doch, wie bereits angedeutet, diese Begriffe und Formen ihren « Sitz im Leben¹ » Péguy's. 1897 hatte er Germaine, die Schwester seines im Vorjahr verstorbenen Freundes Marcel Baudouin geheiratet, aber mehr aus Verpflichtung dem Freund (und Mitwirkenden an seiner in

¹ Dieser in Theologie wie Literaturwissenschaft verbreitete Ausdruck geht zurück auf Hermann Gunkel.

Arbeit befindlichen *Jeanne d'Arc*) gegenüber als aus Liebe zu dieser Frau. Sowohl Péguy wie Germaine waren zuvor aus der Kirche ausgetreten, die Heirat fand nur standesamtlich statt. 1902 aber trat eine andere Frau in Péguy's Leben : Blanche Raphaël. Ein übermächtiges Gefühl der Liebe ergriff ihn, und es begann ein langjähriger, überaus schmerzhafter innerer Kampf, der einen deutlichen Nachklang in den *Cinq Prières* hinterlassen hat.

Das « nous » der ersten Strophe darf man wohl als « Blanche und ich » verstehen, hatte Péguy doch im vorausgegangenen zweiten Gebet, der « Prière de demande », welches das « Nous ne demandons pas » in obstinater Litanei zehnmal wiederholt, bereits geschrieben (Strophe 9) :

Nous ne demandons pas que le pli de la nappe
Soit effacé devant que revienne le maître,
Et que votre servante et qu'un malheureux être
Soient libérés jamais de cette lourde chape.

Péguy stand vor der Entscheidung : Sollte er seiner Frau und seinen Kindern treu bleiben, oder sollte er die Scheidung einreichen, um mit Blanche seinen Lebensweg fortzusetzen ? Noch ein Jahrzehnt später scheint das « Quand il fallut [...] choisir » (13s.) von nichts anderem zu sprechen. Vor die Wahl gestellt zwischen « bonheur » und « honneur » (welch eine Reimspannung !), entscheidet er sich für « honneur » im Sinne Corneilles, das heißt im Sinne der Selbstverpflichtung. Er entscheidet sich im Sinne der Treue zu seiner Frau und damit für den « regret ». Womit jedoch der « remords » nicht ausgeschieden war, die Zerknirschung des Herzens, das gewissermaßen weiterhin Ehebruch begeht, insofern es weiterhin an Blanche hängt. Der innere Kampf bleibt, Zeugnis davon gibt unter anderem die um 1911 entstandene, erst aus dem Nachlass bekannt gewordene « Ballade du cœur qui a tant battu », eine riesenhafte Anhäufung von Vierzeilern, die in eine « Ballade de la peine » und in eine « Ballade de la grâce » unterteilt werden sollte. Sieben solcher Vierzeiler, die als Akrostichon den Namen BLANCHE enthalten, wurden am 17. Dezember 1911 an Blanche Raphaël geschickt. Frieden findet Péguy wohl erst in Chartres. Hier kann er beten wie nie zuvor ; im kindlichen Vertrau-

en auf Maria liegt letztlich der Schlüssel des Friedens und auch die tiefere Begründung seiner Entscheidung.

Nicht dass Péguy sich Maria gleichstellen wollte. Tugendhaftigkeit erkennt er sich nicht zu, Pflichtbewusstsein ebenso wenig. Wie wurde er dann zu diesem Schritt fähig ? Seine Motivation ist spiritueller Art. Péguy schreibt, er verspüre das Bedürfnis, sich in den « centre de misère » (24) zu stellen, seinen Platz in der « axe de détresse » (25) zu haben. Die Begriffe sind von Pascal übernommen. Péguy strebt danach, im Angelpunkt der durch selbstverschuldete Gottferne geprägten Condition humaine zu stehen und sie in ihrer ganzen Schärfe und Angemessenheit zu erleiden : « prendre le mal dans sa pleine justesse » (28). Mancher moderne Leser wird den Dichter einer neurotischen Veranlagung verdächtigen ; tatsächlich aber greift Péguy den Gedanken der Imitatio Christi, oder vielmehr, da er sich unwürdig weiß, gleich vor Christus hinzutreten, der Imitatio Mariae, auf, wie er in der Sequenz des *Stabat Mater* zum Ausdruck kommt. Dort heißt es :

Gib, o Mutter, Born der Liebe,
dass ich mich mit dir betrübe,
dass ich fühl' die Schmerzen dein. [...]
Lass mich wahrhaft mit dir weinen,
mich mit Christi Leid vereinen,
solang mir das Leben währt. [...]
Dass ich Christi Tod und Leiden,
Marter, Angst und bittres Scheiden
fühle wie dein Mutterherz.

Das Gebet bittet weiterhin, dass das Kreuz in das Leben des Betenden eindringe :

Heil'ge Mutter, drück die Wunden,
die dein Sohn am Kreuz empfunden
tief in meine Seele ein.
[...]
lass mich teilen seine Pein.
Lass mich tragen seine Peinen,
mich mit ihm am Kreuz vereinen [...]

Genau darum betet auch Péguy, wenn er sich einen « besoin sourd d'être plus malheureux / Et d'aller au plus dur et de souffrir plus creux » (26s.) zuschreibt. Darüber hinaus verbindet eine

gemeinsame eschatologische Orientierung das Stabat Mater und die Verse 11 und 12 der « Prière de confidence » :

Dass nicht zu der ew'gen Flamme
der Gerichtstag mich verdamme,
steh, o Jungfrau, für mich gut.

Der Mensch, der hier betet, weiß, dass er für sein Leben vor Gott Rechenschaft ablegen muss. Und er hofft auf Gnade durch die Fürsprache Marias. Der Gedanke des Gerichtes ist aber nicht neu in Péguys Werk : während seiner Studienzeit an der École normale supérieure hatte er die Kirche verlassen, weil ihm der Gedanke einer ewigen Hölle unannehmbar schien. Und auch der Gedanke der Imitatio ist nicht erst nach seiner Rückkehr zum Glauben ausgedrückt ; bereits in seinem Drama *Jeanne d'Arc*, das, wie erwähnt, 1897 entstand, rät Madame Gervaise Jeanne, in der Agonie zu leben, die « détresse » anzunehmen und zu beten. Jeanne ist sogar bereit, ewig verdammt zu werden, wenn damit andere an der Erlösung teilhaben können. Dieser Stellvertretungsgedanke durchzieht in veränderter Form auch die « Prière de confidence », da das Leben und die Geschichte selbst durch die Imitatio sakramentalen Charakter erhalten. Péguys Treue gegenüber seiner Frau und seiner Familie ist die Aktualisierung dieses Glaubens.

Die bewusst getroffene Entscheidung wird durch die Wahl einer Zeder (20) versinnbildlicht (dem Tischlerssohn liegt die Handwerksmetaphorik nahe : « comme un charpentier »), des Baumes, der im Alten Testament beim Tempelbau verwendet wurde. Maria war als « temple de sagesse » angerufen worden ; durch die Imitatio wird nun der Beter selbst zum Tempel des Herrn, ähnlich wie Paulus im *Brief an die Epheser* 2, 21 sagt, zum Ort der wahren Begegnung von Gott und Menschenwelt. Es geht Péguys um mehr als nur um eine vereinzelte Situation. Schließlich ist in diesen Versen alles, was auf Blanche hinweist, sehr stark chiffriert. Es geht vielmehr um das Selbstverständnis des Dichters.

Die erste Strophe der « Prière de confiance » verallgemeinert den Text der Verse 29-32 der « Prière de demande » : Das « nous » wird nicht mehr aufgeschlüsselt. Tatsächlich gilt für diese Zeilen, was Péguy später unter dem Pseudonym Durel über sein letztes Werk *Eve* schrieb : « Alles wird in der ersten Person Plural ausgedrückt. [...] Niemals auf dieser langen Pilgerfahrt gibt sich der Autor als Historiker, als Geograph von Himmel und Erde, als Besucher, als Inspektor oder gar als Tourist. [...] Er ist wie wir, ist einer von uns, klein wie wir, gefährdet wie wir und im Spiel wie wir auf einem Sündenplatz, arm wie wir, gebrechlich, Franzose und ein kleiner Mann. »

Es ist gleichsam eine priesterliche Sendung, auf die die « lourde chape », der Chormantel, hinweist ; sie macht sein konkretes Leben mit seinen jeweiligen Entscheidungssituationen zur sakramentalen Existenz. Führt man diese Metonymie fort, so kann man die « nappe » nicht nur als Tischtuch, sondern auch als Altardecke verstehen, die die zur (Welt-)Ernte bereitstehenden, das heißt zeitlich herangewachsenen und den Kairos erwartenden Kornfelder der Beauce bilden, jener von ihm so oft besungenen Landschaft um Chartres : Die Tücher sollen nicht weggelegt werden. Die Zeit und das, was sich in ihr herangebildet hat, werden vielmehr selbst sakramental. Damit wird jede Weltflucht, aber auch jede Hegelsche Aufhebung der Geschichte verweigert. Im Gegenteil : Die « chape » trägt die Last der Falten der « mémoire », des Erinnerns und Gedenkens. Im Annehmen der Geschichtlichkeit des Daseins und des damit verbundenen Alterns, das bei Péguy ein sich Entfernen vom Ursprung bedeutet, liegt der neue Zugang zum Ursprung. Péguy hat seine eigene Geschichte, seine Herkunft aus dem Handwerk, nie verleugnet. Zur Pariser Hautevolee der Literatur gehörte er nie. Vehement greift er den « parti des intellectuels » an, er sieht sich als « paysan sobre bien campé sur la terre et toujours prêt à partir en plein ciel », er will zu dem Land gehören, das er als Pilger durchzieht.

Péguy's Tod im Weltkrieg hat vieles abgebrochen. Seine Wallfahrt wird aber fortgeführt. Noch immer pilgern jährlich einige tausend Studenten von Paris nach Chartres und erleben damit zumindest einen Teil der « Prière de confiance ». Es ist nicht falsch, dieses Gebet so konkret zu lesen, denn Péguy macht den Leser zum Mitbeter. Vielleicht entdeckt dieser seinen eigenen Lebensweg als Ort der Entscheidung und der Nachfolge, wenn er sich mit Péguy in der Kathedrale niederlässt und den Blick auf den Schlussstein, auf die « clef des deux voûtes » richtet, in der Zeitliches und Ewiges sich verbinden¹.

¹ Literaturhinweise : Albert BÉGUIN, *La prière de Péguy*, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1942 ; Robert BURAC, *Charles Péguy. La révolution et la grâce*, Paris, Robert Lafont, 1944 ; Bernard GUYON, *Péguy*, Paris, Hatier, coll. « Connaissance des lettres » N° 55, 1972 (nouvelle éd. revue et corrigée ; 1^{re} éd. 1960) ; Bernard GUYON, *Péguy devant Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Les Écrivains devant Dieu » N° 34, 1974 ; Roy Jay NELSON, *Péguy, poète du sacré*, Paris, Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, 1960.

4.2 DER « LEBENSEFFEKT » ALS ALLGEMEINES ÄSTHETISCHES KRITERIUM. GLOBALISIERTE LITERARISCHE ÄSTHETIK IM INTERDISZIPLINÄREN KONTEXT

« Globalisierte Ästhetik » ist mehr als ein kommerzielles Schlagwort oder Blickfang im Untertitel¹. In seinem Lebenswerk *L'Effet de vie ou le singulier de l'art littéraire*² (Der Lebenseffekt oder die Einheit der Literatur als Kunst) sucht Marc-Mathieu Münch nach einer weltweit gültigen Definition der Literatur. Er geht von zwei Prämissen aus : erstens, es gibt eine Einheit der Menschen, und zweitens müsste sich der Begriff der Literatur eigentlich auch als weltweite Erscheinung umschreiben lassen, da er in anderen Sprachen und Kulturen seine Entsprechungen hat³. (21)

Methodisch greift er auf die von Étiemble eingeführte und von Adrian Marino aufgegriffene Invariantentheorie zurück, (30s.) wendet sie jedoch nicht auf die literarischen Werke selbst an, sondern auf Ästhetiken verschiedener Kontinente und Zeiten sowie auf die mannigfaltigen Äußerungen der Schriftsteller zur Literatur : er durchforscht ihre Einleitungen, Kommentare, Tagebücher, ästhetischen Schriften und Manifeste. Die Invarianten sucht Münch zudem auf

¹ So stand zum Beispiel auch der zehnjährige Bericht der American Comparative Literature Association über den Stand der Forschung von 2004 unter dem Thema der Globalisierung : Haun SAUSSY (éd.), *Comparative Literature in an Age of Globalization*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006. Siehe ebenso Anne TOMICHE et Karl ZIEGER (éd.), *La Recherche en littérature générale et comparée en France en 2007. Bilan et Perspectives*, Valenciennes, Presse Universitaire Valenciennes, 2007, partie V, « Aires culturelles/linguistiques et globalisation », oder auch Stefan HELGESSON, « Going global : An Afterword », in : S. HELGESSON (éd.), *Literary History : Towards a Global Perspective*, t. 4, *Literary Interactions in the Modern World*, Berlin, W. de Gruyter, 2006, p. 303-321. Münchs Zugang erlaubt es meines Erachtens, die immer wieder hervorgehobenen wissenschaftstheoretischen und methodologischen Aporien einer globalisierten allgemeinen und vergleichenden Literaturwissenschaft zu durchbrechen. Sein Literaturbegriff bietet einen Zugang, der es ermöglicht, sich nicht nur auf partikularisierende « postcolonial », « cross/cultural » und « ethnic studies » einzuschränken, sondern zunächst auch das allen Menschen Gemeinsame und Verbindende zu denken, in dessen Raum sich die kulturellen Einzelausprägungen und ihre Interaktionen artikulieren. Dass er damit einen wesentlichen Beitrag zur Begegnung der Kulturen in einer globalisierten Welt leistet, versteht sich von selbst.

² M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie ou le singulier de l'art*, Paris, Champion, coll. « Bibliothèque de Littérature Générale et Comparée » N° 46, 2004. Seitenzahlen und Kapitelangaben werden im Text in Klammern eingefügt.

³ Diese Aussage wird jener als falsch erklären, der einen kulturell geprägten Literaturbegriff seinem Vergleich zu Grunde legt. Münch stellt aber fest, dass alle Kulturen einen spezifischen künstlerischen Sprachgebrauch unterscheiden, den es als menschliches Phänomen zu definieren gilt. Sein Werk erarbeitet den Rahmen, in dem dann zum Beispiel das arabische « adab » und das indische « rasa » verglichen werden können.

einer für alle Menschen verbindlichen Metaebene, an der Schnittstelle von Natur und Kultur, das heißt dort, wo neurobiologische Grundlagen die Möglichkeit spezifischer und nicht aufeinander reduzierbarer kultureller sprachlicher Ausprägungen vorgeben. Er arbeitet somit an einer historischen, diachronischen und transkulturellen Definition. (31-33)

Er gelangt zu einem Resultat, das von vornherein den Leser-Hörer als konstitutives Element in die Definition der Literatur als ein Geschehen mit einbezieht : Literatur ereignet sich als ein sprachlich material bedingtes, rezeptiv mentales Geschehen zwischen einem intentional gestalteten Text und seinem für die verschiedenen Symbolebenen offenen Leser-Hörer. Sie zeichnet sich durch vier Invarianten aus : das gelungene literarische Werk [1] besitzt die Fähigkeit, bei seinem Leser-Hörer einen Lebens effekt hervorzurufen durch das [3] kohärente [4] Spiel mit [2] konkreten Wörtern. (38)

Im Folgenden sollen zuerst die vier Invarianten und dann einige Konsequenzen der münchschen Ästhetik für die Literaturwissenschaft jeweils beschrieben und bündig kommentiert werden. Ein kurzer Blick auf die Rezeptionsgeschichte dieses Gründungswerkes wird seine Schwierigkeit und vor allem seine zukunftsweisende Ausrichtung sowohl für das Literatur- und Kunstverständnis als auch besonders für die interdisziplinäre Begegnung mit der Theologie aufzeigen.

4.2.1 DIE VIER INVARIANTEN DER LITERATURDEFINITION

Ein literarisches Werk wird also grundlegend dadurch definiert, dass es bei einer ihm angemessenen, das heißt auch vom Schriftsteller intendierten Rezeption nicht nur Sinn vermittelt, sondern den Leser-Hörer an einer virtuellen Wirklichkeit teilhaben lässt. (Kapitel I) Der Begriff Lebens effekt bezeichnet somit nicht, wie irrtümlicherweise angenommen werden könnte, die Funktion der Literatur im Leben des Lesers-Hörers, sondern verweist auf ein mentales Geschehen, ein Erleben, dessen Rolle im Leben zusätzlich bestimmt

werden kann. Es sei bereits vermerkt, dass Münch keine Invarianten in Bezug auf die Funktionen der Literatur ermitteln konnte. (Kapitel VIII) Die Erfahrung des Lebenseffektes, des « Eintauchens » in eine « andere » Welt kennt jeder Leser, der nicht nur Raum und Zeit über dem Lesen vergisst, sondern für den auch die Personen, Orte und Ereignisse seiner Lektüre prägende Gestalten werden. In der Literatur ist Sprache so gestaltet, dass sie einen Lebenseffekt als spezifischen Mehrwert der geistigen Fülle zu schaffen vermag : wie kann jedoch die Wahrnehmung von gedruckten oder gesprochenen Wörtern zur Erfahrung einer virtuellen Wirklichkeit werden ? Münch schließt die mentale und kreative Mitwirkung der Rezipienten an der Entstehung des Lebenseffektes ein, ohne sich auf diese zu beschränken. Im Anschluss an die Neurobiologie begründet er den Lebenseffekt indem er sagt, bei der Rezeption der Wörter käme eine mentale Streuung zu Stande, so dass die Wörter in ihrer Textgestalt verschiedene Ebenen des Gehirns zugleich betreffen und miteinander vernetzen. (134-136) Geisteswissenschaftlich könnte man dies so ausdrücken, dass der Text alle Geistesvermögen simultan betreffen und deshalb eine Erfahrung der Totalität, der Fülle ermöglichen kann. (136-139) Die anderen Invarianten bilden nun das Koordinatenkreuz, die die textästhetische Möglichkeit dieser Wirkung bezeichnen und Literatur als einen spezifischen biokulturellen anthropologischen Sprachgebrauch definieren.

Dazu gehört zunächst die bewusste Einbindung der konkreten Facetten der Wörter (Kapitel III) in die Textgestaltung und -wahrnehmung. Entgegen der Auffassung Saussures und der Linguistik, der Signifikant sei unwesentlich, tragen die Schriftsteller dem kulturellen Kratylysmus Rechnung und revalorisieren Stille, Atem, Laut, Rhythmus und, hauptsächlich in den asiatischen Bilderschriften, auch das Schriftbild als wichtige Aspekte der Textgestaltung. (142s.) Dadurch zeigen sie zugleich, dass es ihnen nicht nur auf die rationale Komponente des Textes ankommt. Insofern diese bewusst verwendeten materiellen Wortfacetten wahrgenommen werden, fördern und prägen sie auch die mental-diffusive Rezeption des

Textes und tragen zur Konstitution und Erfahrung seiner Mehrwertigkeit bei : der immer auch offene Text leitet den Leser durch die Wiederholung ausgewählter Symbolpotentiale an, einige der unzähligen latenten Symbole der Wörter kooperativ zu aktualisieren und so zu einem Resultat zu gelangen, das die Sprache nicht von sich aus bereithält. Mehrwertigkeit (Kapitel IV) und Offenheit (Kapitel V) gehen korrelativ aus dem Verhältnis von Wort und Text im Geist hervor und sind Bedingungen der Möglichkeit, eine künstlerisch gestaltete, geistige Fülle zu erleben.

Die Streuung des Textes reicht jedoch nicht aus, um ihn zur Kunst zu erheben ; jedes Werk braucht eine konstante innere Kohärenz, um nicht im Chaos zu enden und mehr als die Summe seiner Teile zu sein. (Kapitel VI) Im Anschluss an Claude Lévi-Strauss anerkennt Münch, dass es zwar ein anthropologisches Bedürfnis des menschlichen Geistes nach Ordnung gibt, aber er leitet daraus keine literarische universale Kohärenzregel ab. (272) Er beschränkt sich auf die Darstellung einer Typologie der Elemente, die in die unterschiedlichen Kohärenzmodelle einfließen. Die Liste dieser Elemente ist apriorisch vorgegeben, da « jedes Werk aus der Gesamtheit der Wechselwirkungen von Autor, Text und Leserschaft » besteht : es handelt sich um die Entscheidungen, die der Autor treffen muss in Bezug auf die Dinge, wie sie sich ihm darstellen, auf den subjektiven Blick, durch den er die dargestellte Welt erfasst, auf die Materialien oder auf bestimmte von einer historisch gewachsenen Tradition bereits vorgegebene bestehende Synthesen dieser Elemente, nämlich die Gattungen. (77) In allen Kulturen stellen Gattungen besonders gelungene, sich entwickelnde oder auch wieder obsolet werdende Kohärenzmodelle dar. Münch bestimmt sie selbst deshalb nicht als Universale : er nimmt jedoch eine universale mentale Tendenz zur Gattungsbildung an, die sich in kulturellen variablen Gattungen ausprägt¹, die wiederum in den Werken ihre individuelle Gestalt annehmen. (299-305)

¹ Zur vergleichenden Gattungsdefinition, siehe M.-M. MÜNCH, « Littérature et satire. Essai de définition comparée », in : J. BENAY et G. RAVY (éd.), *Écritures et langages satiriques en Autriche – Satire in Österreich*

Die vierte Invariante, das Spiel mit den Wörtern (Kapitel VII), führt schließlich in das Zentrum des kreativen Prozesses und zeigt den inneren Zusammenhang der vier Invarianten. Das Spiel besteht laut Münch darin, dass ein Autor bestimmte Wörter mit ihren konkreten Facetten anderen vorzieht und sie so anordnet, dass sie für den Leser-Hörer deutlich erkennbare Formen bilden und einen Lebenseffekt bewirken. (308) Die Autoren arbeiten in den verschiedenen Kulturen und zu allen Zeiten in dieser Weise ; die Idee selbst, Literatur sei ein Spiel, wird jedoch erst an der Schwelle vom 18. zum 19. Jahrhundert eingeführt, als die ästhetischen Kanones angesichts eines ins Bewusstsein vordringenden kulturellen Pluralismus ihre Normativität einbüßen. (326) Dieses formgebende, freie Spiel des Autors liegt unterhalb der zuvor beschriebenen allgemeinen Mittel, aber oberhalb der einzelnen Techniken. Es ist gleichsam der Ort des Eingehens des Allgemeinen in das historisch Konkrete. (307) Die Formgebung bleibt ein individueller Prozess. Sie führt zu einem werkindividuellen « gestaltenden Kern », aus dem sich das ganze Werk heraus entwickelt : er bildet das innere Kohärenzprinzip, in dem sich Inhalt und eine für den Autor evidenterweise dem Inhalt angepasste Form miteinander verbinden¹. (319) Den Begriff der Form definiert Münch empirisch, wenn er schreibt, « ein Objekt besitze eine Form, wenn der menschliche Geist mehr oder weniger geneigt ist, die diesbezügliche Anordnung der Elemente wahrzunehmen, zu analysieren, zu benennen oder wiederzuerkennen ». (314) Verschiedene vorgegebene oder vom Geist während des Lesens geschaffene Formen überlagern sich in den einzelnen Werken, strukturieren sie auf verschiedenen Teilebenen. Der Leser kann diese Schichten nacheinander in seine Texterfahrung einbeziehen. Die grundlegende Form des literarischen Werkes bleibt

(1914-1938), Bern, Peter Lang, 1999, p. 21-29. Um der historischen Entwicklung der Satire gerecht zu werden und nicht ästhetische Kriterien einer Epoche normativ zu verallgemeinern, entwickelt Münch einen zugleich präzisen und wandelbaren Begriff. Er ist präzise, insofern er die Satire umfassend beschreibt in Bezug auf ihren Ursprung, ihr Ziel, ihre Formen und ihre Themen. Er ist wandelbar, insofern er nicht mit Semema konstruiert ist, sondern mit semischen Paradigmen, Sememaserien entlang einer Hauptachse.

¹ Auf ähnliche Weise hatte auch Leo Spitzer in seinen *Stilstudien* jedem Werk ein inneres Lebenszentrum zugesprochen, das es als solches herauszuarbeiten galt.

immer die zeitlich lineare, zusammenhängende Abfolge von Wörtern, aus der das Gehirn aufeinander folgende und zum Teil sich integrierende Gesamtbilder konstruiert. (315ss.)

Die erste und grundlegende Frage lautet, ob es die Invarianten, so wie Münch sie erarbeitet und beschrieben hat, gibt oder nicht. Im ersten Kapitel belegt Münch den Lebenseffekt mit der Analyse von Zitaten, die nicht nur der abendländischen Tradition (43-68), sondern auch chinesischen (78-91), afrikanischen (91-95) und indischen Quellen (95-99) entnommen sind, sowie auf interessante Weise das Kunstempfinden der Kinder aufgreifen. (68s.) Auch die anderen Kapitel gründen auf einer Fülle von Quellen unterschiedlicher kultureller und zeitlicher Herkunft.

Münchs Forschung verbindet einerseits eine historische Arbeit, die abstrahierend nach Universalien sucht (er geht von Textdokumenten aus) mit der logischen Prämisse, dass dem universalen Begriff der Literatur etwas Reales entsprechen muss. Dieses Reale ist aber nur insofern Metarealität, als es in einer allgemein menschlichen – und nur anthropologisch universalen – Fähigkeit besteht, Sprache so zu kodifizieren und zu rezipieren, dass sie einen Lebenseffekt entfaltet.

Diese Fähigkeit hat für Münch ihren Sitz in den menschlichen (Über-) Lebensvollzügen. Insofern es sich um eine Fähigkeit handelt, findet sich natürlich keine ihr entsprechende Ausprägung in Reinkultur. Sie bildet vielmehr die anthropologische, biokulturelle Grundlage aller historischen kulturellen Verwirklichungen der einzelnen Literaturen, die es dem Menschen ermöglicht, Textwelten¹ und entsprechende Erfahrungen zu erzeugen, die einen

¹ Thomas ANZ (éd.), *Handbuch der Literaturwissenschaft*, t. 1 : *Gegenstände und Grundbegriffe*, Stuttgart, Darmstadt, J. B. Metzler, Carl Ernst Poeschel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, p. 111 : « Was die Textlinguistik [...] gerne "Textwelt" nennt, ist ein mentaler Vorstellungszusammenhang, der durch einen Text ausgedrückt oder aktiviert wird. ». Diese Definition stimmt mit dem überein, was Münch sagt. Anz bietet ein Instrumentarium zur inhaltlichen Analyse der Textwelten. Münch geht indes ein Stück weiter, da er ausführt, welche sprachliche Kodifizierung des Textes beim Leser eine solche Rezeption auszulösen vermag. Er weitet auch den Vorstellungsbegriff aus, indem er auch noch allgemeiner von einem Effekt der Fülle spricht und somit bestimmt über mimetische Paradigmen hinaus verweist. Siehe unten auch das Interesse der Musikwissenschaftler an der münchschen Ästhetik.

mehr oder weniger konkreten oder keinen Bezug zur realen Wirklichkeit haben. Man begegnet der Fähigkeit deshalb in der Arbeit des Schriftstellers am Werk, während seines Spiels mit den Wörtern oder rückschließend im gelungenen Resultat.

Was einer solchen Fähigkeit, dieser präkulturellen Kodifizierung auf neurobiologischem Niveau entspricht, steht noch offen ; fest steht aber, dass Menschen sich unterschiedliche Fähigkeiten aneignen müssen, und dass sie diese Fähigkeiten mehr oder weniger gut beherrschen und gebrauchen können. Auch das Sprechen ist eine Fähigkeit, die sich Menschen aneignen müssen. Diese Fähigkeit kann sich verschieden entfalten, denn der Mensch aktualisiert seine Fähigkeiten nicht repetitiv, sondern setzt sie unterschiedlich ein. Insofern ist für Münch der künstlerische Sprachgebrauch eine besondere sprachliche Ausprägung eines Lebewesens, das in seinem artikulierten Sprachgebrauch frei ist und nicht nur reflexartig auf etwas reagiert, sondern seine Äußerung bewusst gestaltet und Wörter unterschiedlich gebraucht. (20) Damit scheint Münchs Resultat nichts « Irreales » darzustellen.

Insofern obliegt es dann dem Kritiker, sich Münchs Methode und ihrer erkenntnistheoretischen Grundlagen eingehend zuzuwenden, besonders dem Aspekt, dass der Lebens effekt und die anderen drei Invarianten eine Wirklichkeit darstellen, die in den Texten unterschiedlich ausgedrückt wird. Die « ganz und gar wahren Invarianten sind deshalb etwas Ungesagtes, das der Komparatist nie ganz ergreifen kann, dem er sich jedoch in seiner [dann jedoch auch kulturell geprägten] Sprache als das implizierte Zentrum einer großen Anzahl analoger Aussagen annähern kann, die eine Wolke um das unzugängliche Zentrum [...] bilden ». (34) Inwieweit bleibt Münch also auch seinem Vorsatz treu, einer globalisierten Ästhetik nicht das Vokabular westlicher Poetiken aufzuzwingen ? (33)

Dem ästhetischen Kolonialismus schiebt Münch einen effizienten Riegel vor, indem er nicht eine philosophische Vergleichsebene wählt, die das Allgemeingültige mit immer schon kulturell konnotierten, gar denotierten Begriffen bezeichnet, sondern nach einer allen

Kulturen zu Grunde liegende Ebene sucht. Münch bezeichnet dieses Verbindungsstück von Natur und Kultur im Anschluss an Edgar Morin¹ als biokulturelle Ebene, die eine für alle Menschen der Spezies homo sapiens sapiens gültige anthropologische Referenz darstellt. Um sie zu beschreiben, beruft er sich auf die neurobiologischen Arbeiten von Jean-Pierre Changeux² und schließt, dass « die physiologischen, biologischen Charaktere, die Eigenart der Nerven und die biokulturellen Eigenschaften des homo sapiens sapiens sich bestimmen lassen. Sie gehören keiner spezifischen Zivilisation an » und bilden daher den Rahmen einer wirklich vergleichenden Wissenschaft, « da sie die unterschiedlichen [kulturell gestaltenden] Entscheidungen jeder Zivilisation durch die Gemeinsamkeit eines weltweiten Gitters erklären ». (77) Es steht außer Zweifel, dass das Verhältnis von Geist und Materie noch viele offene Fragen enthält, aber Münchs Arbeit und ihre Resultate sind zumindest auf ein Fundament gegründet, das die Intention des Autors nicht von vornherein hinfällig macht.

Geht man nun davon aus, dass Münchs Theorie stimmt, dann folgt daraus die zweite Frage, nämlich welche Konsequenzen sich aus diesem Ergebnis ergeben, das heißt auch ob und wie Münchs Theorie den literaturwissenschaftlichen Betrieb affiziert, da sie einen entschiedenen Abschied von einem subjektlosen Denken fordert.

4.2.2 KONSEQUENZEN FÜR DIE LITERATURWISSENSCHAFT

In seiner unter dem Titel *Le pluriel du beau*³ veröffentlichten Thèse d'État hatte Münch die Entstehung des ästhetischen Relativismus im 17. und 18. Jahrhundert dargestellt. Die Unmöglichkeit, Schönheit angesichts der Pluralisierung des Geschmacks, der Steigerung des Individualismus und der Rezeption fremder Kulturen im Singular zu definieren, stellt jedoch den Ästhetiker vor ein Dilemma, weil er sein Forschungsobjekt nicht mehr zu umschreiben

¹ Edgar MORIN, *Le Paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Éd. du Seuil, 1973, p. 31.

² Jean-Pierre CHANGEUX, *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983, p. 35, 45, 135s..

³ M.-M. MÜNCH, *Le Pluriel du Beau. Genèse du relativisme esthétique en littérature. Du Singulier au Pluriel*, Metz, Centre de Recherche « Littérature et Spiritualité », 1991.

weiß. Münch wird diese Situation durch die Zweiteilung des Schönheitsbegriffes überwinden, indem er zwischen der Kunst als dem « Ort » möglicher Schönheitserfahrungen und den verschiedenen Vorstellungen von Schönheit unterscheidet. (26) Zugleich postuliert er, Literatur sei Kunst. (17 ; 20)

L'Effet de vie stellt die Ausarbeitung des Kriteriums dar, das die Rezeption von Literatur inspirieren soll, unter anderem auch in dem von anderen Humanwissenschaften stark geprägten literaturwissenschaftlichen Betrieb. Es ist höchst bedauerlich, dass Münch bislang weder eine Werkinterpretation, die sich auf seine Theorie beruft, noch neben *L'Effet de vie* eine Auseinandersetzung mit einer der herrschenden Theorien vorgelegt hat. Trotzdem enthält sein Werk klare Aussagen, die es ermöglichen, seine Idee der Literaturwissenschaft, die sich am Spezifikum der Literatur orientiert, kurz darzustellen. (17)

Es steht für Münch außer Frage, dass die Geschichtswissenschaft, die Soziologie, die Psychologie, die Linguistik und so weiter wesentliche Beiträge zum Verständnis der Literatur geleistet haben. (16s.) Er bedauert jedoch, dass die Literaturwissenschaft, die sich anderer humanwissenschaftlicher Methoden bedient, immer nur einen Teilaspekt der Literatur erfasst, weil diese Methoden auf andere Objekte abgestimmt sind. (15) Es geht Münch deshalb darum, eine « literaturfundierte », ästhetische, kunstgemäße Literaturwissenschaft zu begründen, gewissermaßen als « Dachorganisation », welche die Beiträge der einzelnen Literaturwissenschaften zu integrieren vermag. (24ss.)

Gemäß Münchs Definition von Literatur kann es keine Literaturwissenschaft geben, die von der Rezeption abstrahiert, ohne das materiell-psychische « Wesen » der Literatur zu verfehlen. Besteht ein Text zum Beispiel selbstverständlich aus sprachwissenschaftlich analysierbaren Fakten, so übersteigt seine mentale Rezeption doch das, was die Sprachregeln aussagen. Sie tragen der Mehrwertigkeit nicht Rechnung und erheben letztlich den Textsinn zum obersten Kriterium. Zu Beginn jeder Auseinandersetzung mit einem literarischen Werk

steht deshalb die Erfahrung des Lebenseffektes¹. Dazu gehört die Lektüre, die jener des Schauspielers gleicht, « ein Lesen mit dem ganzen Leib, dem ganzen Mund, mit dem ganzen Herzen : (der Leser) muss die Wörter lieben und hassen, selbst zum Reim, zur Strophe, zum Sonett, zur Tirade werden und der Ton seiner Stimme muss sich in seinem ganzen Dasein bilden, um den ganzen ihn umgebenden Raum zu erfüllen. Erst danach kann er anfangen, zu denken ». (41) Dies betrifft nicht nur das persönliche Erleben und auch Studium eines Textes, sondern eine systematisch arbeitende literarische Ästhetik wird Zeugnisse anderer Leseerfahrungen von vornherein einbeziehen. Eine ästhetisch orientierte empirische Literaturwissenschaft kann hier wertvolle Beiträge leisten. Auch die Diskussion mit der Rezeptionsästhetik steht noch an.

Die Texterklärung, die der Erfahrung und Beschreibung des Lebenseffektes folgt, hat eine doppelte Ausrichtung. Die erste, ästhetische Richtung zeigt, wie ein Text einen Lebenseffekt erzielt ; die zweite, rationale Richtung zeigt, wie man die im Lebenseffekt implizierten Sinne in Worte fassen kann.

Den Lebenseffekt kann man nicht rational als notwendig beweisen ; er kann jedoch beschrieben und die Ursachen seiner Genese aufgezeigt werden. Dies geschieht dadurch, dass der Ästhetiker die Leseerfahrung(en) einerseits auf den Text und seinen Autor und andererseits auf den Leser und seine Welt bezieht. (242) So kommt sie mit den einzelnen literarischen Fachrichtungen ins Gespräch. Beispielhaft sei auf die Integration von Gérard Genettes Arbeiten in Münchs Buch hingewiesen. So kritisiert Münch zum Beispiel « narratologische Spitzfindigkeiten, die vom Standpunkt der Ästhetik aus keinen Sinn haben [...] und nichts zum Verständnis des Werkes beitragen ». Es reicht nämlich nicht aus, Leseraster fleißig anzuwenden. Sie sind Werkzeuge, die man einsetzt, um zu verstehen, wie ein Autor « mit Erzählperspektiven, Zeiten, und allen Materialien, die er benützt, gespielt

¹ Siehe zum Beispiel die Analyse eines kurzen Textes von J.-P. Sartre, in : M-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 23s..

hat », um einen Lebenseffekt zu erreichen, der viele Leser unterschiedlich zu ergreifen vermag. (269) Ebenso urteilt er über die Systematik von Genettes Zeitgerüstanalysen und schätzt « die Genauigkeit [seiner] Analysen ». Sie müssen wiederum als « Instrumente » eingesetzt werden, so dass sie zum Beispiel dazu beitragen, das Zeitgerüst des literarischen Werkes als Element seiner Kohärenz zu beschreiben, die den Lebenseffekt ermöglicht. (296s.)

Dass literarische Texte sinnvoll sind, leugnet Münch keineswegs. Aber der ästhetische Text, der auf die Erfahrung einer virtuellen Wirklichkeit abzielt, lässt sich allein durch seine Offenheit, die die Kokreativität des Lesers in Anspruch nimmt, nicht auf einen einzigen Sinn eingrenzen. Zudem kann man in der Literaturwissenschaft die Frage nach dem Sinn nicht von der Sinnlichkeit der Wörter trennen. (23) Ansonsten wäre es möglich, Wörter im literarischen Text auszutauschen oder einen Roman durch die Antwort auf die Frage, was der Autor damit sagen wollte, zu ersetzen.

Münch geht es darum, dass die Literaturwissenschaft sich nicht selbst erschöpft und sich letztlich einen höheren Wert zuspricht, als der Literatur. Es geht ihm darum, dass die Freude am Lesen, dass der Intention der Autoren Rechnung getragen wird, die bewusst ein künstlerisches Werk schaffen. Damit steht er nicht allein da¹. Es brauchte jedoch einige Zeit, bis sein Werk eine breite, positive Resonanz erfuhr.

¹ In Amerika wird die Kritik an einer sich verselbständigenden « Theory » immer schärfer. Siehe dazu Daphne PATAI et Will H. CORRAL (éd.), *Theory's Empire. An Anthology of Dissent*, New York, Columbia University Press, 2005. Die Herausgeber stellen gleich zu Beginn ihrer Einleitung fest, dass trotz verschiedener Gegenstimmen weiterhin große Theoriesummen erstellt werden, die von der Überzeugung geleitet sind, « that theory matters more than the literature it once interpreted, and that certain key figures, concepts, movements, and texts are beyond question ». (1) Selbst den Studenten fiel es auf, « how the critic strains to make the text compatible with each theory in the list of isms ». (5s.) Frank Lentricchia hat dies so zusammengefasst : « Tell me your theory and I'll tell you in advance what you'll say about any work of literature, especially those you haven't read ». (6). Siehe auch das angekündigte « Special Topic » einer amerikanischen literaturwissenschaftlichen Zeitschrift : « Literary Criticism for the Twenty-First Century ». Die Herausgeber zählen verschiedene theoretische Schulen des 20. Jahrhunderts auf und fragen – besorgt ? – « What is next ? », ehe es dann – amerikanisch korrekt, nicht zu direkt – heißt : « Over the last few decades, theory has taught us a great deal about effective critique, but we may have entered a moment of reconstruction or regeneration in which we seek other forms of literary-theoretical knowledge ». ([s. a.], « Features in PMLA » in : *Publications of the Modern Language Association of America*, 123^e année, N° 3, mai 2008, p. 542) Obwohl er von einer ganz anderen Perspektive und Methodologie her denkt, stimmt Münchs Grundüberzeugungen, dass Kunst mehr als Sinn erzeugt, und dass die Rezipienten von vornherein in die Definition der Literatur, respektive Literarität mit einbezogen werden müssen, auch noch der französische Semiotiker Georges Molinié zu. Siehe Georges

4.2.3 BISHERIGE REZEPTION UND FORSCHUNGSPERSPEKTIVEN

Münchs Werk besitzt eine fein ausgearbeitete Struktur, es enthält zahlreiche konkrete Textbeispiele aus unterschiedlichen Kulturkreisen und zeichnet sich durch die kontinuierlich transparente Entfaltung seines Gedankengangs aus, der auch öfters auf Vergleiche mit dem Alltagsleben zurückgreift, um den theoretischen Ansatz zu erläutern. Der Stil ist flüssig und allgemeinverständlich und zugleich auch seinem Thema literarisch sehr nahe. Das Werk enthält nicht nur einige satirische Passagen, die das Groteske mancher literaturtheoretischer Analysen anprangern, sondern die Metapher stellt eine durchgehend präzise und kohärent eingesetzte Stilfigur dar.

So entsteht ein sehr dichter Text. Dieses Buch, diese Ästhetik kondensiert das Denken einer akademischen Karriere und der Autor artikuliert in seiner literaturwissenschaftlichen Abhandlung kontinuierlich die jedem Kapitel und Thema zu Grunde liegenden anthropologischen, erkenntnistheoretischen und existenziellen Voraussetzungen und Folgen in einem kohärenten Denksystem. Allein deshalb ist dieses mehrschichtige, quasi holistische, theoretische Werk nicht einfach zu lesen.

Zudem ist es ein Text, der sich weder auf die Begrifflichkeit noch auf die Perspektive einer bestehenden Theorie gründet. Münch weiß um die Schwierigkeiten, Aporien und methodologische Orientierungsbedürftigkeit der heutigen Literaturwissenschaft. Er referiert und diskutiert aber nicht einzelne Positionen, sondern entwickelt eine neue Fragestellung und erarbeitet von dort aus einen eigenen Zugang. Dabei ignoriert er weder Literaturtheoretiker wie Barthes, Bachtin, Jauss, Lotman oder Genette, noch Philosophen wie Gadamer und Ricœur, diskutiert und integriert sie aber an den Stellen in seinem Buch, die den von diesen

MOLINIÉ, *Hermès mutilé – Vers une herméneutique matérielle – Essai de philosophie du langage*, Paris, Champion, coll. « Bibliothèque de grammaire et de linguistique » N° 21, 2005. Ein grundlegender Vergleich der beiden Zugänge wäre aufschlussreich.

Autoren besprochenen Teilaspekt des globalen Begriffs der Literatur behandeln, den Münchs Ästhetik entwickelt.

Deshalb muss sich der Leser Schritt für Schritt in ein originelles Denken einarbeiten. Münch verlangt zudem vom Leser, dass er sich nicht nur auf die Analyse von zwei oder drei Autoren oder einer Epoche einlässt, sondern auf einen synthetischen Gesamtüberblick, der in diesem Umfang und dieser Tragweite methodologisch bisher noch nicht besprochen wurde. Der Autor bricht bewusst aus allen literarischen, literaturtheoretischen oder philosophischen, europäischen und amerikanischen Kanones aus. Sein analytischer Gedankengang führt durch Kulturen verschiedener Kontinente und Zeitalter, um dem Leser einen Zusammenhang vor Augen zu führen, den er aus seiner Perspektive nicht sieht, wahrscheinlich nicht sucht, oder gar für unmöglich hält. In dieser denkerischen Eigenständigkeit liegen aber die Herausforderung, die Stärke und die Würde von Münchs Werk. Nur schwer lässt sich dadurch aber eine Rezeption erklären, die einfach am Inhalt vorbeischaud oder groben Missverständnissen verfallen ist.

Ein wiederkehrender Vorwurf, den manche Kollegen Münch in den Gängen der Universität machten, war, er suche, beziehungsweise « besäße » und verteidige eine Wahrheit. (120) Dies sei wissenschaftstheoretisch entweder nicht zu verantworten oder es schränke die eigenen Experimentiermöglichkeiten zu sehr ein¹. Münch geht es aber nicht darum, eine metaphysische Wahrheit zu vertreten, oder gar jemandem aufzuzwingen, sondern zu fragen, was Literatur, Kunst als typisch menschliche Phänomene sind und seine Erkenntnisse in den akademischen Diskurs einzubringen. Er weicht den wissenschaftstheoretischen Fragen und

¹ Zum Umgang mit dem Wahrheitsbegriff, siehe auch Susan HAACK, « Staying for an answer. The untidy process of groping for truth », in : D. PATAI et W. H. CORRAL (éd.), *Theory's Empire*, p. 552 : « A few years back I heard my (then) dean, a physicist by training, express his unease at the suggestion that the mission statement for the College of Arts and Sciences include the phrase, "concern for truth". The word makes people nervous, he warned, and they're bound to ask, "whose 'truth' ?" A sociologist colleague, seconding the dean's reservations remarked that, while of course his research advanced knowledge, he wasn't concerned with "truth". A couple of us pointed out that, unless your conclusions are true, they are not knowledge ».

Aporien nicht aus, aber er beschränkt sich nicht auf das bestehende methodologische Instrumentarium. Wie verschiedene Mathematiker sich eines Tages nicht mit den euklidischen Vorgaben zufrieden gaben, so sucht auch Münch einen neuen Weg und erarbeitet die Grundlagen einer selbständigen humanwissenschaftlichen Ästhetik, die sich mit der Literatur – und in einer Ausweitung mit der Kunst – als spezifisch menschlichem Phänomen beschäftigt. (20) Die damit verbundenen intellektuellen Herausforderungen und Verantwortung sind ihm wohl bewusst. (13) Eine Arbeit, die die wissenschaftstheoretischen Grundlagen und die erkenntnistheoretischen Konsequenzen von Münchs Ästhetik aufarbeitet, ohne sie gleich auf ein anderes Deutungsgerüst zu reduzieren, und in eine konstruktive und kritische Auseinandersetzung mit ihr tritt, steht noch aus.

Douwe Fokkemas Rezension¹ hätte Münchs Theorie in die Diskussion über den Zusammenhang von Leserschaft, Literarität und Literatur kritisch einbringen können. Zu einer solchen, auch scharfen Auseinandersetzung gehört aber mehr, als dass man auf Grund von isolierten Zitaten einen Artikel konstruiert, dessen Hypothese eine unausweichliche Enttäuschung zum Ausdruck bringt, da der Autor zwar belesen sei, aber die grundlegenden Forschungsarbeiten zur literarischen Interaktion und Kommunikation wohl gänzlich ignoriere. D. Fokkema nimmt den neuen heuristischen Ansatz nicht wahr und bewertet das Werk allein

¹ Douwe FOKKEMA, « Compte-rendu de M.-M. Münch, *L'Effet de vie ou le singulier de l'art* », *Revue de Littérature Comparée*, 80^e année, N° 317, janvier-mars 2006, p. 92-94.

aus seiner Perspektive¹, ohne es für notwendig zu erachten, die eigenen Forschungsergebnisse zu überdenken².

Der junge Kanadier Charles-Étienne Tremblay bemüht sich zwar *L'Effet de vie* innerhalb von Münchs Gesamtwerk zu situieren³, aber es gelingt ihm nicht, zunächst aus eigenen Denkmustern auszubrechen. So kann er in seiner Zitatenkollage weder die Problematik des ästhetischen Relativismus noch Münchs Lösung kohärent darstellen, ehe er sie kritisch präzise von seinem Standpunkt aus diskutieren würde. Doch Münchs Theorie stößt in der Zwischenzeit auf waches Interesse.

Bereits kurz nach seiner Erscheinung würdigt Michel Arouimi Münchs Buch in einer längeren, feinfühligem Rezension nicht nur inhaltlich überaus positiv, sondern besonders wegen auch seiner ausgereiften literarischen Form⁴. Auch Eugène de Zilah⁵, Peter Por⁶, und Ferdi Stoll⁷ erkennen und schätzen den Aufbruch, den Münchs Buch für die allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft sowie für das Lesen und Kommentieren der einzelnen Werke bringen kann. Im Dezember 2006 fand in Yaounde ein internationaler Kongress zum

¹ Um die Distanz, die zwischen Münchs wissenschaftstheoretischen Grundlagen, seinem Gedankengang und dem Stil als Teil des Ausdrucks seiner Ästhetik einerseits und den epistemologischen Grundlagen gängiger Literaturtheorien andererseits besteht, einzuschätzen, siehe D. FOKKEMA, « Questions épistémologiques », in : M. ANGENOT et J. BESSIÈRE et al. (éd.), *Théorie littéraire*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « puf fondamental », 1989, p. 325-351. Dort (p. 326) kritisiert Fokkema bereits den Standpunkt von Wissenschaftlern wie P. Ricoeur, H. R. Jauss, R. Wellek oder Claudio Guillén, die sagen, die « gänzliche Trennung des Subjektes und des Objektes sei in den literaturwissenschaftlichen Studien fiktiv und auch nicht erwünscht » : ihre Argumente seien « entweder falsch oder unanwendbar, oder beides ». Münch beweist nun, dass Literatur nicht als subjektunabhängiges Objekt, sondern immer nur als subjektbezogenes Geschehen gedacht werden kann.

² Siehe D. PATAI et W. H. CORRAL (éd.), *Theory's Empire*, « Introduction », p. 8 : « Claims of postmodernist relativism notwithstanding, the Theory world is intolerant of challenges and disagreement, which is perhaps why its rhetoric has been so widely parroted in the academy. ».

³ Charles-Étienne TREMBLAY, « Münch et le phénomène littéraire : du pluriel au singulier », in : *@analyses*, Herbst 2006, p. 59-64, <http://www.revue-analyses.org/document.php?id=213>. (Site consulté le 5 septembre 2008.)

⁴ Michel AROUIMI, « Compte-rendu de M.-M. Münch, *L'Effet de vie ou le singulier de l'art* », in : *Revue des Sciences Humaines*, N° 279, 2005, p. 269-270.

⁵ Eugène de ZILAH, « La vivefekto », in : *La Gazeto*, N° 115, 2004, p. 3-6.

⁶ Peter POR, « Compte-rendu de M.-M. Münch, *L'Effet de vie ou le singulier de l'art* », in : *Helikon*, Budapest, 44^e année, N° 4, 2004, p. 619s..

⁷ Ferdi STOLL, « Compte-rendu de M.-M. Münch, *L'Effet de vie ou le singulier de l'art* », in : *Revue de la Société Luxembourgeoise de Littérature Générale et Comparée*, 2005/2006, p. 66s..

Thema « Mythos und Lebens effekt » statt. Münch hat im Eröffnungsreferat seinen strukturellen und existenziellen Vergleich von Mythos und Literatur (vergleiche bereits 282-293) erweitert und vertieft. Dieser Text wurde mit einigen ausgearbeiteten Referaten veröffentlicht¹. Die Invariante des Lebens effektes findet sich auch in der Ästhetik afrikanischer Autoren (91-95) und die darauf gründende Literaturanalyse stieß im Kreis der afrikanischen Literaturwissenschaftler auf einen regen Zuspruch. Erste Magisterarbeiten entstehen unter der Leitung von Prof. Dr. François Guyioba an der Universität Yaounde I.

Auch die Sinologen haben sich nicht nur positiv zu Münchs Ästhetik geäußert, sondern sie zur Grundlage eigener Forschungsarbeiten gemacht². Besondere Beachtung verdient in der Orientalistik noch der kunstwissenschaftliche Sammelband *La Question de l'art en Asie orientale*, zu dem Münch die Einleitung verfasst hat. Die Herausgeberin und die Autoren schätzen seinen komparatistischen Ansatzpunkt, der asiatisches Denken nicht auf europäische Kategorien reduziert, als geeigneten Arbeitskontext und sehen die Invariante des Lebens effektes als allgemeine Definition der gelungenen Kunstwerke an³. In diesem interkulturellen und interdisziplinären Kontext stoßen Münchs Ideen auf reges, durchaus positives Interesse, wie auch bei den Musikwissenschaftlern⁴. Die sich stark entwickelnde

¹ François GUIYوبا et Pierre HALEN, *Mythe et effet de vie littéraire. Une discussion autour du concept d'« effet de vie » de Marc-Mathieu Münch*, textes réunis par F. Guiyoba et P. Halen dans le cadre du colloque de Yaoundé, décembre 2006, Strasbourg, Éd. du Portique, coll. « le portique », 2008.

² Siehe zum Beispiel das von Véronique Alexandre-Journeau im Rahmen der Arbeitsgruppe « Réseau Asie » (CNRS) organisierte Symposion zum Thema « Correspondances entre les arts et avec les lettres en Asie : l'effet de vie au cœur des œuvres artistiques et littéraires » mit folgenden Beiträgen : Véronique ALEXANDRE-JOURNEAU, « L'effet de vie dans l'écriture musicale, calligraphique et picturale chinoise » ; Muriel DÉTRIE, « Victor Segalen et le modèle de l'esthétique chinoise » ; Brigitte LEFÈVRE, « Les mots enchantés, autour de Fue (La Flûte) » ; Jacqueline DUTTON, « Effet de vie et utopie » ; Aliénor ANISENSEL, « Tambour et effet de vie dans la tradition du Cà tru ». Dazu die Antwort von M.-M. MÜNCH, « Les répliques du discutant ». Die Beiträge sind im Internet veröffentlicht : <http://www.reseau-asie.com>, rubrique « Congrès », Thématique : Arts et Littératures, N° A42. (Site consulté le 16 mai 2009.)

³ Flora BLANCHON (éd.), *La question de l'art en Asie orientale*, Presses Universitaires Paris-Sorbonne, Paris, 2008.

⁴ Siehe die zwei Vorträge : M.-M. MÜNCH, *Vers une étude de l'effet de vie en musique*, sowie V. ALEXANDRE-JOURNEAU, *Effet de vie et esthétique chinoise*, anlässlich der Tagung des Observatoire Musical Français (Sorbonne – Universität Paris IV) am 16. und 17. September 2008 zum Thema « Musicologies d'aujourd'hui ». (Veröffentlichung folgt.) Im Januar 2009 hat Prof. Dr. Danièle Pistone an der Sorbonne ein komparatistisches

musikwissenschaftliche Rezeption von Münchs Ästhetik belegt unter anderem, dass sie sich nicht nur auf mimetische oder realistische Texte und Kunstwerke bezieht. Der Lebenseffekt ist zunächst die Erfahrung einer geistigen Fülle, die auch gelungene abstrakte Kunst herbeiführen kann. Es sei auch darauf hingewiesen, dass Münch selbst Musiker ist und mehrere musikästhetische Artikel verfasst hat¹.

Schließlich bietet Münchs Ästhetik einen besonders geeigneten Standpunkt für interdisziplinäre Begegnungen und Diskurse. So hat zum Beispiel im Forschungsbereich von « Literatur und Theologie » Ehret im Rückgriff auf Münchs Werk gezeigt, wie einerseits drei ausgewählte französische Theologen (Philippe Bertault, Pie Duployé, Jean-Pierre Jossua) schöne Literatur lesen und bewerten, und andererseits Theologie selbst intrinsisch literarische Züge besitzt². Die Theorie des Lebenseffektes bietet auch einen methodischen und inhaltlichen Ansatzpunkt, sich eines Themas anzunehmen, das « Theologie und Literatur » bisher nicht im Blick hatte, nämlich die Begegnung der Ebenen des persönlichen, im Credo der Kirche verwurzelten Glaubens mit jener des persönlichen Lese- oder Schreiberlebnisses³.

Indem Münch sein Forschungsobjekt und die daran anschließende Methode anthropologisch nachvollziehbar definiert, wirft er der Theologie und jeder anderen Wissenschaft, die mit der Literatur (-wissenschaft) in « Dialog » treten will, den nicht einfach weiterzuspielenden Ball zu, eine gemeinsame komparatistische Metaebene, und, in Bezug auf diese, ihr Objekt und sich selbst zu bestimmen.

Symposium zum Thema « La Musique et l'Effet de vie » veranstaltet (Veröffentlichung folgt unter dem gleichen Titel.).

¹ M.-M. MÜNCH, « Berlioz et Heine », in : M. BRZOSKA (éd.), *Hektor Berlioz. Ein Franzose in Deutschland*, Laaber, Laaber-Verlag, 2005, p. 165-174 ; *id.*, « L'esthétique de Romain Rolland selon son "Beethoven" les grandes époques », in : *Europe*, 85^e année, 2007, p. 133-141 ; *id.*, « La question de la musique pure et l'effet de vie », in : W. KLEE (éd.), *FS Hermann Hofer*, 2009 (sous presse).

² Jean EHRET, *Art de Dieu Art des Hommes. L'esthétique théologique face au pluriel du beau et au singulier de l'art*, Lille, ANRT, 2007.

³ Siehe Georg LANGENHORST, « Ertrag und Perspektiven », in : E. GARHAMMER et G. LANGENHORST (éd.), *Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur*, Würzburg, Echter, 2005, p. 186.

Auch in der Religionswissenschaft und Theologie hat sich in den letzten Jahren die Diskussion über die neurobiologische « Reduktion » intensiviert¹. Literaturwissenschaft und Theologie kennen hier ähnliche Fragen. Indem Münch für die Kontinuität von natur- und geisteswissenschaftlicher Erkenntnis plädiert, stößt er auf Probleme, die der zeitgenössischen Theologie in einer ihr spezifischen Prägung nicht fremd sind². In beiden Forschungsbereichen geht es nicht nur, aber auch um subjektive kokreative Rezeptionsgestaltung innerhalb von historisch und kulturell geprägten Lesegemeinschaften, sowie um die existentielle Integration dieser Erfahrungen.

Münchs empirischer, anthropologischer Zugang ist im Gegensatz zu J.-P. Changeux' Arbeiten von einem methodischen, nicht aber von einem metaphysischen Materialismus geprägt. (135) Münch vermeidet es, Gott, religiöse Erfahrungen und Religion als reine Projektionen der menschlichen Einbildungskraft abzustempeln. Ohne dass er die Religionen idealisiert, spricht er der Tatsache ihrer weltweiten Präsenz große Bedeutung zu und anerkennt sie als eine eigenständige humane Größe. Für Münch sind Kunst, Wissenschaft, Religion, Philosophie, « etwas Autonomes, nicht [auf eine andere Disziplin] Rückführbares » (17) und er möchte den menschlichen Geist deshalb auch nicht auf die rationale Erkenntnis begrenzen. Deshalb schätzt er das Geistesvermögen der Intuition.

Er nennt sie « die geheimnisvollste Tätigkeit des Geistes », da sie alle Tätigkeiten des Gehirns zusammenfasst, die sich auf das beziehen, was jenseits der konkreten oder gedachten Welt, « jenseits des klaren, definierbaren und beweisbaren Wissens liegt ». Denen, die die Möglichkeit eines solchen Ausgriffs bestreiten, die hier methodisch sauber gerechtfertigte Entsagung fordern, weil « eine Hand nie mehr Sand halten können wird, als in sie

¹ Siehe zum Beispiel, als antagonistische Gegenüberstellung, Edward SLINGERLAND, « Who's Afraid of Reductionism ? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science », in : *Journal of the American Academy of Religion*, 76^e année, N° 2, juin 2008, p. 375-411 ; Francisca CHO et Richard K. SQUIER, « "He Blinded Me With Science" : Science Chauvinism in the Study of Religion », in : *ibid.*, p. 420-448.

² Peter NEUNER (éd.), *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie ? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, « Quaestiones Disputatae » N° 205, 2003.

hineinpasst », antwortet Münch, dass « der Geist in dem Maße fühlt, dass es etwas jenseits seiner Tragweite gibt, wie die Hand [die zum Beispiel in den Sand gegriffen hat] weiß, dass es etwas jenseits dessen gibt, was sie enthält. Ein Rest an Licht erleuchtet undeutlich den ersten schwarzen Kreis unserer Unwissenheit. Dort liegen die Intuitionen » (137) und sie sind auch der Bereich, in dem Menschen eventuell von sich aus eine letzte Wahrheit finden könnten.

Eine an der « natürlichen » Gotteserkenntnis stets interessierte katholische Theologie wird dieses literarisch-philosophische Bekenntnis nicht verachten, sich damit jedoch auch nicht zufrieden geben können. Sie wird sich aber den erkenntnistheoretischen Einsichten von Münchs Ästhetik stellen müssen, die gleichsam eine Fundamentalästhetik darstellt, insofern sie zeigt, dass nicht nur die Ratio, sondern der ganze Mensch in den Erwerb grundlegender Erkenntnisse einbezogen ist: deshalb ist auch die mentale Kreativität unumgänglich als Chance und Grenze in diesen Erkenntnis- und Ausdrucksprozess eingebunden. Es bleibt der Theologie dann aufgetragen, angesichts der kreativen neurobiologischen Möglichkeiten des Menschen, die Begegnung mit dem sich selbst offenbarenden Gott und die darin grundlegende Erkenntnis als existentiell verpflichtende, lebensgestaltende Wirklichkeit zu begründen, und in der Kontinuität der Tradition sowohl systematisch als auch auf das Leben hin zu artikulieren.

Münchs Fundamentalästhetik könnte jedenfalls eine geeignete Grundlage bilden, die zu ihrer Osmose notwendige Unterscheidung von Kunst und Religion, Kunsterfahrung und Glaube, Inspiration und Offenbarung, Literaturwissenschaft und Theologie, säkularer und religiöser Spiritualität neu zu thematisieren. Der Zusammenhang von Kunsterfahrung und Leben nimmt auch einen wesentlichen Platz in Münchs Werk ein. (zum Beispiel 294-296) So lebt sein Buch von der Freude, die Kunst schenkt, ohne die aller endlichen Wahrheiten anhaftende Traurigkeit zu vergessen. Er vermeidet es auch, spezifische Funktionen der Literatur zu

universalisieren. Was der Rezipient mit der ästhetischen Erfahrung tut, bleibt seiner kontextualisierenden und auch umgestaltenden Freiheit überlassen. Auch das ist dem Theologen, der Mensch ist, nicht fremd.

4.2.4 SCHLUSS

Münch gelingt es, Literatur als ein menschliches, intentional gestaltetes und rezipiertes Sprachgeschehen überzeugend mittels vier Invarianten global zu definieren, sowie die Methode und das Instrumentarium einer literaturspezifischen Ästhetik zu entwickeln. Indem er einen neuen Zugang entwickelt, leistet er einen wesentlichen, herausfordernden Beitrag zur Literaturwissenschaft und zum interdisziplinären Dialog. Eine grundlegende erkenntnistheoretische Diskussion und die Artikulation bestehender Zugänge innerhalb des ästhetischen Paradigmas stehen noch aus. Es ist jedoch bezeichnend, dass Orientalisten in *L'Effet de vie* die systematische Integration aller menschlichen Geistesvermögen finden, die sie aus ihrem Studium der asiatischen Poetiken kennen und in den westlichen Zugängen zur Literatur vermissen. In der Rezeption durch die Musikwissenschaft zeigt sich aber bereits, dass seine Ästhetik der Literatur in eine allgemeine Kunstästhetik mündet. In der Begegnung mit der Theologie wird ersichtlich, dass er letztlich grundlegende erkenntnistheoretische Eigenschaften des Menschen artikuliert, die sich einer Reduktion auf naturwissenschaftliche, rationale oder funktionale Kategorien widersetzen und gleichsam einen epistemologischen *master discourse* bilden. In diesem Sinn kann man in der Tat von einer zukunftsweisenden Fundamentalästhetik sprechen.

4.3 « LECTOR IN FABULA » ODER FABULA IN LECTORE ? ZUM VERHÄLTNIS VON « LEBENSEFFEKT » ALS ALLGEMEINEM ÄSTHETISCHEN KRITERIUM UND LESER

En écoutant des musiciens parler de musique, je ne puis m'empêcher de croire qu'ils entendent autre chose que nous qui sommes des ignorants et ne savons qu'aimer notre plaisir, là où ils analysent savamment un art difficile entre tous. [...] Quand le cœur nous bat, leur cerveau fonctionne, et sitôt après, leur langue¹.

Die Frage nach dem Leser geht aus der münchschen Theorie selbst hervor. M.-M. Münch bezieht den Leser bewusst in seine Definition der Literatur mit ein : der « Lebens effekt », die anthropologische Invariante, welche die Literatur – und, darüber hinaus, Kunst – im Allgemeinen definieren soll, bezeichnet eine geistige Erfahrung des Rezipienten. Eine solche Aussage lässt aufhorchen und scheint unter mehr als einem Gesichtspunkt problematisch. Welchen Leserbegriff entwickelt, beschreibt und postuliert M.-M. Münchs Ästhetik ? Ist es überhaupt möglich, im Allgemeinen vom Leser zu sprechen, da jede Lektüre sehr individuell ist² ? Inwieweit ist es aber überhaupt wissenschaftstheoretisch möglich, allgemein gültige Definitionen zu erarbeiten, die individuelle, subjektive Erfahrungen einschließen³ ? Auf

¹ Julien GREEN, *Journal. VII. Le bel aujourd'hui (1956-1957)*, in : *id.*, *Œuvres complètes*, textes établis, présentés et annotés par Jacques Petit, t. 5, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1977, p. 84.

² Nathalie PIÉGAY-GROS, *Le Lecteur*, Paris, Flammarion, coll. « GF Corpus », 2002, p. 63, schreibt in ihrer Einleitung zu einem Text von Roland Barthes : « Écrire sur la lecture [...] impose de ne jamais perdre de vue ce lecteur, maintenant, de ce texte donné. » Und dann folgt das Zitat aus Roland BARTHES, « Sur la lecture », in : *id.*, *Le Bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1984, p. 48 : « [...] on ne peut raisonnablement espérer une Science de la lecture, à moins de concevoir qu'un jour soit possible – contradiction dans les termes – une Science de l'inépuisement, du Déplacement infini. » Barthes' Aussage steht natürlich ganz im Kontext einer strukturalistischen Literaturwissenschaft ; die Lektüre hebt die Grenzen einer solchen Methode zur Erfassung der Literatur hervor : « [...] la lecture serait en somme l'hémorragie permanente par où la structure – patiemment et utilement décrite par l'analyse structurale – s'écroulerait, s'ouvrirait, se perdrait, conforme en cela à tout système logique qu'en définitive rien ne peut fermer [...] » (*ibid.*).

³ Douwe FOKKEMA macht die Trennung von Objekt und Subjekt zur Bedingung wissenschaftlichen, das heißt auch überprüfbar Arbeitens. Siehe *id.*, « Questions épistémologiques », in : M. ANGENOT et J. BESSIÈRE et al. (éd.), *Théorie littéraire*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « puf fondamental », 1989, p. 329 : « En pratique au moins – sinon en théorie – il peut y avoir interférence du sujet et de l'objet, mais dans toutes les disciplines le principe de la scission du sujet et de l'objet devrait être posé comme norme. S'il arrivait que cette norme ne soit plus appliquée, la critique de la confusion du sujet et de l'objet ne serait plus possible et ce serait la fin d'une stratégie décisive permettant d'atteindre des résultats clairs et fiables. » Seine Forderung steht im

welcher erkenntnistheoretischen Ebene wären die Invarianten und, im Anschluss an sie, die Überlegungen zum Leser zu verorten? Ehe versucht wird, im Gesamtduktus der münchschen Arbeit – von ihren Grundüberzeugungen über ihre Methode bis zu den Resultaten – eine Antwort auf diese Fragen zu erarbeiten, scheint es angebracht, sich zunächst Gedanken über die Leserhaltung dessen zu machen, der Münchs Werk zur Hand nimmt.

4.3.1 MARC-MATHIEU MÜNCHS WERK « L'EFFET DE VIE OU LE SINGULIER DE L'ART » UND SEIN LESER

Münchs Werk ist zunächst auf Ablehnung¹, mehr noch auf Unverständnis² oder auf vorschnelle, immer auch beruhigende Identifikation mit bestehenden Denkmustern³. Das hängt einerseits mit seinem sehr dichten, auch literarischen Stil sowie mit seiner Begrifflichkeit und Perspektive zusammen, die nicht auf bestehende Theorien zurückgreifen, so dass der Leser sich Schritt für Schritt in ein originelles Denken, das den Ertrag einer akademischen Karriere zusammenfasst, einarbeiten muss. Andererseits liegt es auch an den Fragestellungen, Erwartungen und Konzepten, mit denen ein literaturtheoretisch geschulter Leser an ein solches Werk herangeht.

Von dem Leser, der einen Roman aufschlägt, kann man annehmen, dass er bereit ist, unbekanntes Land zu betreten, sowohl in Bezug auf den Inhalt als auch, vielleicht nicht immer ohne zu zögern, auf die Form. Was kann man von einem Leser erwarten, der ein

Konditionalis und er gesteht ein, dass die Trennung von Objekt und Subjekt besonders im Falle der Literaturwissenschaft « extrem komplex » (*extrêmement complexe*) ist, verlangt dann aber, dass man das Lesen, das sich Texte aneignet, von der Untersuchung der literarischen Kommunikation trennen müsste. Inwiefern dies nicht möglich ist und man dennoch zu wissenschaftlich überprüfbaren und nachvollziehbaren Erkenntnissen kommt, inwiefern der subjektive Eindruck der Orientierungspunkt einer objektiven Analyse sein kann, muss sich im Folgenden zeigen.

¹ Siehe auch die Rezension von Douwe FOKKEMA, « Compte-rendu de M.-M. Münch, *L'Effet de vie ou le singulier de l'art* », *Revue de Littérature Comparée*, 80^e année, N° 317, janvier-mars 2006, p. 92-94.

² Siehe auch Charles-Étienne TREMBLAY, « Münch et le phénomène littéraire : du pluriel au singulier », in : *@nalyse*, automne 2006, p. 59-64, <http://www.revue-analyses.org/document.php?id=213>. (Site consulté le 9 septembre 2009.)

³ Kürze und Prägnanz des Begriffs Lebens effekt lassen ihn schnell zum praktischen Schlagwort werden. Dazu tragen auch spontane Assoziationen bei, die aber nicht unbedingt dem komplexen Eindruck entsprechen, den Münch mit seinem Hauptbegriff bezeichnen möchte.

Fachbuch aufschlägt ? Wie will er Münchs Werk lesen, was sucht er ? Auch das theoretische Werk kennt seinen « lector in fabula » und es braucht, um Neuland zu entdecken und nicht nur heimische Gefühle zu stärken, Abenteuergeist oder, um es wissenschaftlicher auszudrücken, einer vorkritischen Haltung¹. Deshalb sollen im Folgenden nicht nur die Fragen zum Leser, die sich aus der münchschen Theorie ergeben, sondern auch einige damit einhergehende erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Punkte erörtert werden, und zwar im Zusammenhang von Münchs Gedankengang, seiner Quellenbestimmung, seiner Methoden und seiner Ergebnisse, die selbst immer das Ergebnis eines Aus-Lesens, einer Auswahl und Zusammenstellung von Fakten sind.

Die Frage nach dem « Wesen » der Literatur ist wahrlich nicht neu, aber es mag erstaunen oder gar befremden, dass ein Forscher sich am Ende des 20. Jahrhunderts mit einer solch allgemeinen Frage beschäftigt. Zu vieles scheint dagegen zu sprechen. Die soziokulturelle Relativität unserer Begriffe, ästhetischen Vorstellungen sowie Philosophien und Religionen und die mit ihr einhergehende Unübersetzbarkeit kultureller Erscheinungen sind doch so weit anerkannt, dass sie Grund genug wären, eine solch allgemeine Frage nicht zu stellen. Sind unsere Forschungsobjekte zudem nicht die Konstrukte unserer Methoden² ? Hat sich nicht gerade deshalb die Frage nach der Literatur in die Beschreibung begrenzter literarischer Kommunikationssysteme verwandelt ?

¹ Vielleicht ist es deshalb gut, wenn der Leser innehält, um sich – auch bereits vor der Lektüre – seiner Einwände oder Vorfreuden bewusst zu werden, sowohl jener, die ihm als klare Ideen oder ausformulierte Argumente in den Sinn kommen, als auch der unbestimmten Gefühle, die sein Zögern, oder umgekehrt seine Begeisterung, hervorrufen. Manche Vorentscheidungen, die der Leser getroffen hat, werden ihm erst in der Diskussion mit einem Werk, oder über es klar. Siehe dazu die Aussagen von Umberto Eco über den Druck, den die « herrschende Lehre » auf die Ausrichtung und Rezeption der Forschungsarbeiten, und damit letztlich auf die akademische Karriere ausübt : Umberto ECO, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, aus dem Italienischen von Heinz G. Held, München, dtv, 1998 (3^e éd. ; 1^{re} éd. München und Wien, Carl Hanser, 1987), p. 8.

² Siehe D. FOKKEMA, « Questions épistémologiques », p. 331 : zunächst verweist er auf die konstruktivistische Hypothese, gemäß derer « [...] la reconnaissance des faits est subordonnée à la conception théorique qu'on a d'un fait; et plus spécialement que la *pertinence* des faits relève d'une théorie de ce qui est pertinent et de ce qui ne l'est pas. » Dies führt zum Dilemma, « [...] selon lequel toute vérification des théories doit se faire en fonction des faits qui sont eux-mêmes subordonnés à la théorie en question ou à une autre. »

Münch will sich aber nicht mit dieser Entwicklung zufrieden geben. Sie führt zu einer Unbestimmtheit des Begriffs der Literatur im Allgemeinen, die letztlich auf einen absoluten ästhetischen Relativismus hinausläuft, der für Münch wissenschaftlich und, allgemeiner, urteilskritisch nicht tragbar ist¹. Die Literaturwissenschaft braucht, wenn sie nicht von anderen Wissenschaften aufgesogen werden will, eine verlässliche Beschreibung ihres Forschungsobjektes und mit ihr einhergehende Kriterien, an denen der Literaturwissenschaftler seine Arbeit und seine Urteile ausrichtet und überprüft. Andererseits wird ein solcher absoluter Relativismus auch der Einheit des Menschengeschlechtes, der Gattung *homo sapiens sapiens*, die man naturwissenschaftlich belegen kann, nicht gerecht. Dieses Argument setzt aber bereits die grundlegende münchsche Hypothese voraus, es gäbe « die Literatur ».

4.3.2 LITERATUR, EIN MENSCHLICHES PHÄNOMEN. ZUR ÜBERWINDUNG SOZIOLOGISCHER ENGFÜHRUNGEN

Münch erhebt den Anspruch, die Literatur als ein allgemein menschliches Phänomen zu definieren. Seine Frage lautet, was die so unterschiedlichen Werke wie ein Haiku, die Proustsche *Recherche*, eine griechische Tragödie oder afrikanische, mündlich überlieferte Erzählungen auszeichnet, die alle – von wem ? – zu der Menge gerechnet werden, die der Sammelbegriff der Literatur bezeichnet. Wie kann er aber zunächst die seiner Fragestellung zu Grunde liegende Hypothese begründen, es gäbe die Literatur als allgemeines menschliches Phänomen und der Begriff bezeichne nicht nur in ihrem Wesen kulturell und sozial determinierte, daher unkompatible, beziehungsweise letztlich außerhalb der Soziologie

¹ Münchs Buch enthält keine systematische Auseinandersetzung mit bestehenden Theorien und ihren Aporien. Vielmehr bietet sein Werk einen eigenständigen Lösungsversuch einer Problematik, die sich aus der Kritik bestehender Positionen ergibt. Die Analyse verschiedener theoretischer Werke zur Kunst und Ästhetik war Inhalt der Vorlesungen, die M.-M. Münch u. a. im Sommersemester 1995 gehalten hat.

unvergleichbare Strategien und Konventionen¹ ? Versuchen wir, Münchs Gedankengang nachzuvollziehen und etwas auszufalten.

(1) Es gibt den Begriff der Literatur. (2) Dem Begriff entspricht ein materielles Korrelat. Es gibt sehr unterschiedliche Bücher, Texte oder sprachliche Produktionen, die unter der Bezeichnung Literatur geschrieben, gedruckt, verkauft und gelesen werden. Es handelt sich um einen allgemeinen Sammelbegriff, dem auch eine soziale, differenzierende Tätigkeit entspricht : es gibt Schriftsteller, die beabsichtigen einen Roman und keinen Zeitungsartikel zu schreiben und Menschen, die lieber einen Roman als ein Werk über Metaphysik lesen. (3) Der Umfang und die Definition des Begriffs fallen je nach befragter Person mehr oder weniger unterschiedlich aus. Menschen unterscheiden aber Literatur von anderen Texten oder, allgemeiner, sprachlichen Produktionen. (4) Es gibt auch in anderen Kulturen eine solche Praxis, die sprachliche Werke aus der allgemeinen Kommunikation hervorhebt und sie mit einem Sammelbegriff bezeichnet. Afrikanische Kulturen sprechen vom « geölten Wort », in Indien gibt es den Begriff *rasa*² und in Japan spricht man von *bungaku* oder *bungei*, das das Ideogramm *gei* enthält, was Kunst bedeutet³. (5) Man kann nun fragen, wie literarische Kommunikation in den einzelnen Kulturen während einer bestimmten Epoche funktioniert. Man wird aber auch feststellen, dass es Werke gibt, die über ihren eigentlichen Sitz im Leben hinaus von anderen Kulturen und zu anderen Zeiten zur Literatur gerechnet werden. (6) Die Frage nach kolonialen Strukturen oder allgemeiner dem kulturellen Imperialismus starker Kulturen stellt sich natürlich. Vielleicht kann man aber auch zweierlei bedenken : erstens, dass diese Rezeption nicht nur in der Richtung der Kolonialmacht gelaufen ist und zweitens,

¹ Siehe D. FOKKEMA, « Questions épistémologiques », p. 336 : « [...] la construction de la série littéraire (la série littéraire des textes acceptés comme littéraires) demeure très problématique. La délimitation d'un corpus de textes littéraires ne peut se faire qu'en fonction des conditions historiques, géographiques et sociales. » Um mit einer solchen Methode zu bestimmen, was die Literatur ist, müsste man theoretisch also alle Bücher nehmen, die jemals in der Geschichte und jeweils in den verschiedenen Kulturkreisen als Literatur angesehen wurden, um zu sehen, welches soziale Verhalten sie auszeichnet.

² Zu *rasa*, siehe M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 96.

³ Julie BROCK, « Pour une esthétique de la littérature. Réflexions au sujet de *L'Effet de vie* (Marc-Mathieu Münch et Itô Sei) », in : *Compar(a)ison*, N° 2, 2003, p. 114.

ob Literatur allein durch soziologische Kriterien bestimmt werden kann, beziehungsweise soll¹. (7) Wenn Texte, die in unserer Kultur zur Literatur gerechnet werden, anschließend von einer anderen Kultur zu dem Bereich gerechnet werden, den sie durch einen Begriff von der allgemeinen Sprachkommunikation abgrenzt; wenn umgekehrt Werke, die unserer Kultur fremd sind, die aber zum Beispiel als *bungaku* angesehen werden, zu dem Bereich gezählt werden, den wir als Literatur bezeichnen, dann kann man begründeterweise die Hypothese aufstellen, dass unser Literaturbegriff den anderen Sammelbegriffen äquivalent ist und sie ein gemeinsames, transkulturelles Phänomen bezeichnen, das es zu bestimmen gilt. Was verbindet die Bücher, die diese Begriffe bezeichnen, und was unterscheidet sie? Die Frage, nach dem was die Literatur ist, wird dann zur Frage nach einem menschlichen Phänomen, das in unterschiedlichen Kulturen je spezifisch ausgeprägt ist. (8) Die Frage ist also nicht die nach einem Kanon, einem Genre oder einer bestimmten Ästhetik, zum Beispiel des Typus « l'art pour l'art »; die Frage ist zunächst sehr weit gefasst. Was Literatur ist steht eben so offen wie die Frage, welche Rolle kulturellen, wirtschaftlichen, kommunikativen, politischen, ideologischen oder religiösen Strukturen zukommt. Auf welcher Ebene könnte man eine solche Frage überhaupt beantworten?

Ehe diese Frage diskutiert wird, sollen noch die Erfahrung und die grundlegende Idee dargestellt werden, die die münchsche Fragestellung und, zuvor, seine Unzufriedenheit mit bestehenden literaturwissenschaftlichen Zugängen begründet sowie seinem Forschen eine triebkräftige Ausrichtung gibt. Dabei handelt es sich um eine zunächst subjektive, aber

¹ Die Voraussetzung, Literatur sei konstruktivistisch allein durch die soziokulturelle Praxis zu erklären, entspricht einer methodologischen oder gar ideologischen Grundentscheidung, die auf einem soziologischen Primat beruht und auch darauf zurückzuführen ist, dass eben keine Bestimmung des Forschungsobjektes Literatur gegeben ist. Darin liegt die grundlegende Schwierigkeit, zu bestimmen, welche Theorie angemessen ist. Siehe auch D. FOKKEMA, « Questions épistémologiques », p. 349 : « Le débat sur quelle perspective théorique est à adopter est extrêmement compliqué et dépend d'un certain nombre de variables, comme le problème particulier qui a éveillé l'intérêt de l'historien. » Die Idee, dass ein Zusammenhang zwischen der gewählten Methode und dem Objekt bestehen sollte, ist natürlich in einem konstruktivistischen Zusammenhang schwer nachvollziehbar. Siehe auch M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 15. Die vergleichende Poetik hatte in ihrer Suche nach Invarianten einen anderen Standpunkt eingenommen. Siehe unten, Punkt 4.3.4.

wiederholte, bereichernde, letztlich für ihn grundlegend wertvolle und unumstößliche Kunsterfahrung.

4.3.3 DIE BEREICHERNDE ERFAHRUNG UNTERSCHIEDLICH GESTALTETER SCHÖNHEIT : ÄSTHETISCHER PLURALISMUS ALS WISSENSCHAFTLICHE HERAUSFORDERUNG

M.-M. Münchs Kunstverständnis wurde wesentlich von seiner bereits in der Kindheit begründeten Musikerfahrung geprägt¹. An ihr wächst seine Fähigkeit, auf das innere Erleben zu achten². Sie stärkt auch sein Vertrauen in die subjektive Empfindung der Schönheit, die für den Musiker und Musikliebhaber wahrscheinlich zunächst wesentlicher ist, als für viele Leser literarischer Texte oder Liebhaber nicht abstrakter bildender Kunst, die eine konkrete Wirklichkeit darstellen, der gegenüber man sich oft allzu schnell mit einer Identifikation des Dargestellten begnügen kann. In diesem « Urvertrauen » und in der Ansicht, dass Musik und Literatur zwei unterschiedliche Künste sind, liegt meines Erachtens nach wenigstens zum Teil der Ursprung seiner Kritik an bestehenden literaturwissenschaftlichen Zugängen, deren subjektunabhängige Methoden das, was ihm an der Kunsterfahrung wesentlich ist, nicht zur Sprache bringen können. Es geht ihm darum, diese Erfahrung als eine wesentliche menschliche Erfahrung wahrzunehmen und zu begründen.

¹ Sein Elternhaus und die ganze Familie sind wesentlich durch das Musizieren geprägt. M.-M. Münchs Großvater Ernest Münch (1859-1928) gründete und leitete den Chor der protestantischen Wilhelmskirche in Straßburg ; sein Onkel Charles Münch (1891-1968) dirigierte unter anderem das Boston Symphony Orchestra und das Orchestre de Paris. Die Erinnerung und den indirekten Einfluss seines Großonkels Albert Schweitzer (1875-1965) sollte man auch nicht unterschätzen. Zudem war M.-M. Münch selbst ein hervorragender Cellist.

² An mehreren Stellen greift Münch explizit auf die Musik zurück. So findet sich zum Beispiel in M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 16 ein Vergleich zwischen dem Literaturwissenschaftler, der inmitten des konfusen theoretischen Geredes noch eine gute Dosis « literarischen Gespürs » besitzt, mit dem Lehrer an der Musikschule, der den Sinn für die Schönheit der Musik noch nicht verloren hat. Siehe auch : *ibid.*, p. 242, den Vergleich zwischen dem Literatur- und dem Musikunterricht : Musiklehrer bewerten nicht, wie Lehrer, die Literatur unterrichten, das was der Schüler sagt, nur als « richtig » oder « falsch », sondern sie sagen, er « sei » oder « sei nicht » inspiriert, das heißt vom Leben der Musik ergriffen. Und Münch fragt, warum die Literaten ihre Verwandtschaft mit den Musikern leugnen sollten.

Man könnte meinen, Münchs Theorie würde nur seine Art und Weise, zu lesen, theoretisch ausarbeiten¹. Tatsächlich unterscheidet sie sich von dem, was viele Literaturtheorien und auch Schulbücher vermitteln. Aber die vorhergehenden Ausführungen zielten nicht darauf hin ab, ein persönliches Rezeptionsmodell vorzustellen und zur Norm zu erheben. Vielmehr sollte eine Erfahrung erwähnt werden, die den Forscher gleichsam als Leitidee begleitet hat : hier hatte nicht die Theorie die Erfahrung bestimmt, sondern die Erfahrung eine kritische Haltung gegenüber den herrschenden Theorien begründet². Als akademischer Lehrer und Wissenschaftler hat Münch nicht seine eigene Erfahrung und die mit ihr einhergehende Haltung abstrakt weiterentwickelt, sondern er hat historische Quellen untersucht und die Methoden wissenschaftstheoretisch auf ihre « Zuständigkeit » hinterfragt.

Exkurs : Subjektivität und Wissenschaftlichkeit – Wissenschaftliche Hypothesen müssen der Kritik und Überprüfung ausgesetzt werden. *Intersubjektiv* überprüft Münch seine Hypothese, weil große Komponisten, Dirigenten und Musiker ihm zustimmen³. *Eine interkulturelle*

¹ Marc-Mathieu MÜNCH, « Le mythe et la littérature, deux effets de vie parallèles, mais spécifiques », in : François GUIYOB et Pierre HALEN (éd.), *Mythe et effet de vie littéraire. Une discussion autour du concept d'« effet de vie » de Marc-Mathieu Münch*, Strasbourg, le portique, 2008, p. 14s.

² Im Anschluss an Jean PIAGET, *La Construction du réel chez l'enfant*, Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, 1937, hebt auch D. FOKKEMA, « Questions épistémologiques », p. 332, hervor, dass Erfahrungen bestehende Interpretationsrahmen modifizieren können. – Man könnte Münchs musikalische « Inspiration » und ihre werkbiographische Entwicklung mit der Entstehung von Hans Urs Kardinal von Balthasars (1905-1988) *Trilogie* vergleichen. Auch Balthasar war ein sehr sensibler Musiker, der sich mit Leib und Seele von der Musik ergreifen lassen konnte. In dieser Erfahrung wachsen auch Geist und Leib zu einer Einheit zusammen. Diese ästhetische Grunderfahrung wird aber durch ein « mystisches » Berufungserlebnis ergänzt, interpretiert, übertroffen : Balthasars Referenz wird das leibseelische Ergriffensein von Gott. Dieser Erfahrung gibt er meines Erachtens nach in der *Trilogie* und in ihrem Aufbau Ausdruck. Hier versucht er, zu begreifen, verstehen und deuten, was der Mensch erfährt, wenn Gott sich ihm zeigt. Dabei kommt er nicht gleich zur *Theo-Logik*, der Ausformulierung dessen, was der Mensch von Gott erkennt, sondern ihr gehen zwei Erkenntnisstufen und Werke voraus. Eröffnet wird die *Trilogie* durch eine *Theo-Ästhetik*, eine Wahrnehmungslehre, auf die anschließend eine *Theo-Dramatik* folgt, deren Inhalt die Begegnung menschlicher und göttlicher Freiheit ist. Dass Balthasar die traditionelle Reihenfolge der Transzendentalien umkehrt (*pulchrum, bonum, verum*), ist weniger eine theoretische Überlegung als eine auch nachträglich geprüfte und durchdachte Auswirkung seiner Grunderfahrung, seiner Über-Zeugung. Zur Interpretation ihrer jeweiligen Grunderfahrungen greifen Münch und Balthasar auf die Kategorien des Raumes zurück, in dem sie ihre Erfahrung situieren, Münch auf die Anthropologie, Balthasar auf die katholische Theologie. Beide modifizieren die Kategorien, die sie vorfinden, um sie der Dynamik einer kreativen Rezeption anzupassen. Da im katholischen Verständnis die Offenbarung Gottes anthropologisch verortet ist, kann Münchs Theorie auch helfen, die menschliche Seite « mystischen » Begegnung zu verstehen. Das heißt nicht, dass Theologie damit zur Humanwissenschaft wird : Gottes Transzendenz muss gewahrt bleiben. Insofern Gott aber nicht materiell zugänglich ist, wie ein literarischer Text, kann man die objektive Entscheidung, ob es sich um Illusion oder Wirklichkeit handelt nur im Zusammenspiel mehrerer Zugänge treffen.

³ Siehe dazu Jean EHRET, « L'Effet de vie à l'écoute des œuvres », in : Véronique ALEXANDRE JOURNEAU et Jean EHRET (éd.), *Effet de vie et musique*, Paris, L'Harmattan, coll. « L'Univers esthétique », 2009, p. 37 et 43-49.

Überprüfung geschieht insofern Münchs Forschung sich nicht auf einen Kulturkreis beschränkt, sondern bewusst inter- oder eher transkulturell arbeitet. In Asien und Afrika finden sich zum Beispiel ähnliche Aussagen, die Münchs Hypothese zustimmen¹. Wie verhält es sich aber mit einer *interdisziplinären* Überprüfung? Haben die Erfahrungen, auf die M.-M. Münch sich beruft, überhaupt einen wissenschaftstheoretischen Status? Oder sind sie wegen ihrer Subjektivität vor-, beziehungsweise unwissenschaftlich? Die Antwort auf diese Frage hängt von zwei Faktoren ab. Einerseits vom Wissenschaftsbegriff, den man seiner Kritik zu Grunde legt, und andererseits vom Zusammenhang, den man zwischen Objekt und Subjekt ermitteln kann.

In seinem Artikel zum Begriff der Introspektion, ein für Münchs Zugang nicht unwesentlicher Begriff, stellt M. Koch zum Beispiel fest, dass « [...] mit zunehmender Berücksichtigung der verdrängten Subjektivität in der psychologischen Forschung [...] eine Abkehr von derart weiten und unscharfen Definitionen der I[n]trospektion] wie der behavioristischen und der operationalen zu erwarten² » ist. Die behavioristische Definition von Introspektion lässt als Beobachtung « nur die Erfassung physikalischer Tatbestände » gelten. Sie geht mit einer pauschalen Abwertung aller Elemente einher, die nicht in ihr Wissenschaftsverständnis passen. « Die Registrierung von Ausdruckserscheinungen, aber auch die Beobachtung zielvollen Verhaltens wird als "Introspektionismus" abgelehnt. Introspektionismus wird hier nicht weiter definiert. Alle Arten wissenschaftlich wertloser Erfassung werden unter diesem Namen subsumiert, insbesondere alle nicht zahlenmäßigen Erfassungsarten. » Dies scheint selbstverständlich, wenn man davon ausgeht, dass Forschung einen Teilaspekt eines größeren Ganzen untersucht. Allerdings braucht man auch eine Vorstellung dessen, was das Ganze ist. Erst dann kann man auch die Frage beantworten, ob eine Forschungsrichtung einen für die Erkenntnis des Objekts wesentlichen Beitrag leistet³.

Dieses Beispiel zeigt, wie unterschiedlich subjektive Eindrücke bewertet werden können. Wissenschaft ist aber nicht notwendigerweise subjektivitätsfremd. M. Koch hatte bereits auf die neuere « Berücksichtigung der verdrängten Subjektivität » in der Psychologie hingewiesen. Die Vermittlung zwischen objektiven Fakten und subjektiven Eindrücken scheint dann möglich, wenn der subjektive Eindruck nicht solipsistisch isoliert wird. Tatsächlich wendet sich Münch nicht nur dem Subjekt wieder zu, sondern er situiert es in einer Beziehung zu einem materiell gegebenen Gegenstand, dem als Literatur bezeichneten Text. Insofern geht es um objektiv motivierte subjektive Erfahrungen und um die Darstellung des Zusammenhangs zwischen dem, was ich einfach als die « ästhetischen Strukturen » der Texte bezeichnen möchte, letztlich die kulturell gebundenen Verwirklichungen der korollarischen Invarianten, und der Erfahrung des Lesers. Ähnlich bemühen sich auch die

¹ Siehe dazu Véronique ALEXANDRE JOURNEAU, « La "sensation savante" au cœur de la pensée du geste artistique », in : *Revue de la Société Luxembourgeoise de Littérature Générale et Comparée*, 2009 (sous presse).

² Manfred KOCH, « Introspektion », in : *HWPPh*, t. 4, p. 524.

³ Über die Frage, was in der Vergleichenden Literaturwissenschaft zum Beispiel ein « guter » Unterschied ist, siehe M.-M. MÜNCH, « Construire le concept de comparaison en comparant les arts poétiques », in : *Revue de la Société Luxembourgeoise de Littérature Générale et Comparée*, 2009 (sous presse). Siehe auch Ecos nicht unironische Kritik an intertextuellen Untersuchungen über seinen Roman *Die Insel des vorigen Tages*, der auch zwischen « Entdeckungen » unterscheidet, die zwar zunächst plausibel sind, aber zu nichts führen, und jenen, die eigentlich zu den allgemeinen Charakteristika eines Textes passen, in : Umberto ECO, « Intertextuelle Ironie und mehrdimensionale Lektüre », in : *id.*, *Die Bücher und das Paradies. Über Literatur*, aus dem Italienischen von Burkhard Kroeber, München, dtv, 2006, p. 229s. Es ist nicht einfach maßgeblich, ob Forschung einen Ertrag liefert, sondern inwiefern er etwas zur Erkenntnis ihres Objektes beiträgt. Diese Kritik kann man auch auf manche Zugänge zum Phänomen der Literatur übertragen. Die intertextuellen Bezüge, die die Leserin, von der Eco spricht, herausarbeitete, bestehen aber in ihrem Geist und sie assoziiert sie mit den Eindrücken, die sie aus dem Roman empfängt.

Cognitive Poetics, « [...] eine systematische Erklärung des Zusammenspiels der Struktur und (subjektive, J. E.) Wirkung literarischer Texte zu liefern¹ » und eröffnen damit « [...] neue Forschungsfelder – dies etwa im Bereich von affektiven oder volitiven Aspekten der Literaturrezeption, die von der traditionellen Literaturinterpretation in aller Regel ausgeblendet werden² ». Münchs Arbeit leistet meines Erachtens einen wesentlichen Beitrag in diesem Zusammenhang, wo es darum geht, auf subjektiven Eindrücken beruhende, ganzheitliche Aussagen und komplexe Hypothesen intersubjektiv, interdisziplinär und interkulturell zu überprüfen³.

Marc-Mathieu Münchs *Thèse d'État* trägt den Titel *Le Pluriel du beau*⁴. In ihr hat er die Entstehung des ästhetischen Pluralismus in Europa verfolgt. Das sicherlich auch für ihn persönlich interessante Thema wurde historisch aufgearbeitet. Wenn nämlich bis zum 18. Jahrhundert angenommen wurde, dass Schönheit über Regeln definiert werden kann, so sah man ein, dass es verschiedene Schönheitsideale geben konnte, die nebeneinander bestehen. Obwohl sich die Ästhetiken von Shakespeare und Racine widersprechen, kann der gleiche Leser eine je spezifische Schönheit der Werke beider Schriftsteller genießen. Ein Leser, beziehungsweise Zuschauer, der dazu fähig ist, überbrückt Gräben kultureller Normen insofern er die Möglichkeit und den Wert ästhetischer Systeme anerkennt, die von seinem eigenen abweichen, und sowohl bereit als auch fähig ist, sich auf die in diesem Sinn für ihn fremden Werke einzulassen. Damit kann er aber nicht mehr sein ästhetisches System zur absoluten Norm erheben. M.-M. Münch spürt in seiner Arbeit der Entwicklung nach, die versucht, die Akzeptanz gegensätzlicher Schönheitsideale, das heißt den praktischen ästhetischen Relativismus, begrifflich kohärent mit dem gegebenen systematischen Denken zu durchdenken.

Angesichts des ästhetischen Relativismus kann Münch Literatur nicht mehr über ein bestimmtes Schönheitsideal definieren. Münch spaltet deshalb den Begriff der Schönheit : er

¹ Tilmann KÖPPE und Simone WINKO, « Cognitive Poetics », in : T. ANZ (éd.), *Handbuch der Literaturwissenschaft. Bd. 2 : Methoden und Theorien*, Stuttgart, Metzler und Carl Ernst Poeschel, 2007, p. 332.

² *Ibid.*, p. 333.

³ Siehe D. FOKKEMA, « Questions épistémologiques », p. 333.

⁴ Marc-Mathieu MÜNCH, *Le Pluriel du Beau. Genèse du relativisme esthétique en littérature. Du Singulier au Pluriel*, Metz, Centre de recherche « Littérature et Spiritualité », 1991.

unterscheidet die verschiedenen Schönheitsideale von der Kunst, die als allgemeines menschliches Phänomen besteht. Literatur ist Wortkunst und ist der Gesamtbegriff der sprachlichen Werke, die Menschen erschaffen, um dem Rezipienten eine spezifische Schönheitserfahrung zu ermöglichen¹. Literatur ist für Münch der Raum aller durch sprachlich gestaltete Werke möglichen Schönheitserfahrungen in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft. Er vergleicht diese Definition mit dem Raum, der von zwei parallel verlaufenden Linien bestimmt ist : er ist zugleich ins Unendliche offen und begrenzt, wenn man auch sagen kann, dass es Grauzonen gibt. M.-M. Münch unterscheidet somit Literatur, Sprachkunst als Einzahl, und die unterschiedlichen Schönheitserfahrungen (Mehrzahl), die sie in ihren Werken ermöglicht².

Wie kann er nun eine universale, das heißt diachronisch und transkulturell gültige Definition erarbeiten, die auch gegensätzliche ästhetische Programme und Erfahrungen umfasst ? Auf welche Quellen kann er zurückgreifen, um nach dem Wesen der Literatur zu forschen und auf welcher Erkenntnisebene muss er sich bewegen, um historisch kontingente Aussagen auf universale Inhalte, das heißt Invarianten, zu untersuchen ? So stellt sich das Problem, das aus der Einsicht, die Literatur sei ein allgemeines menschliches Phänomen, der Anerkennung des 'ästhetischen Relativismus' und der Überzeugung, die Rezeptionserfahrung sei maßgeblich, hervorgeht.

¹ Siehe auch M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 26, wo er dazu übergeht, den Begriff der Schönheit zu spalten, Wesen und Dasein zu unterscheiden, Kunst und Schönheitserfahrungen : « Il faut avoir ici le courage de rompre le concept de beauté, de séparer l'existence et l'essence, le beau multiple et l'art. Le beau multiple n'est qu'une collection d'expériences vraies, ce n'est pas un concept construit. Nous ne parlerons donc plus maintenant de beauté au singulier. »

² Andererseits identifiziert er immer wieder Kunsterfahrung, das heißt den Lebenseffekt, und Schönheit in seinem Text. Die Frage nach der « hässlichen Kunst » ist nicht nur ein abstraktes Problem; sie stellt sich nicht nur der wissenschaftlichen Ästhetik, sondern auch dem Künstler, der sich nicht den Vorwurf der « Ästhetisierung », letztlich der Verniedlichung einer schrecklichen Wirklichkeit machen lassen will. Siehe zum Beispiel den Titel der Monographie von Brett Ashley KAPLAN, *Unwanted Beauty. Aesthetic Pleasure in Holocaust Representation*, Urbana und Chicago, University of Illinois Press, 2007. Im christlichen Kontext kann man die Frage in Bezug auf die Darstellung der Kreuzigung stellen und auch auf Kierkegaard verweisen. Kann man Lebenseffekt und Schönheit gleichsetzen, insofern es sehr unterschiedliche Lebenseffekte gibt ? Oder setzt das Schönheitsurteil nicht doch noch andere Kriterien voraus, die weder textimmanent noch allein rezeptionsbedingt sind ?

4.3.4 DER UNIVERSALE ANSPRUCH UND DIE SUCHE NACH ANTHROPOLOGISCHEN INVARIANTEN

Angesichts der Relativität der Denksysteme, gründet M.-M. Münch seine Arbeit nicht auf eine immer schon kulturell geprägte Metaphysik oder die Theologie einer Glaubensgemeinschaft; er greift auch nicht auf eine Humanwissenschaft zurück, die für ein spezifisches Objekt geschaffen wurde und die Literatur von vornherein auf dessen Dimensionen reduziert. Wenn Literatur, wie er es postuliert, ein eigenständiges menschliches Phänomen ist, so bedarf sie einer ihr angemessenen Humanwissenschaft, die M.-M. Münch demzufolge gründen muss. Doch bewegt er sich dann in einem erkenntnistheoretischen Zirkel. Einerseits soll er sein Forschungsobjekt definieren, um die Methoden und Maßstäbe einer ihm angepassten Wissenschaft zu entwickeln, andererseits bedarf es bereits einer Wissenschaft, die ihm angepasst ist, um es in seiner Eigenständigkeit zu erfassen. Wie kann er diesem Zirkel entkommen ?

M.-M. Münch greift auf die Methode der Invarianten zurück : sie sucht nach Faktoren, die sich in allen untersuchten Quellen finden und etwas über das Wesen des Forschungsobjektes aussagen. Er verweist darauf, dass Invarianten in der Anthropologie zur Erklärung des Menschen herangezogen werden. Auch die vergleichende Literaturwissenschaft hat den Versuch unternommen, invariante Textmerkmale zu isolieren, die es ermöglicht hätten, die Literatur zu definieren. Aber René Étiemble war es nicht gelungen, den Werken selbst Invarianten zu entnehmen¹. M.-M. Münch greift nicht auf die literarischen Werke, sondern auf die expliziten Aussagen der Schriftsteller zur Literatur in ihren Poetiken, Vorworten, Streitschriften, Manifesten, Tagebucheintragungen und so weiter zurück. In der Auswahl seiner Quellen beschränkt er sich weder auf einen Kontinent, noch auf eine Epoche. Seine

¹ Siehe René ÉTIEMBLE, *Comparaison n'est pas raison. La crise de la littérature comparée*, Paris, Gallimard, 1963. Im Anschluss an Étiemble : Adrian MARINO, *Comparatisme et théorie de la littérature*, Paris, PUF, 1988. Als Beispiel einer Kritik gegenüber jeglichem Versuch, Invarianten zu bestimmen, siehe Didier COSTE, « Les universaux face à la mondialisation : une aporie comparatiste », in : *Vox Poetica*, 21 mai 2006 (<http://www.vox-poetica.org/sflgc/biblio/coste.html>).

Dokumentation umfasst sowohl indische Abhandlungen, die Poetik des Aristoteles und afrikanische Arbeiten als auch sinologische Studien. Damit trägt er der breiten historischen Verortung und kulturellen Vielfalt der Quellen Rechnung, derer es bedarf, um die Suche nach allgemein gültigen Ergebnissen zu rechtfertigen.

Um keine kulturell geprägte Poetik zu verallgemeinern¹, braucht der Wissenschaftler eine Metaebene, aus der alle Poetiken hervorgehen². Da alle literarischen Werke menschliche Produktionen, Werke des menschlichen Geistes – oder Gehirns – sind und die moderne Hirnforschung die Einheit der Gattung *homo sapiens sapiens* zu bestimmen weiß, sind ihre Forschungsergebnisse auch für den allgemeinen Literaturwissenschaftler ein verlässlicher überkultureller Bezugspunkt³: « Die physiologischen, biologischen Charaktere, die Eigenart der Nerven und die bio-kulturellen Eigenschaften des *homo sapiens sapiens* [...] gehören keiner spezifischen Zivilisation an » und bilden daher den Rahmen einer wirklich vergleichenden Wissenschaft da sie « die unterschiedlichen Entscheidungen jeder Zivilisation durch die Gemeinsamkeit eines globalen Gitters erklären⁴ ».

Die Invarianten, die er sucht und die ein menschliches Phänomen zu definieren vermögen, müssen also ein bestimmtes Gehirnverhalten kodifizieren. Sie sind also nicht kulturell; sie finden sich auch nicht in Reinform in einem Werk, sondern sie drücken die Bedingungen der Möglichkeit eines gelungenen Kunstwerkes auf neurologischer Ebene aus. Im Anschluss an

¹ Man würde sonst « kolonialistische » Ästhetik betreiben. Sicherlich kann man sich fragen, wie asiatische Kulturen abendländische Literatur rezipieren. Aber die Komparatistik braucht nicht bei solchen Rezeptionsstudien stehen zu bleiben. Wer annimmt, dass Konfuzius und Platon nichts miteinander zu tun haben und nur in ihrem eigenen Horizont erklärt werden können, stellt letztlich die anthropologische Grundlage aller Kulturen in Frage. Es gilt, das umgreifende Ganze zu bestimmen. Siehe dazu M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 75-77.

² Siehe zu dieser Problematik M.-M. MÜNCH, « Construire le concept de comparaison en comparant les arts poétiques ».

³ Vom historischen Standpunkt aus gesehen weitet Münch seinen Forschungsbereich damit auf die Dauer einer Evolutionsstufe des Menschen aus.

⁴ M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 77: « Les particularités physiologiques, biologiques, nerveuses et bio-culturelles d'*homo sapiens* sont définissables. Elles n'appartiennent en propre à aucune civilisation. Elles expliquent la diversité des choix de chaque civilisation par le lieu commun d'une grille planétaire. ».

Edgar Morin¹ bezeichnet Münch sie als biokulturell: für *homo sapiens sapiens* gültige, präkulturelle, kodifizierte neuronale Funktionsabläufe, die auf den allgemeinen Möglichkeiten des menschlichen Gehirns beruhen.

4.3.5 TEXTMOTIVIERTE SUBJEKTIVE ERFAHRUNG DES LEBENSEFFEKTS ALS DEFINITION VON LITERATUR

M.-M. Münch kommt zu dem Ergebnis², dass es eine Hauptinvariante, den Lebenseffekt, und fünf korollarische Invarianten gibt, nämlich die Multivalenz und die Offenheit des Textes, seine Kohärenz, die Konkretheit des Materials und das Spiel mit den Formen. Zusammenfassend schreibt er, ein (literarisches) Kunstwerk werde (von den Schriftstellern aller Zeiten und Kulturen) als gelungen erachtet, « [...] wenn es beim Rezipienten einen Lebenseffekt mittels des kohärenten Spiels mit konkreten Wörtern hervorruft³ ».

Diesen Lebenseffekt beschreibt Münch als mentales Geschehen, als « sekundäres », virtuelles Leben, dem die Aufmerksamkeit der Leser gilt. Sie erleben eine imaginäre Welt mit ihren konkreten Orten, Personen, Handlungen und so weiter, denen kein Gesamtkorrelat in der Wirklichkeit entspricht, und ihr Geist reagiert mit Gedanken, Gefühlen und anderen Assoziationen auf diese Erfahrung. Diese Beschreibung greift das auf, was die Textlinguistik als « Textwelt » bezeichnet, nämlich « [...] ein[en] mental[en] Vorstellungszusammenhang, der durch einen Text ausgedrückt oder aktiviert wird⁴ ». Es handelt sich um die durch einen

¹ Edgar MORIN, *Le Paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.

² Eine Kurzdarstellung der Forschungsergebnisse in Englisch bietet M.-M. MÜNCH, « Comparative Poetics and the Global Definition of Literature. A New Aesthetic », in : *Revue de la Société Luxembourgeoise de Littérature Générale et Comparée*, 2009 (sous presse), sowie Jean EHRET, « Der Lebenseffekt als allgemeines ästhetisches Kriterium. Globalisierte literarische Ästhetik im interdisziplinären Kontext », in : *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, 50^e année, 2009, p. 308-311.

³ M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 38 : « L'œuvre d'art littéraire réussie est celle qui a le pouvoir de créer dans l'esprit d'un lecteur-auditeur un effet de vie par le jeu cohérent des mots. ».

⁴ Thomas ANZ, « Textwelten », in : *id.*, *Handbuch der Literaturwissenschaft. Bd. 1 : Gegenstände und Grundbegriffe*, p. 111. Münch würde diese Beschreibung insofern modifizieren, dass er sagt, die Textwelt würde durch den Text ausgedrückt und in Kooperation mit dem Geist-Gehirn aktiviert. Während Th. Anz ein Instrumentarium zur inhaltlichen Analyse der Textwelten bietet, definiert M.-M. Münch die sprachliche Kodifizierung des Textes und faktisch eine ihr entsprechende Rezeptivität des Lesers, die es ermöglicht, eine

Text herbeigeführte Erfahrung einer synästhetischen Wahrnehmung, wie sie von Herder verteidigt wurde und auch bei Helmut Plessner und in der Phänomenologie des Körpers von Maurice Merleau-Ponty ihren Ausdruck findet¹.

Das Leseerlebnis unterscheidet sich von den mentalen Erlebnissen des Traums oder der Halluzination dadurch, dass es immer objektiv, durch den konkreten Text, motiviert ist. Kann man eventuell von einer Illusion sprechen? In Bezug auf die Malerei, unterstreichen Irenäus Eibl-Eibesfeldt und Christa Sütterlin die Bedeutung des Rahmens: « Würde er abgeschafft, wie einige es propagieren, befänden wir uns erneut in einem Zustand der Illusion². » Kunst kommt gemäß Münch aber nicht ohne Illusion aus³. Dem Leser, der sich keiner Illusion hingibt, bleibt der Lebens effekt verschlossen; die vollkommene Illusion, auf die Eibl-Eibesfeldt und Sütterlin hinweisen, identifiziert aber das Leben der Kunst mit der Wirklichkeit⁴. Auch dies entspricht nicht dem Lebens effekt, wie ihn die Schriftsteller verstehen. Münch spricht deshalb von einem mittleren Illusionszustand, der auf unterschiedliche Weise das Selbstbewusstsein in der Wirklichkeit mit der Hingabe an die Textwelt verbindet. Der literarische Leser gleicht dem Spieler, der sich ganz in ein Spiel hineinbegibt und doch weiß, dass er spielt: er hält ein Buch oder einen Text in der Hand und kann sie auch weglegen, oder – um den Bezug zur Malerei wieder aufzugreifen – er lässt das Bild von ihm Besitz ergreifen, so dass sein Rahmen verschwindet, und er sieht es zugleich auch als abgegrenzte Vorstellungswelt vor sich.

solche mentale Welt entstehen zu lassen. Des Weiteren geht Münch über mimetische Paradigmen hinaus, indem er von einem Effekt der « Fülle » spricht. Siehe dazu weiter unten in diesem Artikel, Fußnote 43.

¹ Siehe dazu die Ausführungen von Heinz PAETZOLD, « Synästhesie », in: Karlheinz BARCK et al. (éd.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, t. 5, Stuttgart und Weimar, Metzler, 2003, p. 840-868.

² Irenäus EIBL-EIBESFELDT und Christa SÜTTERLIN, *Weltsprache Kunst. Zur Natur- und Kunstgeschichte bildlicher Kommunikation*, Wien, Christian Brandstätter, 2007, p. 187.

³ In Bezug auf die Illusion, siehe M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 114s.

⁴ Münch führt als Beispiel einer vollkommenen Illusion den Zuschauer an, der sich zum Beispiel wundert, dass jemand, der während eines Theaterstückes ermordet wurde, mit der ganzen Truppe am Ende der Vorstellung auf der Bühne steht. (M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 114.) Er weiß aber, dass viele Leser sich zunächst auch so auf den Text einlassen – beziehungsweise den Text von ihrem Geistesleben Besitz ergreifen lassen.

Ein literarischer Text kann also in der Tat mehr, als klar sein, eine Botschaft oder einen Sinn vermitteln, oder durch die Stringenz seiner Argumentation überzeugen: er kann den Leser dazu verleiten, zu glauben, er sähe oder erfahre als Wirklichkeit das, was er liest. Münch erklärt dieses Phänomen als mentales Geschehen, an dem die verschiedenen Geistesvermögen, oder die verschiedenen Hirnebenen¹, alle gemeinsam beteiligt sind. Man kann auch von einer «[...] Art “Konferenzschaltung” unter den verschiedenen Neuronenpopulationen [...]»² sprechen. Dem literarischen Text kann es gelingen, alle Geistesvermögen zugleich anzusprechen und sie auch untereinander zu vernetzen, um den Leser so einen Effekt der « Fülle » erleben zu lassen³.

Da der Lebenseffekt nichts ist, was « im Text » allein steht, sondern nur dort erfahren wird, wo der Text vom Leser kooperativ und angemessen rezipiert wird, entspricht der Offenheit des Textes eine Offenheit des Lesers, die man auch als Sensibilität für die verschiedenen Aspekte literarischer Textgestaltung, wie ihre Struktur oder die konkreten Aspekte der Wörter, ansehen kann. So dürfte ein literarischer Leser nicht von vornherein die Wahrnehmung auf die diskursive Ebene einschränken, sondern er sollte bereit sein, sich auf die vielfältigen konkreten Aspekte des Textes einzulassen und ihrer mentalen Entfaltung Raum zu geben. Schließlich bedarf es einer gewissen Entfernung von der materiellen Textebene und der Hinwendung zur psychischen Erfahrung um den Lebenseffekt wahrzunehmen. Eine solche Introspektion ist jedoch vielen Lesern und Wissenschaftlern fremd.

¹ Münch verweist auf das Werk des französischen Neurowissenschaftlers Jean-Pierre CHANGEUX, *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983 und führt in seiner Bibliographie auch dessen Werk *Raison et plaisir*, Paris, Odile Jacob, 1994, an.

² EIBL-EIBESFELDT und SÜTTERLIN, *Weltsprache Kunst*, p. 180.

³ Siehe M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 37. Münch erwähnt zwar nie einen Effekt der « Leere », aber eine solche Beschreibung des Lebenseffektes scheint mir durchaus möglich zu sein. Die Fülle oder Leere bezeichnet nicht den eventuell bildlich wahrgenommenen Inhalt des Erlebten, sondern den Eindruck, den das ganze Erlebnis hinterlässt und der unter anderem auch von der Perspektive, die der Leser in Bezug auf seine mentale Erfahrung einnimmt, abhängt. Es wäre in diesem Fall interessant, zu sehen, was die *Cognitive Poetics* zu diesen Erfahrungen sagen, das heißt welche kognitionspsychologische Struktur ihnen entspricht und ob ein Text beide Erfahrungen zulässt.

Exkurs : Lebenseffekt und « effet de réel » – Der Begriff Lebenseffekt erinnert an den von Roland Barthes gebrauchten Ausdruck « effet de réel »¹. In seinen Ausführungen geht er davon aus, dass jedes Textelement sich durch seinen Platz in der sinngebenden Gesamtstruktur erklären lassen muss. Beschreibungen widersprechen diesen Vorgaben jedoch in einem gewissen Maß, da ihnen weder handlungs- noch kommunikationsorientierte Funktion zukommt. Sie haben hingegen eine ästhetische Funktion : es geht darum, zu sagen, was da ist und sich auch der Sinnkonstruktion widersetzen kann. Dieser Widerstand bestätigt gemäß Barthes den mythischen Widerstand zwischen dem Erlebten (dem Lebendigen) und dem Verstehbaren². Wenn Barthes schreibt, die Erzählung würde sich hauptsächlich an der Idee der Verständlichkeit orientieren, so gesteht er dann aber ein, dass die Beschreibung « konkreter Realität », die eben Elemente enthält, denen keine bestimmte strukturelle Funktion zukommt, dazu beitragen soll, den Eindruck zu erwecken, dass alles so geschehen ist. Er sieht dies als ein Merkmal des zeitgenössischen Realismus an. Münch hingegen zeigt, dass Literatur die Komplexität und die Resistenz des Lebens nicht auf einen Sinn reduziert, sondern sie wird diesem Leben eine innere Kohärenz verschaffen, die Widersprüche – auf welcher Ebene – nicht unbedingt ausschließt. Hier stellt sich besonders die Frage der Kohärenz des Werkes. Wenn die Faktoren, die den « effet de réel » bewirken, für Barthes im Zusammenhang einer sinnorientierten Textsemantik eine gewisse Resistenz bieten, so tragen sie bei Münch in Kooperation mit dem Leser zur Genese eines Lebenseffektes bei, auf den hin er den Text unterschiedlich analysieren und ihm einen Sinn geben wird. « Primum vivere, deinde philosophari » könnte man deshalb auch auf die Lektüre anwenden.

Der Leser erfasst die in ihm entstehende Welt zwar in der zeitlichen Folge der aneinander gereihten Wörter; er erfasst aber auch ein in sich kohärentes Ganzes. Ist der Lebenseffekt nun mit dem Erleben der Textwelt identisch, oder aber unterscheidet er sich noch durch einen sicherlich von ihr bestimmten, wie dann aber zu artikulierenden Gesamteindruck, der gewissermaßen das Sediment des Rezeptionsgeschehens darstellt ? Handelt es sich hier um Emotionen oder Empfindungen, die aber nicht unbedingt mit jenen Begriffen, die sie bezeichnen, ausgedrückt werden müssen, sondern zum Beispiel auch durch jene so schwer abstrakt zu definierende Begriffe wie Friede, Liebe, Endlichkeit oder Ruhe ? Ist der vom Geist-Gehirn mit dem Text zusammen, kokreativ bewirkte Lebenseffekt oder « mentale Vorstellungszusammenhang » selber (nur) sprachlich, zeichenhaft oder nicht ? Diese Fragen verweisen auf die Notwendigkeit vertiefender Erörterungen, die den Bezug zur neurologischen Forschung wie auch zur Erkenntnistheorie suchen.

¹ Roland BARTHES, « L'effet de réel », in : *id., Littérature et réalité*, recueil édité par Gérard GENETTE et Tzvetan TODOROV, Paris, Seuil, coll. « Points », 1982, p. 81-90.

² *Ibid.*, p. 86s.

Die notwendige philosophische – und auch theologische¹ – Diskussion des zentralen münchschen Begriffs « Lebenseffekt » steht noch aus, verspricht aber wegen dieser mehrfachen Ganzheitlichkeit seines Zugangs fruchtbar zu werden : der Leser erfasst den Text als Ganzes, sein Geist-Gehirn nimmt ihn mit all seinen Vermögen wahr und der Geist ist nicht vom Leib getrennt. Die Philosophie unterscheidet *noÿs* und *dianoia*, *ratio* und *intelligentia*, *scientia* und *mens*, das analytische, diskursive und das intuitive Erkennen, zu dem die Lebenseffekterfahrung gehört. Diese beschränkt den Inhalt der intuitiven Erkenntnis aber nicht auf den Sinn. Eine der prägnantesten Aussagen Münchs, die seine Theorie zusammenfasst, lautet nämlich, dass Literatur – als erstes – nicht einen Sinn, sondern Leben vermittelt². Dies bedeutet nicht, literarische Texte hätten keinen Sinn. Dieser Sinn entsteht aber erst aus der Verarbeitung des mentalen Lebenseffektes, den der Text hervorruft; er besteht nicht abstrakt im Text, sondern geht aus dessen kooperativen Aktualisierung während der Lektüre hervor. Er ist immer einer der möglichen Sinngebungen, der aus dem virtuellen, intuitiv erfassten Leben, zu dem der Text und das Geist-Gehirn des Menschen beigetragen haben, ermittelt werden können³. Sinnpolyphonie ist Münchs Theorie nicht fremd; sie wird aber nicht in den Textstrukturen allein begründet. Zustimmung erfährt Münch auch hier von den *Cognitive Poetics*. Sie unterstreichen, dass nicht nur rationale, sondern auch affektive, vollitive oder emotionale Faktoren in der Rezeption sowie auch in der Interpretation mitwirken und stellen die traditionelle Dichotomie von Geist und Leib ebenfalls in Frage⁴.

¹ Der Vergleich zwischen dem Begriff der Gestalt, wie ihn Hans Urs von Balthasar in seiner theologischen Ästhetik verwendet, und dem münchschen Kunstbegriff bietet sich hier an. Siehe Jean EHRET, *Art de Dieu Art des Hommes. L'esthétique théologique face au pluriel du beau et au singulier de l'art*, Lille, ANRT, 2007, p. 201-264.

² M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 145 : « La littérature ne fait pas sens, elle fait vie. »

³ Auch die Frage, wie man vom Lebenseffekt zum Sinn kommt, kann hier nicht weiter diskutiert werden. Es handelt sich um das Problem, wie Intuition und Erkenntnis zusammenhängen. So werden zum Beispiel in der Intuition gemäß Moritz Schlick (1882-1936) « [...] zwar Gegenstände "erlebt und gegeben", aber dadurch "begreifen und erklären wir nichts". [...] "Kennen lernen wir alle Dinge durch Intuition), denn alles, was uns von der Welt gegeben ist, ist uns in der Anschauung gegeben; aber wir erkennen die Dinge allein durch das Denken, denn das Ordnen und Zuordnen, das dazu nötig ist, macht eben das aus, was man als Denken bezeichnet." » (Theo KOBUSCH, « Intuition », in : *HWPPh*, t. 4, p. 537.).

⁴ Siehe T. KÖPPE und S. WINKO, « Cognitive Poetics », p. 333.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass die Literatur gemäß Münch also jene Texte umfasst, die sich durch einen spezifischen Sprachgebrauch auszeichnen, der durch seine vom Autor für den Rezipienten intendierte Wirkung, sein Material und dessen Anordnung bestimmt ist. Literatur ereignet sich dort, wo die sich im konkreten Text ereignete Materialisierung einer zielbestimmten transkulturellen Sprachtechnik, eine sie aktualisierende, das heißt textangepasste Rezeption erfährt. Münchs dynamische Definition beschreibt ein mentales kollaboratives Funktionieren, durch das der Text im Geist des Lesers mehr als die Summe seiner Elemente ist. Diese dynamische Definition hat M.-M. Münch in folgendem Schema zusammengefasst: Gehirn-Geist des Sprachschöpfers ↔ Kunstwerk ↔ die fünf Sinne ↔ der Gehirn-Geist des Lesers¹.

4.3.6 LESER, LEBENSEFFEKT UND LITERATURWISSENSCHAFT

Was bedeutet diese anthropologische Definition für die Gestalt und die wissenschaftstheoretische Verortung des Lesers und die Bestimmung von Literatur? Im Laufe dieser Darstellung des münchschen Denkens, sind wir mehreren Lesern begegnet: dem, der Münchs Buch in die Hand nimmt, Münch selbst und schließlich dem Leser, der sich der literarischen Sprache so öffnet, dass sie bei ihm einen Lebens effekt hervorrufen kann. Grundlegende Voraussetzung ist immer die Bereitschaft, sich auf den Text gemäß seinem Selbstverständnis einzulassen.

Münchs in der Musik begründete, aber nicht auf sie beschränkte Kunsterfahrung hat auch seinen ganzheitlichen Zugang zur Literatur geprägt, der sein Forschen ebenso als Leitidee

¹ Marc-Mathieu MÜNCH, « Vers une étude de l'effet de vie en musique », in: Danièle PISTONE (éd.), *5^{èmes} rencontres de l'OMF. Musicologies d'aujourd'hui*, Paris, Université de Paris-Sorbonne, coll. « Observatoire musical français », 2009, p. 81-84. Ich habe Münchs Schema dahingehend verändert, dass ich beim Sprachschöpfer (« créateur de génie ») ebenfalls den Gehirn-Geist eingesetzt habe, um zu verdeutlichen, dass es sich um eine besondere Art der vermittelten Kommunikation einer Gehirn-Geist-Funktion handelt. In Anlehnung an Barthes könnte man eventuell zwischen den Sprachschöpfer und den Text auch noch die « écriture » einfügen, gewissermaßen als Parallele zu den fünf Sinnen: Schreiben ist ein produktiver kollaborativer Vorgang in dem sich die Wahrnehmung des Geschriebenen mit dem zuvor und während des Schreibens Gedacht-Gefühltem verbindet.

begleitete wie die Einheit aller Menschen, die er an neurologischen Daten festmacht¹. Es gelingt ihm, aus historischen, singulären Aussagen über das Wesen eines literarischen Werkes allgemeine, konstante Faktoren herauszuarbeiten, und so eine anthropologische, prä- oder transkulturelle Literaturdefinition zu erstellen. Sie unterscheidet sich von rein textbezogenen Theorien dadurch, dass sie dem Leser und sein subjektives Erleben in die Definition einbezieht.

Wenn der Lebenseffekt das Ziel künstlerischen Schaffens ist, so ist er auch das abstrakte, intentionale Ziel dessen, der Literatur als das erfassen will, was sie an und für sich sein will. Der Leser, den Münch in seiner Theorie voraussetzt, ist ein abstrakter Literaturempfänger, der dem Wunsch derer entsprechen würde, die, über Jahrhunderte und Kulturgrenzen hinweg, künstlerisch gestaltete Texte geschaffen haben. Das heißt, dass er eine bestimmte Sprachgestalt adäquat zu erfassen versteht. Münchs Theorie bietet konkreten Lesern eine Anleitung, die auf den Aussagen der Schriftsteller beruht, um ihre synästhetische Sprachwahrnehmung zu bilden². Ist damit aber ein Kriterium gegeben, das es ermöglicht zu entscheiden, ob ein Werk zur Literatur gehört oder nicht ?

Da Münchs Wesensbestimmung der Literatur nicht statisch ist, mündet sie auch nicht in einen Kanon. Wenn sich Literatur im Idealfall dann ereignet, wenn ein vom Autor « gut » geschriebenes Buch dementsprechend rezipiert wird, kann man vier typologische Situationen auf individueller wie auf gesellschaftlicher Ebene skizzieren. (1) Ein literarisch « schlecht » geschriebener Text, das heißt ein Text, der die korollarischen Invarianten nicht miteinander verbindet, oder ein Text, der keine literarischen Ansprüche erhebt, wird nicht als Literatur

¹ Dieses naturwissenschaftlich eingeschränkte Verständnis der Einheit aller Menschen sollte hier nicht diskutiert werden; es wurde als hinreichende Grundlage der Invariantentheorie angenommen.

² Man kann hier Münchs Anweisung aufgreifen, man solle wie ein Schauspieler lesen, dem sein ganzer Körper als Medium zur Verfügung steht, um den Text sein Leben entfalten zu lassen. Siehe M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 41 : « Je dirai donc au jeune esthéticien qu'il doit d'abord lire comme un acteur, avec tout son corps, avec toute sa bouche, avec tout son cœur ; qu'il doit aimer et haïr les mots, qu'il doit se faire rime, strophe, sonnet, tirade et que le son de sa voix doit se fabriquer dans tout son être afin d'envahir l'espace autour de lui. Alors seulement il pourra commencer à réfléchir. »

rezipiert : es ereignet sich kein Lebenseffekt. Hier zeigt sich bereits, dass einzelne formale oder inhaltliche Elemente noch kein literarisches Werk schaffen. Münchs Theorie bietet den Vorteil, dass die korollarischen Invarianten in ihrem Bezug zum Lebenseffekt die meisten Definitionen von Literatur, die sie allein durch Fiktionalität oder Formmerkmale oder die Offenheit des Textes und so weiter bestimmen wollen, weit übertreffen. (2) Ein literarisch schlecht geschriebener Text wird als Literatur rezipiert. Als Beispiel kann man die Werke anführen, die zu einem gegebenen Zeitpunkt eine große Begeisterung und Bewunderung auslösen. Sie entsprechen den, oft auch künstlich durch die Medien geschaffenen oder verstärkten Erwartungen der Leser, eines bestimmten gesellschaftlichen Umfeldes; sie « überleben » diese Moden aber nicht. Münchs Arbeiten können dazu beitragen, das Leserverhalten zu analysieren und zu verstehen, warum diese Bücher in einem bestimmten Zeit- und Kulturraum diese Begeisterung hervorrufen. Der Lebenseffekt bietet den theoretischen Bezugspunkt, um Leserreaktionen als globales menschliches Erleben in Bezug auf einen Text zu deuten. In dieser typologischen Situation kann man auch die Diskussion um die Literarisierung von außerliterarischen Texten oder Situationen führen insofern der Rezipient sich so in den « Text » investiert, dass er eine dem Lebenseffekt ähnliche Erfahrung macht. (3) Ein literarisch gut geschriebener Text wird nicht als Literatur rezipiert. Die Literaturgeschichte ist voll von solchen Ereignissen, ob man nun an Voltaire erinnert, der Shakespeares Werk mit einem Misthaufen vergleicht oder die Rezeptionsgeschichte von Baudelaires *Les Fleurs du mal* aufgreift. (4) Ein literarisch gut geschriebener Text wird als Literatur rezipiert, das heißt der Leser lässt sich so auf den gut gestalteten Text ein, dass der Lebenseffekt sich ereignet. Die Texte, die wir im Alltag mit dem Sammelbegriff Literatur bezeichnen, sind dann jene Werke, die über ihren kulturellen und zeitlichen Ursprungsraum hinaus von Lesern als Kunst rezipiert wurden, ihnen die Möglichkeit geboten haben, die Erfahrung von Schönheit oder die Erfahrung des Lebenseffektes zu machen. Tatsächlich sagt Münch, die Zeit würde bestimmen, was Meisterwerke der Literatur seien und was nicht.

Kann Münchs leserintegrierende Theorie nun helfen, zu verstehen, ob ein Buch « wirklich » « Literatur » « ist oder nicht » ? Sie bietet zumindest eine nicht kulturell begrenzte Referenz und mit ihr einhergehende Kriterien, um sowohl den Text als auch das Leserverhalten zu beschreiben und ein begründetes Urteil abzugeben¹. Die Ausweitung der Rezeption auf den Lebenseffekt, über den Textsinn hinaus – oder eher vor dem Textsinn – stellt aber mehr als eine Anforderung an den Leser und die Literaturwissenschaft².

So wie Münchs Theorie eine Poetik der Poetiken ist, das heißt der Rahmen, innerhalb dessen der Autor die Auswahl seiner Schreibtechniken treffen muss, wenn er ein literarisches Werk schaffen will, so ist sie auch eine Ästhetik der Ästhetiken, der Rahmen innerhalb dessen die Lesestrategien einzelner Leser oder auch Gruppen oder gar des « lector in fabula » analysiert und verortet werden können. Münchs Literaturdefinition verneint die Individualität der Lektüre nicht; sie bietet vielmehr die methodologisch benötigte, literaturspezifische theoretische Referenz, um einzelne Methoden und Ergebnisse in einen größeren Zusammenhang einzubinden und zu bewerten.

Münch bestreitet nicht, dass bestehende literaturwissenschaftliche Methoden helfen, Literatur an sich zu verstehen und einzelne Werke zu genießen und zu interpretieren. Die systematische

¹ Die Haltung von Jean-Jacques Nattiez entspricht ziemlich genau jener von Marc-Mathieu Münch. Dieser Musikwissenschaftler bestreitet die Möglichkeit ein sicheres und endgültiges ästhetisches Urteil über ein musikalisches Werk zu fällen, nicht aber, dass unsere Urteile begründet sein können oder gar müssen, indem sie sich an « Konstanten » ausrichten. (Marc-Mathieu MÜNCH, « Interview de Jean-Jacques Nattiez », in : Véronique ALEXANDRE JOURNEAU et Jean EHRET (éd.), *Effet de vie et musique*, p. 180.) Ähnlich schreibt auch Münch, *L'Effet de vie*, p. 169, ein Gedicht sei für ihn schön gewesen und andere Leser hätten es auch bereits als schön empfunden und er analysiert die Elemente im Text, die wesentlich zur Entstehung des Lebenseffektes, den er aber nicht weiter beschreibt, beigetragen haben.

² Siehe auch den Zugang von M.-M. Münch mit den Aussagen von Umberto Eco, *Lector in fabula*, p. 13s. : « Formale Strukturen zu isolieren, bedeutet zugleich, ihre Relevanz zu erkennen; *relevant* aber sind sie nur im Hinblick auf eine umfassende Hypothese, in welcher der Sinn des Kunstwerks bereits antizipiert wird. Es gibt keine Analyse von einander zugehörigen signifikanten Aspekten, die nicht bereits eine Interpretation und somit eine Auffüllung von Sinn beinhaltet. » U. Eco « genießt » Texte, ein Bild, eine Ironie ; er erwähnt nicht nur den intellektuellen, sondern auch den « emotionalen Gewinn » des « Festes » der Lektüre, er nimmt selbst das « Aroma » der Texte wahr. (Umberto ECO, « Intertextuelle Ironie und mehrdimensionale Lektüre », in : *id.*, *Die Bücher und das Paradies*, p. 217, 220 und 222 ; 235 ; 236 ; 220.) In seiner Textinterpretation spielen diese doch auch für ihn nicht unwesentlichen Elemente aber keine Rolle ; für Münch sind sie Elemente des Lebenseffektes, dem die Interpretation, insoweit sie überhaupt literaturspezifisch sein will, Rechnung tragen muss. Münch würde deshalb in dem zitierten Satz den Sinn durch den Lebenseffekt ersetzen. Seine Textanalyse versucht zunächst die Erfahrung zu begründen. Damit bleibt aber die Frage bestehen, wie man von der Intuition zum Begreifen kommt.

Korrelation von bestehenden methodologischen Zugängen und dem Lebenseffekt als Referenz steht jedoch noch aus. Ein besonderes Problem bietet nicht nur die Erfahrung, sondern die Wahrnehmung und vor allem auch die Vermittlung, der Ausdruck des Lebenseffektes, die man nicht umgehen kann, wenn sich eine Interpretation an ihm ausrichten und zugleich überprüfbar bleiben soll. Leider hat M.-M. Münch selbst noch keine Interpretation eines Werkes vorgelegt. Die eigene Erfahrung des Lebenseffektes, die Beispiele, die er in seinem Werk gibt, und die theoretischen Ausführungen zu einer ästhetischen Literaturwissenschaft¹ bieten aber Anhaltspunkte, um Werkinterpretationen zu inspirieren.

Vor allem bietet Münchs Ästhetik eine wertvolle Grundlage, um konkrete Lese-, aber auch Schreibstrategien zu untersuchen². Wollte man zum Beispiel den Begriff des « Erwartungshorizonts » des Lesers hier aufgreifen, könnte man sagen, dass Hans-Robert Jauss sich mit seiner Theorie sofort in die Kulturgeschichte hineinbegibt, um die Entwicklungen des Leseverhaltens zu untersuchen; Münch hingegen stellt den jeweils konkreten Erwartungshorizonten die Frage nach der Begegnung an sich, der « rencontre zéro » nicht entgegen, sondern voran³. In diesem Kontext kann man auch die Nähe zwischen mystischem und literarischem, beziehungsweise künstlerischem Erleben verstehen: beide betreffen den ganzen Menschen und vermitteln weit mehr als Sinn. Der Kampf zwischen Christus und Dionysos ist somit nicht auf die Rationalität beschränkt; allein trägt sie auch keiner der Begegnungen, weder der ästhetischen noch der mystischen, wirklich Rechnung.

¹ Siehe M.-M. MÜNCH, *L'Effet de vie*, p. 107-110, wo er die ästhetische Lektüre von der wissenschaftlichen Analyse unterscheidet und beide in der « grande lecture » verbindet. Eine kunstspezifische Literaturwissenschaft muss sich darum bemühen, das System, das das Ich des Lesers, den Text als Objekt und das « Ich » des Autors umfasst, wahrzunehmen und zu beschreiben, um über eine bestehende Lektüre Auskunft zu geben. Siehe dazu auch die von Jean-Jacques Nattiez vorgeschlagenen sechs Zugänge zum musikalischen Werk, in: M.-M. MÜNCH, « Interview de Jean-Jacques Nattiez », p. 182ss.

² Siehe dazu Jean EHRET, *Art de Dieu Art des Hommes. L'esthétique théologique face au pluriel du beau et au singulier de l'art*, Lille, ANRT, 2007, zum Beispiel p. 74-96.

³ Marc-Mathieu MÜNCH, « Lecture de la beauté ou beauté de la lecture », in: Vincent JOUVE (éd.), *L'Expérience de lecture*, Paris, Éditions L'Improviste, 2005, p. 383.

Weder wird die Identifikationsmöglichkeit oder -versuchung verstanden, noch tragen die Gefechte, die sich auf diesem Gebiet geliefert werden, endgültige Siege davon.

4.3.7 SCHLUSS

In diesem Artikel habe ich versucht, auf Kritiken einzugehen, die Douwe Fokkema in seiner Besprechung von Münchs Buch angeführt hat, sie zu widerlegen und zugleich auch die Grenzen des wissenschaftstheoretischen Ansatzes des Rezensenten aufzuzeigen. Die Darstellung einiger Aspekte der Genese von Münchs eigenständigem Denken möchte helfen, die Schwierigkeiten zu überwinden, die die Begegnung mit zunächst (dem herrschenden akademischen Diskurs) fremden Denkkategorien bereitet. Schließlich sollte die Erfahrung des Lebenseffektes den Lesern verständlich und zugänglich gemacht werden. Die Invariante des Lebenseffektes hilft, eigenes und fremdes Leserverhalten zu untersuchen, in seiner mentalen Komplexität zu würdigen, zu verstehen und, zumindest bei sich selbst und eventuell bei Schülern, eine bessere Literaturrezeption zu entwickeln. Dabei stand nicht nur die Stellung der Literaturwissenschaft an der Universität im Vordergrund oder die spezifische literaturwissenschaftliche Methodologie. Vielmehr sollte in unserer vertechnisierten und handelsorientierten Gesellschaft die ganzheitliche, synästhetische Wahrnehmung von Kunst und Leben als eine grundlegende Dimension des Menschseins zu bewahrt, gefördert und, hoffentlich, entwickelt werden.

4.4 SEELENGESPRÄCHE. ZUR STÄRKE UND AMBIVALENZ DER LITERATUR

Der von Béatrice Jakobs und Volker Kapp unter dem Titel *Seelengespräche* veröffentlichte Sammelband¹ stellt weit mehr dar, als die um ein paar Texte angereicherte Dokumentation einer gemeinsamen Tagung der verschiedenen philologischen Sektionen der Görres-Gesellschaft ; seine zwölf Studien erweitern vielmehr auf originelle Weise gleich zweifach den bestehenden rezeptionsgeschichtlichen Forschungsbereich der *Psychomachie* des Aurelius Prudentius Clemens (348-415) : erstens gehen die Beiträge inhaltlich über das siebzehnte Jahrhundert hinaus und zweitens beziehen sie sich nicht nur auf Texte, die in direkter Abhängigkeit von Prudentius stehen ; dabei verlieren sie sich jedoch nicht in eklektischer Beliebigkeit.

Um nämlich einen kulturgebundenen, dem modernen Leser eher schwer zugänglichen, geistesgeschichtlich bedingten Kontext des fünften Jahrhunderts weder zu ignorieren, noch ihm verhaftet zu bleiben, orientieren sich die Arbeiten meistens komparatistisch an dem grundlegend menschlichen Thema, dem Prudentius seine exemplarische, geschichtlich bedeutsame, dichterische Gestalt gegeben hat, und das die Herausgeber Béatrice Jakobs und Volker Kapp als « Seelengespräch » bezeichnen. Der Begriff der Seele wird dabei nicht theologisch eng gefasst ; der Band beschäftigt sich vielmehr mit literarischen, weltanschaulich unterschiedlich motivierten Ausformungen der inneren Dialogizität des Menschen. Er behandelt die Thematik « des Kampfes widerstrebender seelischer Kräfte »², die im Laufe der Zeit sehr unterschiedliche Namen annehmen, sei es nun *avaritia* und *operatio*, Gott und Mensch, Liebe und Eifersucht oder Intellekt und Gefühl, und den Menschen mit den Spannungen der Unentschlossen-

¹ Béatrice JAKOBS et Volker KAPP (éd.), *Seelengespräche*, Berlin, Duncker und Humblot, coll. « Schriften zur Literaturwissenschaft » t. 31, 2008.

² *Ibid.*, p. 9.

heit in seiner Beziehung zu Gott, Welt und Mitmensch konfrontieren. Untersucht werden besonders auch die unterschiedlichen stilistischen Mittel, derer sich die Schriftsteller bedienen, um der innerseelischen Verfasstheit Ausdruck zu geben und die zeigen, wie sie zugleich Ausdruck der Entwicklung eines zeitgenössischen Menschenbildes und Kunstverständnisses sind. Die einzelnen Aufsätze verfolgen dabei das Thema über drei verschiedenen Epochen, nämlich das christliche Altertum, das siebzehnte Jahrhundert und schließlich das zwanzigste in Bezug zu seinen Vorgängern seit der Aufklärung.

Der erste Beitrag von Christian Gnilka widmet sich der « Bedeutung der Psychomachie im Gesamtwerk des Prudentius »¹; die werk- und rezeptionsgeschichtlichen Aspekte verbinden sich hier mit soziokulturellen Elementen und inhaltlichen Analysen. Vor allem artikuliert Chr. Gnilka unsere zeitgenössischen Rezeptionsschwierigkeiten und bietet die Grundlagen zu einem Verständnis, das dem Werk an sich gerecht wird. Im zweiten Aufsatz untersucht Günter Niggel « Rede und Gespräch in Augustins *Confessiones* »². Er stellt damit eine andere, zeitgleich geprägte Form des « Seelengesprächs » dar und zeigt, zu welcher Glaubensgewissheit die Hermeneutik im Rahmen der Gottsuche geführter innerer Selbstgespräche führen kann. Bereits der Titel von Bernhard Teubers komplexer Studie « Selbstgespräch • Zwiegespräch • Seelengespräch. Zur Ökonomie spiritueller Kommunikation »³ zeigt die ganze Spannweite der menschlichen, geistig-geistlichen dialogischen Verfasstheit auf, deren christliche Ausprägung er an biblischen Referenzen festmacht, zugleich diskursanalytisch situiert und von der Spätantike bis zur Moderne verfolgt.

Die folgenden vier Aufsätze gehen zum 17. Jahrhundert über; die ersten drei beschäftigen sich mit der Darstellung der innerseelischen Gespräche und Auseinandersetzungen auf der Bühne. Béatrice Jakobs vergleicht « Die Motivik der Unentschlossenheit in der *Psychomachie*

¹ *Ibid.*, p. 19-39.

² *Ibid.*, p. 41-56.

³ *Ibid.*, p. 57-79.

und deren Verselbständigung im frühen Musikdrama »¹; ihr Augenmerk gilt dabei auch dem wechselnden Verhältnis der musikalischen und literarischen Mittel. Emmanuelle Hénins Beitrag « “La tragédie est la lice des passions” ; rhétorique et dramaturgie dans les monologues de Médée et d’Hérode (Corneille, *Médée*, V, 2 ; Tristan, *Mariane*, I) »² hebt unter anderem die Bedeutung der Prosopöie in der dramatischen Darstellung der tragischen inneren Kämpfe hervor. Auch Benedetta Papasogli bezieht sich in ihrer Untersuchung zur « Erfahrung des Tragischen im Warnungstraum »³ auf Tristan L’Hermites *Mariane*, beschäftigt sich aber auch mit Théophile de Viau, Jean Rotrou, Claude Boyer und schließlich Jean Racine. Dabei verweist die ambivalente Bestimmung der Herkunft des Traums auf « das Schwanken der Tragödie des 17. Jahrhunderts zwischen theologischer und anthropologischer Perspektive ». Dies ist nur ein Beispiel literaturgeschichtlich relevanter, zeitgenössischer theologischer Fragen, die jeweils sachlich präzise in die einzelnen Darstellungen aufgenommen wurden. In dem letzten Artikel, der sich mit Werken des 17. Jahrhunderts beschäftigt, « Poetische Strukturelemente der *Psychomachia* in der allegorischen Dichtung Anne Bradstreets und Edward Taylors »⁴, zeigt Dennis Hannemann wie die formalen Analogien zwischen dem Werk von Prudentius und der puritanischen Dichtung Neuenglands nicht über die wesentlichen inhaltlichen Unterschiede hinwegtäuschen dürfen.

Fünf Beiträge beschäftigen sich dann mit Autoren des zwanzigsten Jahrhunderts und ihren Vorgängern seit der Aufklärung. Kurt Müller zeigt in « Psychodrama and “Talking Cure” : Gespräch und Selbstgespräch in Ernest Hemingways *For Whom the Bell Tolls* »⁵ wie der schizoid veranlagte Protagonist Robert Jordan in den Gesprächen einen abstrakten, rein instrumentellen, auch durch soziale Institutionen vermittelten Sprachgebrauch zu Gunsten einer

¹ *Ibid.*, p. 81-117.

² *Ibid.*, p. 119-150.

³ *Ibid.*, p. 151-164.

⁴ *Ibid.*, p. 165-182.

⁵ *Ibid.*, p. 183-199.

Imagination des Konkreten überwindet und so auf dem Weg einer inneren Einheit fortschreitet. Eva-Maria Orth überschreibt ihren Beitrag « “Conscience, turned tyrant, held Passion by the throat” : Zur Tradition der Psychomachie im englischen Roman »¹ ; in Bezug auf Sir Philip Sydney, Daniel Defoe, Anthony A. Cooper, Charlotte Brontë zeigt sie, wie die allegorischen Personifikationen nur mehr wegen ihrer eindrucksvollen Bildhaftigkeit zur Darstellung, Analyse und schließlich Disziplinierung rein mentaler Vorgänge, die eine eigenständige Welt eines einzelnen Bewusstseins bilden, herangezogen werden. Dostoevskij durfte im Panorama spirituellen Seelengesprächs nicht fehlen. Ulrich Schmid untersucht in seinem Aufsatz « Psychomachie, Figuration und Erzählstruktur. Darstellungsformen des komplexen Bewusstseins bei Dostoevskij »² die Rolle der Dialoge zwischen den Romanfiguren, die gewissermaßen das Verfahren der Allegorisierung in der Psychomachie ersetzen. Cornelia Ruhe bespricht anschließend die Weiterentwicklung von Dostoevskijs Verfahren in Miguel de Unamunos Erzählung *San Manuel Bueno, martir*. Dazu greift sie in ihrem Artikel « Der Teufel und seine Advokatin. Dialogizität und Seelenkampf »³ nicht nur auf Konzepte von Bachtin, sondern auch auf poetologische Überlegungen von Roland Barthes und Alain Robbe-Grillet zurück. Ausgehend vom Surrealismus, analysiert Volker Kapps abschließender Beitrag « Die Rhetorik des Fragmentarischen als Auseinandersetzung mit Grenzerfahrungen. Formen der Seelengespräche bei Annie Le Brun, Yves Bonnefoy, Marie Noël und Paul Claudel »⁴ ein wesentliches, formales Moment, das die inhaltliche Darstellung der ungestillten Sehnsucht nach transzendenter Fülle im zwanzigsten Jahrhundert allgemein charakterisiert. Zu dessen Situierung und Deutung kann er auf die theologisch-spirituelle Tradition einer negativen Theologie zurückgreifen und das Konzept der Seelengespräche weiter vertiefen ; paradigmatisch demonst-

¹ *Ibid.*, p. 201-211.

² *Ibid.*, p. 213-228.

³ *Ibid.*, p. 229-244.

⁴ *Ibid.*, p. 245-278.

riert er auch die wissenschaftliche Inkonsistenz gängiger ästhetischer Urteile über literarische Werke christlicher Inspiration.

Die durchgängige, innere Einheit eines Sammelbandes, der sich durch seine Methoden- und Quellenvielfalt auszeichnet, beruht aber nicht auf dem « Jargon der Uneigentlichkeit » einer *critical theory*. Dort, wo theoretische Modelle herangezogen werden, stehen sie vielmehr im Dienst einer effizienteren Beschreibung des Gegenstandes der Untersuchung. Zudem wird die Theorieresistenz des Themas nicht ignoriert oder überspielt, sondern es werden auch die Grenzen bestehender Kategorien der Semantik, Rhetorik und Linguistik ermittelt (siehe dazu auch den Artikel von B. Teuber). Der « rote Faden » des Buches besteht wesentlich in der auf religiöse und ideologische Neutralität bedachten Formulierung des Themas auf einer anthropologischen, jenseits kulturgeschichtlicher Brüche bestehenden Metaebene, die es besonders zu würdigen gilt.

In der Einleitung wird die geistesgeschichtliche Entwicklung zum säkularisierten Menschenbild der Moderne prägnant, unpolemisch und mit kurzen, aber grundlegenden Literaturhinweisen skizziert. Weder hier noch in den Artikeln geht es aber um die Suche nach einer « verlorenen Unschuld » und die mit ihr einhergehenden emblematischen Hochschätzung einer vergangenen Epoche ; auch verspürt der Leser nichts von Schuldzuweisungen angesichts einer zeitgenössischen Gottvergessenheit oder -ferne. Die für Prudentius grundlegende christlich-theologische Funktion der Literatur bleibt ebenso wenig für die Textdeutungen dieses Sammelbandes maßgebend, wie eine autorenunabhängige Identifikation des Seelengesprächs mit christlichen Interpretationsinhalten¹. Weder die christliche, noch die säkularisierte Ausdrucksform des Seelengesprächs wird zum Maßstab erhoben ; die gewählte heuristische Grundentscheidung verhindert eben die Identifikation des Themas mit einer epochal bestimm-

¹ Siehe dazu *ibid.*, p. 24.

ten Ausdrucksform. Somit zeigt sich im Nacheinander der einzelnen Beiträge die hermeneutische Ambivalenz sowohl des Themas als auch der Stilfiguren an sich.

Die Polyphonie der Aufsätze lässt etwas von dem erahnen, wie sich der Mensch innerhalb bestehender Weltanschauungen literarisch darstellt, ausdrückt und sich (und Gott) (zu verstehen) sucht. Damit illustriert dieser Sammelband auch die funktionale Unbestimmtheit der Literatur an sich, oder vielmehr die Möglichkeit, der Literatur – und der Kunst im Allgemeinen als menschliches, spezifisches Ausdruckspotential, das ein bestimmtes Erlebnis fiktionaler, aber lebendiger Tatsächlichkeit ermöglicht – in sowohl ideologisch als auch soziologisch unterschiedlichen Kontexten gar gegensätzliche Funktionen zuzuweisen.

Letztlich hängt diese Ambivalenz mit jener der menschlichen Einbildung zusammen, deren Tätigkeit sowohl auf (sinnliche) Eindrücke objektiver, subjektunabhängiger Gegebenheiten als auch auf rein mentale Vorgänge zurückgeführt werden kann ; nur im Rekurs auf zusätzliche Faktoren und Argumente kann man diese Eindrücke unterscheiden. Ob ein Autor also ein inneres Gespräch als Begegnung von Gott – oder Teufel – und Selbst ansieht, ob er glaubt, in ihm würde sich ein überindividueller Kampf von Tugenden und Lastern widerspiegeln, oder ob er den inneren Zwist als nicht transzendentes, immanent psychisches Geschehen interpretiert, diese Entscheidung über Identität und Alterität, Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Sein und Schein fällt erst im Einvernehmen mit außerliterarischen Faktoren, Erfahrungen und Überzeugungen. Was Prudentius der katholische Glaube, das ist zum Beispiel den Autoren den englischen Romans die sittliche Vernunft.

Dem heutigen Leser ermöglicht es das Buch dank seines deskriptiven Zugangs, einen eigenen, sowohl von (zu oft nicht artikulierten) existenziellen als auch wissenschaftstheoretischen Grundentscheidungen getragenen Lese-, Denk- und Erkenntnisweg zu beschreiten, letztlich so ein eigenes Geistes- oder Seelengespräch mit den Figuren oder auch den Gedanken, die der Band ihm vorstellt, zu beginnen und die Einengung mancher gängiger Interpretationsmuster

zu überwinden. Interessieren ihn nur die Beiträge, die sein spezifisches Fachgebiet betreffen, so bietet der vorliegende Sammelband neue Zugänge, die möglicherweise verbreitete, oftmals weltanschaulich motivierte, ästhetische Vorurteile quellenbezogen in Frage stellen. Dem, der das ganze Buch liest, erschließt es eine solche Anzahl und Auswahl von Facetten des Themas, dass er dessen inhaltliche und formale anthropologische Grundkonstellationen erfassen kann. Die Ergebnisse eines solchen komparatistischen, sowohl an der Spezifität der Literatur, oder allgemeiner des Ästhetischen, als auch an dessen Bezug zur menschlichen Grundverfasstheit interessierten deskriptiven literaturwissenschaftlichen Arbeitens, drängen danach, im interdisziplinären Diskurs mit Psychologie, Philosophie, Hirnforschung und der zu neuem Leben erwachenden Theologie der Spiritualität rezipiert zu werden. Somit verweist diese wegweisende, themenzentrierte Zusammenarbeit der philologischen Sektionen der Görres-Gesellschaft auf einen sowohl methodologisch als auch inhaltlich über die Literaturwissenschaft hinausgehenden möglichen Erkenntnisfortschritt.

5 SCIENCES ET SPIRITUALITÉ

5.1 DIEU ET LA SCIENCE. L'UNITÉ DE L'UNIVERS ET L'UNITÉ DES SAVOIRS. ESQUISSES POUR UN DIALOGUE

5.1.1 INTRODUCTION

Dans le cadre des rencontres organisées autour du sujet « God and Science », j'ai été invité à représenter la tradition chrétienne. En tant que croyant, théologien et prêtre, j'appartiens à la grande communauté de l'Église catholique. C'est donc « naturellement » à partir de cette Tradition que je parlerai. Or il ne s'agit pas d'un monolithe : la Tradition catholique est large, profonde, variée et le *Catéchisme de l'Église* en expose synthétiquement et organiquement la foi telle qu'on peut et doit l'exprimer à notre époque. Ce grand ensemble de la Tradition est formé des réponses d'innombrables croyants – laïcs, clercs, religieux, théologiens, hommes et femmes de sciences... – à la Révélation de Dieu au fil des siècles, de par tous les continents. Il est donc évidemment polyphonique et, ce qui peut étonner, réussit à ne pas éclater. De plus, il est impératif de ne pas oublier ce qui est inscrit dans son livre noir. Il m'a semblé convenable de rappeler la perspective que j'adopte par souci de transparence herméneutique.

Avant même de présenter quelques références et lieux de l'échange entre la théologie et la science (5.1.3), et de continuer ensuite une réflexion théologique et spirituelle (5.1.4), il m'importe de réfléchir d'abord sur le fondement de ces dialogues (5.1.2).

5.1.2 QUEL FONDEMENT POUR UN DIALOGUE ENTRE LA FOI CHRÉTIENNE ET LES SCIENCES ?

Le verbe latin *adesse*, être présent, permet très bien de penser le fondement du dialogue sur « dieu et la science ». En effet, ce verbe est composé avec la préposition *ad* qui indique une direction : l'être présent serait un être tendu vers, la présence disposition à la rencontre. Mais c'est aussi à un appel que l'on répond : *Adsum* – me voici ! Ma présence est toujours déjà réponse à un appel originel, en un lieu, en un temps ; ma présence est disponibilité pour ce(lui) qui m'interpelle. Sans cette attitude, point de dialogue.

De plus, en incluant le modérateur de notre rencontre dans mon compte, voici trois personnes honnêtes, à la recherche du vrai, qui rencontrent un auditoire. Passionnés par la recherche de ce qui nous porte et unit – nous et tout ce qui existe – en dernier lieu, ils partagent un désir ardent de comprendre, de savoir et, aussi, de communion qui reflète aussi l’amour de la vie. Si une telle démarche n’est pas nécessairement déjà animée par la foi religieuse, elle peut se nourrir de l’intuition du « tout » qui nous habite aux moments où la beauté, l’amour ou un éclat de vérité nous ravit tout en échappant à notre emprise. Mais c’est aussi l’horreur des catastrophes dont les êtres humains peuvent faire l’expérience, voire des désastres qu’ils peuvent créer qui inspire ceux qui entrent dans ce dialogue.

De telles rencontres sont possibles parce que les interlocuteurs se respectent comme des êtres humains en quête de vérité et donc en chemin : celui qui a « trouvé » sait que ce n’est que pour être animé à chercher davantage, plus loin, plus profondément, plus passionnément. Il veut partager ce qu’il sait et ce dont il vit. C’est encore l’amitié qui cherche à comprendre l’autre tel qu’il est en lui-même qui fonde ce dialogue ; en effet, l’amitié est une foi sans laquelle aucun échange ne porte fruit.

D’aucuns croient que science et religion s’excluent, que l’une puisse en fait se passer de l’autre dans son appréhension du monde et de l’être humain. Je conviens volontiers avec le rabbin Adin Steinsaltz¹ que de telles conceptions se fondent d’une part sur une fausse et surtout une superficielle conception des deux domaines et démarches, de leur prétention à dire vrai comme de leurs affirmations déformées par une vulgarisation à la fois néfaste et incontournable. Mais je sais d’autre part qu’un héritage institutionnel pèse aussi sur la question. Dans ce contexte encore, les médias ne contribuent guère à l’érudition. La recherche

¹ Cf. Adin STEINSALTZ, « Où se situe le conflit entre Torah et science ? », in : INSTITUT D’ÉTUDES UNIVERSITAIRES ÉLIE WIESEL (éd.), *A Dialogue on God and Science*, Session I, Mardi 28 octobre 2008, Rabbin Adin Steinsaltz, Recteur Rolf Tarrach, Monsieur Edmond Israel, Luxembourg, 2008, p. 7-21.

de la vérité ne peut se satisfaire de ce qui est utile, sensationnel ou cherche à confirmer d'anciens préjugés.

S'approcher sans prétention, admettre la bonne foi de l'autre, avoir conscience du labeur comme du caractère fragmentaire de sa propre et de toute connaissance humaine – sans en dénier la haute valeur – et se méfier des dangers d'un éventuel propre totalitarisme intellectuel : si nos conversations peuvent se dérouler dans de telles conditions, n'est-ce pas parce qu'au fil des années, en creusant les questions, en sortant d'une attitude défensive motivée par d'anciennes batailles, ne pouvant plus s'éviter mutuellement, le théologien a dû remettre sur le métier ses conceptions de Dieu comme le scientifique celles de la science ? De fait, notre époque a perdu l'illusion que « le progrès » apportera paix et bonheur à tous : elle a dû faire face aux pertes, aux accidents, aux dégâts qu'il a engendrés¹. Quant aux religions, elles avaient été déclarées mortes, mais leur « renaissance » pose problème quand elles propagent la haine. L'humilité s'impose des deux côtés.

Une telle rencontre n'est donc pas une bataille ; si bataille il y a, chacun doit la vivre dans sa pensée et son for intérieur, son cœur, où ne s'opposent pas seulement différentes idées et convictions mais où l'égoïsme et ses corollaires, le désir de domination, grandeur et honneurs, la haine, la jalousie, l'envie, l'arrogance etc. accaparent et le cœur et la pensée de l'être humain et le détournent de la recherche désintéressée de la vérité². Ces mouvements de l'âme poussent souvent les personnes à absolutiser des repères contingents. Une telle attitude conduit nécessairement à l'intolérance, voire à la violence.

Ajoutons que l'absence d'une revendication de pouvoir politique ou de profit économique – ce qui ne va pas de soi dans l'université aujourd'hui – facilite encore ce dialogue.

¹ Cf. Paul VIRILIO, « L'ère de la vitesse et des grandes migrations », in : *Études*, t. 410, N° 2, février 2009, p. 199-207.

² Cf. Mt 15, 18s..

Notre démarche est donc d'autant plus sociocritique qu'elle engage un public dépassant les spécialistes à suivre, approfondir et poursuivre au-delà des préjugés communs, avec une grande honnêteté intellectuelle et existentielle, la réflexion qui leur est proposée. Supposant un exercice épistémologique, nos entretiens témoignent ainsi en quelque sorte de l'espoir d'un nouvel humanisme spirituel, respectueux des différentes traditions religieuses.

De fait, cette approche peut contribuer à la constitution d'un projet existentiel, voire spirituel, tâche profondément humaine. Il ne s'agit donc pas de célébrer un hasardeux retour du religieux, voire le triomphe de la théologie sur la science ou l'inverse, mais d'une reconnaissance mutuelle, d'une possibilité de dialogue mise en doute plus d'une fois et néanmoins, peut-être, assez indispensable dans la recherche d'une sagesse capable de guider la (sur)vie des êtres humains.

Ces rencontres entre « l'homme de la science » et « l'homme de Dieu » (ce qui n'exclut pas que quelqu'un puisse être les deux...) sont organisées par des institutions universitaires. Celles-ci sont des lieux de recherche et de formation intellectuelle. On pourrait définir l'intellectuel comme celui qui est capable d'aborder un sujet à partir de plusieurs perspectives et de naviguer entre celles-ci tout en faisant un choix pour trouver sa position. Le chercheur a conscience que sa méthode ne saisit pas tout le réel ; il veut aller aussi loin que possible dans son domaine tout en restant humble dans ses revendications. Le chercheur est un intellectuel dès qu'il réfléchit à la complémentarité des savoirs ; il s'assume comme être humain quand il cherche à se situer en connaissance de cause dans le monde. C'est ce que ces conférences contribuent à illustrer et à propager, car réunir un représentant de « la science » et un « témoin érudit » de « dieu », c'est faire communiquer deux approches et conceptions différentes du monde et inviter les participants à suivre ce va-et-vient intellectuel.

5.1.3 L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LES SCIENCES : RÉFÉRENCES ET « LIEUX » D'UN DIALOGUE SÉCULAIRE

Dans la suite j'aimerais réfléchir à quelques références et « lieux » du rapport tendu et exigeant que la foi et la science entretiennent au sein de l'Église catholique. Comme la Bible constitue le fondement de la théologie et qu'elle est en même temps par trop souvent citée pour montrer que la religion et la science sont incompatibles, il est utile de dire quelques mots des principes de l'herméneutique biblique (5.1.3.1)¹. À partir de ce contexte on comprendra alors plus aisément la reconnaissance de l'autonomie des réalités terrestres affirmée par le Concile Vatican II (1962-1965) (5.1.3.2). Enfin, l'Église catholique dispose de plusieurs institutions consacrées à la science dont je présenterai brièvement l'Académie pontificale des Sciences (5.1.3.3).

5.1.3.1 La Bible : Parole de Dieu dans la communauté de l'Église

Posons la question de façon claire : pourquoi le fondamentalisme biblique ne peut-il pas être catholique ? Autrement dit, pourquoi ne suffit-il pas, du moins pour un catholique, de prendre un texte biblique à la lettre ? Et pourquoi la nécessité de l'interprétation ne s'oppose-t-elle pas à la compréhension de la volonté de Dieu, mais en est-elle une condition nécessaire sans ouvrir la porte au relativisme complet ?

D'abord, pour le chrétien, la Bible n'est pas un livre « tombé du ciel ». Les Écritures Saintes constituent le témoignage de croyants rendant compte de leur découverte de l'agir de Dieu dans l'histoire avec les moyens linguistiques, culturels et culturels contemporains variés. Il s'agit bien du témoignage, de la méditation et réflexion de croyants, d'une lecture d'événements déjà illuminée par l'Esprit de Dieu. Dans ce cadre, le quadruple portrait que les évangiles dessinent de Jésus possède une valeur éminente et centrale pour les chrétiens.

¹ Présenter le fondement de l'exégèse catholique est d'autant plus significatif que certains textes bibliques ayant trait p. ex. à la création marquent le rapport entre « dieu et la science » dans le judaïsme comme dans le christianisme et même dans l'islam.

Pour comprendre un texte, il est donc nécessaire de le situer dans son contexte d'origine, de comprendre son « genre » et son intention originelle. C'est ce que l'exégèse, c'est-à-dire l'interprétation de la Bible, a fait quand elle a intégré la critique historique dans sa méthodologie. D'un côté il a donc fallu tenir compte des données historiques dans la pratique de réception des Écritures des communautés locales comme au niveau universel ; de l'autre côté l'Église a aussi dû veiller à ce que l'exégèse ne tombe pas dans le positivisme historique. Autrement on en serait venu à réduire la Parole de Dieu à une parole du seul passé ou à un texte à simple connotation culturelle. Or le croyant la lit différemment. Ainsi l'*Épître aux Hébreux* résume bien toute son énergie, son autorité et sa capacité de laisser apparaître la vérité des choses et des êtres humains¹ :

Vivante en effet est la Parole de Dieu, efficace et plus incisive qu'aucun glaive à deux tranchants, elle pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles, elle peut juger les sentiments et les pensées du cœur. Aussi n'y a-t-il pas de créature qui reste invisible devant elle, mais tout est nu et découvert aux yeux de Celui à qui nous devons rendre compte.

Au fil des dernières décennies, d'autres méthodes d'interprétation, en fait souvent celles qui ont cours dans les facultés d'histoire ou de lettres, ont été appliquées au texte biblique. Si une telle approche n'est pas fautive parce que la parole de Dieu est aussi parole humaine, si de nombreuses écoles ont produit des commentaires originaux, il s'agit également de respecter la spécificité de la lecture chrétienne : elle vise à louer, à comprendre et à servir Dieu et à entrer dans son intimité. Voilà des dimensions qui restent fermées à l'approche non croyante des textes de la Révélation.

De plus, la Bible n'est pas un texte qui ferait sens indépendamment de ses lecteurs. Elle est un livre qui est né dans la communauté des croyants. Ses textes n'ont pas été rédigés par un seul écrivain ; ils portent la trace d'une genèse historique et leur choix s'est aussi imposé aux

¹ He 4, 12s..

communautés chrétiennes au fil du temps¹. Il s'ensuit que le premier lieu pour lire, interpréter et comprendre les Écritures est la communauté des croyants unis dans la même foi, c'est-à-dire – pour le chrétien – l'Église. Cela se remarque quand la théologie catholique s'appuie et sur l'Écriture Sainte et sur la Tradition. Cela se voit encore quand toute interprétation ayant un caractère d'obligation est réservée au magistère² : dans ce cas, il ne s'agit pas de dire qu'un verset de la Bible possède une fois pour toutes tel sens et uniquement celui-là, mais de déterminer un contenu de foi ou de mœurs. Dans ses dogmes comme dans les fondements de sa morale, l'Église s'exprime respectivement sur Dieu et sur la juste attitude humaine par rapport à Lui, aux autres êtres humains et au monde.

Excursus sur la transsubstantiation – Un exemple d'interprétation est l'explication de la consécration du pain et du vin pendant la célébration de l'eucharistie : s'appuyant sur le texte biblique qui rapporte que le Christ a prononcé les mots « ceci est mon corps³ » sur le pain rompu qu'il distribuait à ses disciples lors de la dernière Cène, l'Église reconnaît dans le pain et le vin consacrés lors de la messe une présence particulière de son Seigneur, dont elle a pris conscience au fil des siècles et dont la compréhension existentielle n'est pas encore terminée. Au Moyen Âge, Saint Thomas d'Aquin (1225-1274) a développé la théorie de la transsubstantiation dans le cadre de la philosophie aristotélicienne. Elle affirme que la substance du pain est transformée dans la substance du corps du Christ sans que les accidents du pain se perdent.

Aujourd'hui les références philosophiques auxquelles cette théorie fait référence font difficulté si bien que les théologiens s'appliquent à rendre compte de cette présence avec d'autres moyens. La discussion théologique qui suivait la mise en question de la philosophie scolastique n'a pas seulement produit de nouvelles théories de la « présence réelle », elle a aussi contribué à approfondir la notion de présence du Christ pendant toute la célébration de l'eucharistie et à comprendre la part que joue la foi de celui qui reçoit le sacrement. L'enseignement officiel de l'Église garde néanmoins le terme de transsubstantiation⁴ parce qu'il permet de rendre compte d'une donnée importante par le biais de l'histoire de la philosophie. De plus il nous présente un modèle de pensée : affirmant que les « accidents » du pain restent quand la substance a disparu, Saint Thomas d'Aquin introduit dans son

¹ Ce n'est donc pas un concile qui a défini qu'à partir de tel jour on ne lirait plus que certains textes et plus d'autres, mais un concile a constaté – face à une autre définition du canon scripturaire – que tels étaient et seraient les textes auxquels se référerait la pratique de l'Église.

² Dans l'opinion commune, le magistère de l'Église est souvent réduit à la papauté, voire à l'infaillibilité pontificale. Quand celle-ci est caricaturée comme s'il suffisait qu'une idée passe par la tête du pape et qu'il la proclame du haut de son appartement pour que tout catholique soit tenu d'y croire, on déforme gravement un système d'interprétation interactif reliant le pape, les évêques de par le monde, la communauté des fidèles, les théologiens, les spécialistes de tout domaine etc., agissant aussi dans la durée.

³ Cf. Mc 14, 22par..

⁴ Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame, Plon, 1992, N° 1376.

argumentation une affirmation qui est fausse à l'intérieur du système aristotélicien ; de fait il doit faire intervenir l'action de Dieu pour la justifier. Ainsi nous comprenons que cette théorie philosophique n'est pas une version immuable de ce qui se réalise lors de la célébration eucharistique ; elle essaye de rendre compte avec un langage philosophique donné de quelque chose que la foi de l'Église a reconnu comme vrai en partant de la lecture de l'Écriture Sainte, en croyant la parole du Christ. Mais tout langage humain reste toujours inadapté à la profondeur de la Révélation, ce qui est logique : autrement, la Révélation n'excéderait pas ce que les êtres humains peuvent penser de par eux-mêmes. Après cet excursus, retournons aux structures de la réception de l'Écriture Sainte.

La Bible, la Tradition, l'Église en tant que communauté des croyants pourvue de son organisation hiérarchique et le fidèle forment un système interactif, un réseau herméneutique. Certes, on n'ignore pas que le magistère (s')est aussi présenté comme autoritarisme intransigeant mais on ne peut cependant simplement se défaire de ce système de réception. En effet, cet « espace herméneutique » dynamique n'est pas seulement inhérent à la genèse même des Écritures, mais il représente encore un vecteur épistémologique ouvert, critique et patient à la fois.

De fait, plus que le magistère, c'est d'abord l'exégèse qui constitue en tant que théologie, c'est-à-dire comme pensée systématique enracinée dans l'ensemble de l'Écriture Sainte et de la Tradition, un pont entre les textes bibliques et le monde contemporain. Elle fait partie du système interprétatif interactif en tant qu'activité ecclésiale fondamentale et doit s'y référer. Ce réseau interprétatif assure que ce ne soient pas les idées d'une personne, d'une communauté ou d'une région géographique qui l'emportent et obligent tous. Introduire la pensée d'une époque dans une Tradition de plus de trois mille ans¹, c'est aussi mettre en garde contre ceux qui limiteraient prématurément le sens d'un passage de l'écriture à une interprétation. C'est préserver la polyphonie de la Révélation. C'est encore situer les idées nouvelles dans un cadre plus grand, les comparer avec celles de nos ancêtres dans la foi et intégrer des éléments que nous aurions sinon oubliés ; c'est également rappeler que le modèle

¹ Dans ce contexte, il importe de mettre en évidence l'apport du dialogue judéo-chrétien à la théologie catholique. Cf. p. ex. l'introduction de Christian RUTISHAUSER, *Christsein im Angesicht des Judentums*, Würzburg, Echter, 2008.

épistémologique de la théologie comme celui des sciences humaines (différent de celui de la théologie) n'est pas celui des sciences naturelles. Si celles-ci progressent par accumulation (linéaire) des savoirs, celles-là procèdent plutôt par un va-et-vient continu entre plusieurs pôles constituant un système tandis que la théologie intègre la Foi de l'Église comme attitude et contenu. Si celles-ci cherchent à énoncer des lois (sciences nomologiques), celles-là cherchent à interpréter pour comprendre (sciences herméneutiques).

De plus, ce système est lent. On pourra le regretter dans certains cas, mais il permet de ne pas succomber à l'attrait de la nouveauté et de ne pas déstabiliser continuellement l'organisme communautaire. Enfin il n'enfreint pas les prérogatives de la conscience que tout être humain se doit de former : elle reste l'instance qui oblige absolument.

Ainsi il apparaît plus clairement pourquoi et comment la *Constitution dogmatique sur la Révélation Divine « Dei Verbum »* du Concile Vatican II a voulu présenter la Parole de Dieu non comme le diktat d'une doctrine mais comme un lieu dynamique réunissant Dieu et son peuple ; loin de n'être qu'un code moral ou une œuvre fermée, elle peut initier ses lecteurs dans la foi à la vie divine¹ :

Dans cette Révélation le Dieu invisible s'adresse aux hommes en son immense amour ainsi qu'à des amis, il s'entretient avec eux pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie.

Ces dimensions herméneutiques font généralement défaut aux interprétations fondamentalistes, à ceux qui ne prennent un texte qu'« à la lettre ». De telles interprétations strictement littérales de citations toujours choisies, isolées, prétendent souvent à la plus grande objectivité ; en fait elles sont animées d'intentions subjectives plus ou moins conscientes. Elles sont dangereuses parce qu'elles semblent évidentes. En effet, leurs adeptes recourent le plus souvent à un nombre restreint de citations qui entrent bien dans le cadre de

¹ *Dei Verbum* 2.

leur pensée déjà établie ; ils se servent encore de la Bible comme d'une carrière dont on extrait les pierres capables de terrasser l'ennemi ; enfin, ils ignorent l'évolution interne de la Bible et refusent toute coopération humaine à la genèse du sens textuel.

En ce qui concerne par exemple le récit de la genèse (Gn 1), l'Église catholique ne considère pas qu'il s'agisse d'un récit de faits historiques, mais d'une construction littéraire. Ceci ne contredit pas sa prétention à dire vrai, mais la vérité se situe dans un autre domaine que celui des sciences ou de l'histoire : elle nous dit « ce qu'il en est » de l'univers et de l'être humain. L'Église a longtemps considéré que la Bible donnait des renseignements sur des sujets qui ne devaient relever que de la science. Même si l'on ne peut juger les représentants d'autres époques à la lumière de nos connaissances actuelles, force est de constater que nombre de réactions s'inspirent encore de la confusion des domaines¹.

L'Écriture Sainte et son interprétation oriente aussi la réception des résultats scientifiques : dès lors que l'on a établi quel est le domaine de vérité de la Parole de Dieu, il n'y a pas d'opposition à s'ouvrir à la science². En effet, au cours du Concile Vatican II, l'Église

¹ Cf. F. RUSSO, « Science et foi », in : *Catholicisme*, CD-ROM, Paris 2008 : « C'est peu à peu seulement que la pensée chrétienne a compris que le savoir de l'Écriture ne porte pas sur le même domaine que celui de la science au sens où nous l'entendons aujourd'hui, réserve faite toutefois de points dont il sera question plus loin. Cependant cette interprétation trop littérale et trop « scientifique » de l'Écriture n'a jamais été entièrement dominante. Dès le III^e siècle des auteurs de grande notoriété, tel Origène, ont insisté sur le sens spirituel de l'Écriture ; et au IV^e siècle, un saint Jérôme, un saint Augustin, non dans tous leurs écrits, mais en maints passages, ce que ne manquera pas de relever Galilée quand il plaidera pour la mobilité de la terre, ont déclaré, qu'il fallait souvent ne pas s'en tenir au sens littéral de nombre de passages de la Bible.

Et, en 1616, quand le cardinal Bellarmin s'opposa aux vues de Copernic, ce fut parce qu'il estimait, ce qui était exact, qu'elles n'étaient pas entièrement convaincantes. Et il déclara explicitement que, si on savait vraiment apporter la preuve de la mobilité de la terre, il conviendrait de ne pas retenir le sens littéral de la Bible qui enseigne son immobilité.

D'ailleurs c'est seulement en 1729, avec Bradley, que fut apportée la première vraie preuve de l'héliocentrisme. Sans doute bien des indices avaient déjà conduit de nombreux astronomes à s'y rallier, mais les deux thèses de Copernic et de Tycho Brahé étaient en accord avec les observations. En toute rigueur on n'avait pas de raison de préférer l'une à l'autre. Dans le fameux « Dialogo » Galilée n'a pas démontré la mobilité de la terre, mais il a entendu en légitimer l'hypothèse. L'erreur du tribunal de l'Inquisition, qui demeure regrettable, a consisté à condamner l'héliocentrisme et la rotation de la terre sur elle-même alors que ces thèses étaient défendables. [...] On sait que c'est seulement en 1757 que l'autorité romaine a autorisé l'enseignement de la mobilité de la terre. ».

² Cf. le portail (en langue italienne) très bien documenté : Guiseppa TANZELLA-NITTI, Alberto STRUMIA, Michele CRUDELE (éd.), *Documentazione interdisciplinare di Scienza e Fede*, <http://www.disf.org>. (Site consulté le 16 mai 2009.)

catholique a expressément apprécié la recherche scientifique et souligné l'autonomie des réalités terrestres.

5.1.3.2 Vatican II et la juste autonomie des réalités terrestres

Le xx^e siècle a été marqué par des transformations radicales tant politiques, qu'économiques, sociales et évidemment aussi scientifiques que l'Église ne pouvait ni ne voulait ignorer. C'est pourquoi, en 1959, le bienheureux Pape Jean XXIII convoquait le Concile Vatican II qui rassembla de 1962 à 1965 plus de deux mille quatre cents évêques venant des cinq continents, des supérieurs d'ordres religieux, des experts et des observateurs d'autres confessions chrétiennes. Le pape Jean XXIII reconnaissait bien que l'humanité progressait dans le domaine de la technique mais ne suivait pas au niveau spirituel ; cependant il se refusait de ne voir que malheurs et confusion dans le monde et demandait qu'on annonce la foi de toujours sous une forme nouvelle¹. Le concile s'inscrit dans une époque qui est marquée par le souvenir de la deuxième guerre mondiale et en particulier de la Shoah ; c'est l'ère de la guerre froide, la croissance économique de l'Europe, le début de la révolution technologique et l'entrée de la télévision dans les ménages etc.. Tout ceci crée une certaine atmosphère socio-culturelle en Europe. Mais, trêve de promesses illusoires, ce progrès n'est pas encore arrivé sur tous les continents... Et là, où il a triomphé, on commence à mesurer ce qu'il coûte à la civilisation.

¹ JEAN XXIII, *Constitution apostolique « Humanae salutis »*, 25 décembre 1961, N° 4, <http://www.sacrosanctum-concilium.org/textes/dc/1962/97/97.php> (Site consulté le 16 mai 2009.) : « Nous savons que la vue de ces maux plonge certains dans un tel découragement, qu'ils ne voient que ténèbres enveloppant complètement notre monde. Pour Nous, Nous aimons faire toute confiance au Sauveur du genre humain qui n'abandonne pas les hommes qu'il a rachetés. Nous conformant aux paroles de Notre-Seigneur, qui nous exhorte à reconnaître les "signes... des temps" (Mt 16, 14), Nous distinguons au milieu de ces ténèbres épaisses de nombreux indices qui Nous semblent annoncer des temps meilleurs pour l'Église et le genre humain. ».

Le concile voulait répondre aux attentes, aux souffrances et à l'espérance des êtres humains.

Aussi la *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps* « *Gaudium et Spes* » commence-t-elle à rappeler que l'Église partage ce qui est au cœur de tous les êtres humains¹ :

Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur.

Dans le troisième chapitre de sa première partie, cette constitution aborde « l'activité humaine ». Le concile reconnaît que « l'homme se procure désormais par sa propre industrie de nombreux biens qu'il attendait autrefois avant tout de forces supérieures ». L'être humain semble être devenu plus maître de sa vie par « son travail et son génie », mais de nombreuses questions quant au sens, à la valeur, à l'usage et à la fin de l'activité humaine se posent. Le lecteur note alors une humilité et une détermination spécifique quand le concile affirme² :

L'Église, gardienne du dépôt de la parole divine, où elle puise les principes de l'ordre religieux et moral, n'a pas toujours, pour autant, une réponse immédiate à chacune de ces questions ; elle désire toutefois joindre la lumière de la Révélation à l'expérience de tous, pour éclairer le chemin où l'humanité vient de s'engager.

L'activité humaine, « ce gigantesque effort par lequel les hommes, tout au long des siècles, s'acharnent à améliorer leurs conditions de vie, correspond au dessein de Dieu³ ». Ainsi il existe aussi des normes qui doivent guider l'être humain dans ses choix⁴ :

Voici donc la règle de l'activité humaine : qu'elle soit conforme au bien authentique de l'humanité, selon le dessein et la volonté de Dieu, et qu'elle permette à l'homme, considéré comme individu ou comme membre de la société, de s'épanouir selon la plénitude de sa vocation.

¹ *Gaudium et Spes* 1. – Les documents du magistère portent le nom de leurs deux premières paroles en latin. Ainsi la *Constitution pastorale* commence « *Gaudium et spes, luctus et angor hominum huius temporis...* ». Pour la traduction, voir la citation.

² *Ibid.* 33.

³ *Ibid.* 34.

⁴ *Ibid.* 35.

Parlant de vocation, le texte rappelle implicitement que l'être humain existe parce qu'il est appelé à la vie par ses parents qui participent au projet et à la volonté créateurs de Dieu¹ ; de plus, Dieu appelle chaque être humain à collaborer à faire connaître son amour. Or parler de vocation et non de détermination, c'est aussi se référer à la liberté de la réponse humaine. Dans ce cadre le concile souligne également la « juste autonomie des réalités terrestres » ; il n'affirme pas seulement la légitimité de la science cherchant à comprendre et à respecter l'ordre de la création, mais regrette également des attitudes contraires ayant existé au fil de l'histoire² :

C'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur consistance, leur vérité et leur excellence propres, avec leur ordonnance et leurs lois spécifiques. L'homme doit respecter tout cela et reconnaître les méthodes particulières à chacune des sciences et techniques. C'est pourquoi la recherche méthodique, dans tous les domaines du savoir, si elle est menée d'une manière vraiment scientifique et si elle suit les normes de la morale, ne sera jamais réellement opposée à la foi : les réalités profanes et celles de la foi trouvent leur origine dans le même Dieu. [...] qu'on nous permette de déplorer certaines attitudes qui ont existé parmi les chrétiens eux-mêmes, insuffisamment avertis de la légitime autonomie de la science. Sources de tensions et de conflits, elles ont conduit beaucoup d'esprits jusqu'à penser que science et foi s'opposaient.

Le lecteur averti aura remarqué la référence que le document fait « aux normes de la morale » ; l'esprit critique se demande dès lors s'il ne s'agit pas d'une nouvelle mainmise cléricale sur la science. Il n'en est rien. Ce que l'Église affirme par contre, c'est que la recherche scientifique est une activité humaine ; or aucune activité humaine ne peut se soustraire à une réflexion éthique et aux principes de la morale. La science ne peut cependant créer de valeurs morales ; ceci est le domaine de la philosophie et de la théologie. En tant

¹ Cf. la formulation que le pape Benoît XVI a donné de la vocation humaine dans le sermon prononcé le 24 avril 2005 lors de la messe d'inauguration de son pontificat, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato_fr.html : « Nous ne sommes pas le produit accidentel et dépourvu de sens de l'évolution. Chacun de nous est le fruit d'une pensée de Dieu. Chacun de nous est voulu, chacun est aimé, chacun est nécessaire. » Les paroles qui précèdent montrent que ce discours s'inscrit dans une herméneutique chrétienne : « [...] nous existons pour montrer Dieu aux hommes. Seulement là où on voit Dieu commence véritablement la vie. Seulement lorsque nous rencontrons dans le Christ le Dieu vivant, nous connaissons ce qu'est la vie. ». (Site consulté le 16 mai 2009.)

² *Gaudium et Spes* 36.

qu'activité humaine, la science doit être intégrée dans une réflexion éthique. On n'a besoin que de donner l'exemple de la recherche sur les cellules souches pour illustrer ce propos.

De plus le concile rappelle que le progrès n'est pas source de rédemption : selon la doctrine chrétienne, l'être humain et ses activités sont marqués par le péché. De fait, l'être humain peut transformer le progrès scientifique et le pouvoir accru de l'homme en menace pour tout le genre humain. Si le concile pensait à la course aux armes nucléaires, nous n'ignorons pas la menace qui pèse aujourd'hui sur l'écosystème et nous ne pouvons fermer les yeux sur l'injustice économique qui divise le monde en deux hémisphères. Le progrès qui devait contribuer au bien ne se dirige pas par lui-même vers ce qui est bon ; ce sont les décisions humaines qui lui apportent un sens, une direction et signification. Ainsi toute foi dans le progrès rédempteur s'évanouit et le besoin d'une conversion, d'une réorientation fondamentale des cœurs, apparaît. De fait les êtres humains sont engagés dans une bataille spirituelle exigeant tout l'engagement humain et la grâce de Dieu¹ :

[...] l'homme doit sans cesse combattre pour s'attacher au bien ; et ce n'est qu'au prix de grands efforts, avec la grâce de Dieu, qu'il parvient à réaliser son unité intérieure. [...] toutes les activités humaines, quotidiennement déviées par l'orgueil de l'homme et l'amour désordonné de soi ont besoin d'être purifiées et amenés à leur perfection par la croix et la résurrection du Christ.

La science nous donne de mieux connaître et de mieux maîtriser et le monde dans lequel nous vivons et nous-mêmes. Mais elle ne sait garantir le juste emploi des techniques résultant de ses découvertes ni changer le cœur de tous les hommes. Elle est une dimension fondamentale de la recherche humaine de la vérité ; mais puisqu'elle dépasse le seul cadre technique, elle est aussi une démarche spirituelle engageant toutes nos facultés et exigeant le renoncement à l'amour propre désordonné. Il faut aussi des lieux pour travailler scientifiquement et réfléchir aux dimensions éthiques et spirituelles de cette démarche. L'Académie pontificale des sciences en est un.

¹ *Ibid.* 37.

5.1.3.3 L'Académie pontificale des Sciences¹ : un lieu de liberté scientifique

« Le but de l'Académie pontificale des Sciences est de promouvoir le progrès des sciences mathématiques, physiques et naturelles ainsi que l'étude des problèmes épistémologiques qui leur sont liés² ». Sous la protection immédiate du pape, cette académie est libre de définir ses propres activités. Indépendante de tout point de vue national, politique et religieux, elle offre une plateforme de débats et recherches extrêmement riche.

Elle se compose en effet de quatre-vingt membres à vie. Ils sont élus par les académiciens pour l'originalité et la valeur reconnue de leurs travaux scientifiques et pour leur personnalité morale. Ils sont nommés à vie par le Saint-Père. Ils doivent être choisis de façon à ce que toutes les branches scientifiques et toutes les aires géographiques y soient représentées³. L'appartenance religieuse n'est pas un critère qui entre en compte pour choisir un membre ; d'ailleurs plusieurs académiciens ne sont pas catholiques⁴. Parmi ses membres actuels, on compte de nombreux prix Nobel, comme par exemple Klaus von Klitzing (prix Nobel de physique 1985), Günter Blobel (prix Nobel de physiologie ou médecine 1999), Ryioji Noyori (prix Nobel de Chimie 2001) – ou encore Stephen Hawking. Parmi les anciens membres, on trouve les noms de Max Planck, Niels Bohr, Alexander Fleming, Werner Heisenberg ou Abdus Salam. De par leur charge et pour sa durée, le directeur de l'Observatoire du Vatican⁵, le directeur du Laboratoire d'astrophysique du Vatican, le préfet de la Bibliothèque vaticane et le préfet des Archives secrets du Vatican sont membres de l'Académie.

¹ Il existe encore deux autres académies. L'Académie pontificale pour les sciences sociales, fondée en janvier 1994 par le pape Jean-Paul II, étudie les questions concernant le progrès des sciences politiques, juridique, sociale et économique à la lumière de la doctrine sociale de l'Église. L'Académie pontificale pour la Vie, fondée également par le pape Jean-Paul II en février 1994, étudie les questions touchant à la bioéthique et au droit en ce qui concerne la protection et la défense de la vie.

² ACADÉMIE PONTIFICALE DES SCIENCES, *Statuts de l'Académie pontificale des Sciences*, art. 2, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdscien/own/index_10121999.htm. (Site consulté le 16 mai 2009.)

³ *Ibid.*, art. 6.

⁴ Cf. *ibid.*, art. 5.

⁵ Autre institution scientifique vaticane, l'Observatoire fondé par Léon XIII a célébré en 1991 son centenaire. Cf. <http://www.vaticanobservatory.org>. (Site consulté le 16 mai 2009.)

Historiquement, elle remonte à l'Académie des Lincei fondée en 1603 par Federico Cesi avec l'encouragement du pape Clément VIII comme première d'une série d'académies européennes. Une des raisons de sa fondation était que les sciences ne trouvaient à l'époque pas encore leur place dans le curriculum universitaire traditionnel. Reconnue internationalement, celle-ci ne survécut cependant pas à son fondateur. En 1847, Pie IX la réinstaura comme Académie pontificale des nouveaux Lincei, nom qu'elle portait jusqu'à ce que Pie XI la nomma en 1937 Académie pontificale des Sciences.

Les travaux de l'Académie portent sur le rapport entre science et technologie tant avec les problèmes globaux qu'avec les problèmes du Tiers Monde, ou encore sur la bioéthique ou l'épistémologie. Ainsi, en 2003, les travaux de l'Académie s'intéressaient à deux sujets, « Esprit, cerveau et éducation » et « La Technologie des cellules-souches et autres thérapies innovatrices ». En 2006, la session plénière discutait le sujet « Predictability in Science : Accuracy and Limitations » ; en 2008 les académiciens abordèrent la question de l'évolution : « Scientific Insights into the Evolution of the Universe and of Life ». En 2009, une semaine d'études réunira les académiciens autour du sujet : « Transgenic plants for Food Security in the Context of Development ». Dans le cadre de l'Année de l'Astronomie, l'Académie organise également un colloque sur Galilée à Florence du 26 au 30 mai 2009¹. Ces travaux donnent évidemment lieu à la publication des actes.

Un aspect important dans ses travaux constituent d'un côté le lien entre science et spiritualité et de l'autre les aspects éthiques des travaux scientifiques. Le pape Jean-Paul II l'a par

¹ Cf. [s. a.], « Le Saint-Siège organise un congrès international sur Galilée », 2 février 2009, <http://www.zenit.org/article-20045?l=french>. (Site consulté le 16 mai 2009.) Pour plus d'informations, cf. la page d'accueil de l'Institut Niels Stensen, un centre géré par les jésuites à Florence : <http://www.stensen.org>. (Site consulté le 16 mai 2009.)

exemple affirmé dans son discours du 10 novembre 2003 sans oublier de signaler l'important apport du dialogue avec les scientifiques¹ :

Tout en encourageant votre travail, j'ai souligné la dimension spirituelle toujours présente dans la recherche de la vérité. J'ai également affirmé que la recherche scientifique doit viser au bien commun de la société et au développement intégral de chacun de ses membres.

Nos rencontres m'ont également permis de clarifier des aspects importants de la doctrine de la vie de l'Église en ce qui concerne la recherche scientifique. [...] Je suis de plus en plus convaincu que la vérité scientifique, qui est elle-même une participation à la Vérité divine, peut aider la philosophie et la théologie à comprendre toujours plus pleinement la personne humaine et la Révélation divine sur l'homme.

Comment ces deux sources de la connaissance peuvent-elles donc être concrètement fertiles l'une pour l'autre ?

5.1.4 LA RENCONTRE ENTRE FOI CHRÉTIENNE ET SCIENCE EN THÉOLOGIE ET SPIRITUALITÉ

Les pages précédentes ont d'abord souligné la dimension d'accueil réciproque caractérisant notre dialogue et le questionnement fondamental réciproque auquel les participants acceptent de se livrer. Elles ont ensuite présenté quelques « lieux » institutionnels où les pensées scientifique et théologique continuent de se rencontrer. Quel rapport « dieu et la science » peuvent-ils donc entretenir ? Cette question touche d'un côté la théologie et de l'autre, évidemment, la spiritualité comme expression existentielle d'une foi. Dans la suite je reviendrai d'abord sur le chambardement que le dialogue avec la science peut entraîner (5.1.4.1) avant de réfléchir sur la cohérence en théologie (5.1.4.2). Le concept de création permettra d'illustrer ces propos tout en faisant la différence avec les notions de créationnisme et « intelligent design » (5.1.4.3). Un dernier point abordera le rapport entre science et spiritualité (5.1.4.4).

¹ Cf. [s. a.], « Académie pontificale des Sciences : à la lumière de la vérité », 20 novembre 2003, <http://www.zenit.org/article-6690?l=french>. (Site consulté le 16 mai 2009.)

5.1.4.1 L'ouverture à la nouvelle donne scientifique

Il est vrai que des résultats scientifiques peuvent ébranler la compréhension que l'on a, la représentation que l'on s'est faite d'affirmations fondamentales de la foi chrétienne ou encore d'un monde correspondant à une certaine compréhension de la foi. Or l'ouverture à la science implique la reconnaissance du monde et des êtres humains tels qu'ils sont sans les dissimuler derrière un idéal imposé autoritairement¹. De même la science libère Dieu de nombre de fonctions qu'on a pu lui attribuer². Ceci implique une purification des idées de Dieu et du monde qui peut aller de pair avec une certaine dés-illusion, un dés-enchantement et une dés-orientation ; c'est cependant déjà la raison en elle-même qui exige une nouvelle approche et de la réalité à partir de la foi et de la foi à partir de la connaissance des réalités terrestres intervenant dans la médiation de la Révélation. Voilà une tâche de longue haleine qui ne se réduit cependant jamais à un travail purement intellectuel ; celui-ci est toujours intégré dans un rapport vécu avec le Dieu vivant en Église.

Ainsi le chrétien pense et travaille à partir d'une foi vécue et réfléchie qui l'aide à chercher en tout le visage du Seigneur³. Il croit et cherche à rendre compte de sa foi ; il voit le monde et cherche à croire. Cela ne signifie donc pas qu'il évite les tensions qui naissent ; tout au contraire, il s'y expose et s'attèle au travail car il sait que la politique de l'autruche ne sert à rien. En fait, elle est contraire à la noblesse de l'esprit de l'être humain.

Rappeler que foi et science ne sauraient se contredire⁴ ne mène pas plus loin non plus si l'espace de communication qu'une telle constatation ouvre n'est pas exploré et défini. Voici peut-être d'abord le lieu d'un travail philosophique, médiateur entre deux univers de pensée.

¹ Cf. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf, Patmos, coll. « Topos-Taschenbücher » N° 1, 1972, p. 126.

² *Gaudium et Spes* 33. – Voir ci-dessus partie 5.1.3.2.

³ Cf. Ps 27, 8 : « De toi mon cœur a dit : Cherche sa face ! »

⁴ *Gaudium et Spes* 36 – Voir ci-dessus, partie 5.1.3.2.

La tâche philosophique consiste à clarifier le vocabulaire afin que les représentants des deux disciplines parlent bien du même objet ; la philosophie veillera aussi sur la cohérence épistémologique de chacune des deux disciplines et savoirs. Il revient alors à la théologie de construire une nouvelle relation entre les connaissances scientifiques tant de l'univers que de l'être humain et les données « médiatisées » de la Révélation¹.

Si l'on s'était refusé de s'atteler à une telle tâche, les conséquences auraient été une dichotomie entre les deux sphères ou une réduction de Dieu à un concept ouvert à toutes les projections. Ni l'une ni l'autre ne répondent à l'exigence de cohérence naturelle, rationnelle et spirituelle. Par exigence naturelle, j'entends que l'être humain ne peut s'isoler du monde dans lequel il vit, du champ relationnel qui l'accueille et le précède ; par exigence rationnelle j'affirme que la raison cherche à découvrir l'ordre qui régit l'ensemble et non seulement une partie ; enfin l'exigence spirituelle signifie que l'être humain doit « saisir » le monde et Dieu (pour autant que ce soit possible) afin de prendre sa juste place. Comment l'être humain cherche-t-il donc à tenir compte de ces exigences rationnelle et spirituelle qui sont en quelque sorte les pendants conscients de l'exigence naturelle ?

5.1.4.2 Nécessité et limite de toute cohérence théologique

Avant d'aborder la question de la cohérence proprement théologique, il importe de réfléchir aux modalités des constructions de cohérence. En fait, les théories tant scientifiques que théologiques doivent recourir à la capacité de fiction de l'être humain pour rassembler dans un « texte » tous les éléments qu'ils cherchent à « dominer ». À cette fin ils composent un univers à partir d'un choix nécessairement fini d'éléments parmi lesquels figurent dans notre cas les données scientifiques (et l'on sait que celles-ci ne sont pas toujours univoques) et les références théologiques, mais aussi la simple expérience de bonheur, d'espoir, de tristesse, de

¹ Voir ci-dessus, partie 5.1.3.1.

souffrance etc. de l'être humain. Il faut chercher à englober le champ le plus vaste possible, il s'agit en fait tenter de ne penser rien de moins que le tout.

Ceci n'étant évidemment pas possible, il arrive souvent que lorsqu'on a construit un système, quelqu'un nous apporte des éléments qui le mettent en crise, c'est-à-dire qui exigent que l'on réévalue ce système en tenant compte de ce qui dé-range les éléments formant un ordre établi. Il n'est guère pensable que nous ayons un système parfait : il devrait inclure et le passé, et le présent et l'avenir ! Par conséquent, il devrait être construit à partir d'un point de vue englobant situé hors du temps. Pour l'être humain en tant qu'être contingent, seul ou en communauté diachronique, cela n'est pas possible : il y arrive au plus près quand il se fonde sur la révélation de Dieu, mais celle-ci est dans le temps et elle entre aussi dans une pensée qui ne perd pas son *Sitz im Leben* quand elle se réfère à Dieu. Dans ce sens, la philosophie, la théologie et de même la réponse existentielle qui s'ensuit, c'est-à-dire la spiritualité, sont toujours des processus imparfaits et inachevés, mais certes pas dépourvus d'importance et de valeur.

Dès lors il revient à la théologie de penser le rapport entre science et révélation de façon à trouver des modèles permettant de « saisir » tant la liberté de Dieu que celle de l'univers comme des êtres humains pour tenter de construire une représentation de leurs rapports. Dans cette démarche, on ne peut « adapter » son concept de Dieu jusqu'à ce qu'il rentre dans un système : nous connaissons Dieu parce qu'il s'est révélé à nous si bien que le rapport au Christ historique et à l'Écriture Sainte reste une donnée constitutive et incontournable.

Si on n'arrive pas à trouver une formulation complètement satisfaisante, on n'a cependant pas besoin d'abandonner toute idée théologique ne s'alliant pas avec le savoir de la science – ou plutôt avec les conséquences d'une vision du monde que certains construisent à partir de celui-ci : ce serait succomber au scientisme et oublier que les découvertes scientifiques, mais aussi la philosophie et la théologie progressent. Ce serait encore rendre hommage à un

perfectionnisme qui ignore la limite de toute pensée humaine ; ce serait à la fin tomber dans un mutisme d'absurdité. Il s'agit plutôt d'entrer dans un dialogue dont la tension est un élément constitutif : ne garantit-elle pas l'ouverture de la pensée et ne permet-elle pas un approfondissement de notre conception de l'univers micro- et macroscopique, de l'être humain et de Dieu ? Rappelons par exemple que la théologie a « toujours » peiné à accepter un stricte modèle de causalité qui ne permettait plus l'exercice de la liberté : partant de sa propre tradition de pensée, elle refusait d'abandonner un élément anthropologique constitutif et le maintenait dans le discours. Une discussion semblable se poursuit aujourd'hui autour de la compréhension du rapport entre l'esprit et le cerveau.

Dans la suite, j'illustrerai ces propos tant soit peu à partir de la notion de création qui est souvent au centre du débat sur « dieu et la science ».

5.1.4.3 Comment penser la création ?

En récitant le Credo de Nicée-Constantinople, le chrétien confesse qu'il croit « en Dieu le Père tout-puissant, créateur du Ciel et de la Terre, de l'univers visible et invisible¹ ». Cette affirmation se fonde sur les nombreux passages bibliques où Dieu est présenté comme celui qui est à l'origine de tout l'univers, qui le maintient en vie et le conduit vers son accomplissement. De fait, Dieu crée par sagesse et par amour ; il crée librement « de rien » un monde ordonné et bon. Il transcende la création, la maintient, la porte et lui est présent². L'être humain y tient une place particulière grâce à son rapport à Dieu et aux autres créatures. Créé à l'image de Dieu, il est libre et responsable de son environnement. Il est appelé à participer à la vie de Dieu au-delà de la mort.

¹ *Catéchisme de l'Église catholique*, p. 50.

² *Catéchisme de l'Église catholique*, N° 279-301.

Avant de confronter la théologie à la pensée et aux données scientifiques, il vaut la peine de s'attarder un instant sur le contenu théologique pour échapper aux réductions trop faciles. En effet, à travers ce condensé dogmatique, le lecteur comprend que la théologie de la création ne se limite pas à une seule affirmation ; déjà dans la Bible, elle constitue d'abord une raison de louer Dieu et tout un champ de réflexion qui se poursuit au fil des générations. La Révélation du Dieu trinitaire – Père, Fils et Esprit Saint – y apporte encore une profondeur nouvelle. La théologie classique parlerait d'un « traité » qui est « organiquement » relié aux autres traités tels que la christologie, la théologie des sacrements et l'eschatologie. Une telle théologie s'oppose alors à d'autres possibles narrations de l'origine et de la finalité de ce qui est, comme par exemple tous les dualismes affirmant l'existence de deux principes éternels (par exemple le Bien et le Mal) ou le théisme, affirmant que Dieu a créé le monde mais l'a abandonné ensuite à lui-même, ou encore le matérialisme (le monde est le résultat du pur jeu d'une matière qui aurait toujours existé). Elle cherche à développer à une époque une pensée cohérente en interprétant et développant les données de la Révélation qui sont en même temps un point de départ et la norme du contenu des réflexions, ceci n'étant possible que si l'on se trouve déjà dans un cercle herméneutique. Comme en littérature, certaines approches sont des chefs-d'œuvre qui gardent une signification et valeur au-delà de leur situation d'origine (par exemple Saint Augustin). Il existe de même différentes théologies de la création et des discussions enflammées peuvent s'ensuivre entre leurs représentants ; ce qui importe, c'est qu'elles correspondent toutes à la Révélation biblique telle qu'elle se présente dans sa réception ecclésiale sans en exclure aucun élément fondamental. Il serait faux de croire que l'Église tranche toujours ; les discussions théologiques ne lui sont pas étrangères, elles font partie de la recherche de la vérité. Aussi ceux qui veillaient sur la « pureté » de la foi n'ont-ils souvent déclaré que telle ou telle affirmation ne correspondait pas à la foi de l'Église : comme toute définition négative, cela ouvre un champ de recherche bien vaste.

Il va donc de soi que la théologie se confronte aux données scientifiques et intègre celles-ci – pas les projections philosophiques qui y sont parfois rattachées – dans ses propres réflexions. Du côté du magistère, donc de la doctrine officielle, on observe un changement d’attitude à partir de la deuxième moitié du xx^e siècle¹. En 1950, le pape Pie XII considérait la théorie de l’évolution dans son encyclique *Humani generis* comme une « hypothèse scientifique » ; le pape Paul VI corrigea l’idée que le polygénisme ne fût pas compatible avec la doctrine du péché originel en 1966. Dans son « Message aux participants à l’assemblée plénière de l’Académie pontificale des Sciences² » le 22 octobre 1996, le pape Jean-Paul II ne la considère plus seulement comme une « hypothèse », mais comme une « théorie » qui a retenu l’attention des scientifiques. Le Souverain Pontife dit en outre qu’il conviendrait mieux de parler des théories de l’évolution au pluriel puisqu’il en existe différents modèles qui peuvent être matérialistes, réductionnistes ou spirituels. Ceci l’amène à rappeler que toute théorie est une métaconstruction, qu’elle dépasse le cadre de la science et demande donc aussi une discussion et évaluation au niveau philosophique et théologique. Enfin, la Commission Théologique Internationale, organe de consultation de la Congrégation pour la doctrine de la foi, a publié en 2004 un document intitulé « Communion et service. La personne humaine – créée à l’image de Dieu³ », soulignant que les théories de l’évolution ne sont pas toutes acceptables pour la foi. Le néo-darwinisme nie en effet la possibilité de l’intervention de Dieu dans la création du monde et de l’être humain ce qui s’oppose aux données de la Révélation, à des données qui ne répondent pas à la question « comment ? », mais à celle qui demande « pourquoi ? » et qui ne peut trouver sa réponse dans les résultats scientifiques. Le texte

¹ Cf. Helmut HOPING, « Evolution, Intelligent Design und die Idee der Schöpfung », in : *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, 37^e année, 2008, p. 533s..

² JEAN-PAUL II, « Message aux participants à l’assemblée plénière de l’Académie pontificale des Sciences », http://www.pcf.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evolutione_it.html. (Site consulté le 16 mai 2009.)

³ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Gemeinschaft und Dienstleistung. Die menschliche Person – geschaffen nach dem Bilde Gottes*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_ge.html. (Site consulté le 16 mai 2009.)

rappelle encore que le pape Jean-Paul II avait insisté sur l'importance de la réflexion philosophique et théologique pour rendre compte du « saut ontologique » opéré dans la genèse des êtres humains¹. Ce saut qualitatif se situe dans l'apparition de facteurs exclusivement humains qui modifient le cours de l'histoire ; ils ne pourraient pas être expliqués par la seule science. Ainsi, après avoir résumé les dates de l'évolution, le document affirme que²

le facteur décisif de l'origine humaine était la taille toujours grandissante du cerveau qui culmine dans celui de homo sapiens. La nature et la vitesse de l'évolution changeaient constamment avec le développement du cerveau : l'introduction des facteurs exclusivement humains de conscience, intentionnalité, liberté et créativité, l'évolution biologique a été changée en une évolution sociale et culturelle.

Nous en arrivons donc ici à un point où deux revendications doivent être pensées ensemble : l'intervention transcendante de Dieu et l'évolution, c'est-à-dire une histoire « naturelle » dans laquelle le passage dans une phase évolutive « supérieure » n'est pas nécessairement le résultat d'une progression téléologique, c'est-à-dire tendant vers un but fixé d'avance³. Or ce document officiel ne donne pas de modèle (et encore moins de modèle définitif) ; il développe surtout quelques aspects fondamentaux de l'anthropologie théologique qui risquent sinon d'être oubliés dans la discussion. Aux théologiens de continuer le travail.

La position de l'Église catholique n'est donc ni celle du créationnisme, ni celle de la théorie de l'« intelligent design » développé par des chrétiens évangéliques américains. En effet, le créationnisme ne retient pas seulement les six jours du récit de la création comme donnée historique, mais il calcule également l'âge de la Terre à partir de la Bible. Ainsi il constitue une démarche négligeant complètement les fondements de l'herméneutique biblique telle qu'elle a été présentée plus haut. Quant à l'« intelligent design » qui revendique d'être une

¹ Cf. *ibid.*, N° 64.

² *Ibid.*, N° 63, trad. de l'auteur.

³ Cf. H. HOPING, « Evolution », p. 536.

théorie scientifique, une alternative par rapport à la théorie de l'évolution¹, on peut lui reprocher qu'il confond d'un côté le niveau de raisonnement scientifique avec le niveau d'interprétation : le concept de « design » n'est pas un concept scientifique, mais interprétatif². De plus il tend à recourir à Dieu pour « boucher des trous ».

On ne peut « prouver » que Dieu est « nécessaire » pour expliquer la vie ; autrement la foi aurait disparu et nous n'aurions plus besoin de croire en sa parole. Affirmer rationnellement Dieu et son action, c'est considérer qu'une pluralité d'approches cognitives s'accorde assez pour donner de « bonnes raisons » de croire. Le croyant reste toujours le « fidèle », celui qui a entendu la Parole et qui s'y abandonne sans perdre sa raison. Penser, expliquer, se resituer sont des démarches importantes fondées pour le chrétien dans l'Esprit Saint ; elles entrent cependant dans le cadre plus fondamental de la relation que le croyant entretient en Église déjà avec son Dieu. Ne pourrait-on pas dire qu'on ne met pas (l'existence de) Dieu en cause si l'on ne comprend pas tout : n'y a-t-il pas d'autres liens, entre autres la prière, qui unissent et justifient la foi comme abandon à Son amour ? Celui qui chercherait à vouloir systématiser stricto sensu cette relation et la réflexion théologique qui va de pair avec elle ne peut passer qu'à côté de l'intimité du « cor ad cor loquitur³ ». Et, si le croyant est loin d'avoir toujours des expériences « mystiques », s'il n'est pas nécessairement à la recherche de celles-ci, il n'est ni le premier ni le seul à vivre l'Alliance. Aussi ne va-t-il pas négliger le témoignage de ses frères, sœurs et ancêtres dans la foi et veiller à ce que les vertus théologiques, la foi, l'espérance et la charité, imprègnent toujours davantage son être.

¹ Celui qui s'intéresse davantage à ces doctrines se rendra vite compte que leur point de départ n'est pas le problème comment concilier « dieu et la science », mais le refus de la théorie de l'évolution considérée comme fondement d'une débâcle morale. Cf. p. ex. le site www.theologie-biologie.eu qui se veut une critique de la pensée évolutionniste et plus particulièrement Jean de PAMPLONA, « L'Académie pontificale des Sciences », in : *Le Cep*, N° 44, février 2008, article repris sur http://www.theologie-biologie.eu/L_academie_pontificale_des_Sciences.pdf. (Site consulté le 16 mai 2009.) L'auteur termine son article comme il le dit « [...] de manière abrupte par deux égalités mathématiques s'excluant l'une l'autre : Évolution = culture de mort. Création = culture de vie. ».

² H. HOPING, « Evolution », souligne néanmoins que la théorie de l'« intelligent design » est une provocation importante des théories néo-darwiniennes.

³ Devise du Cardinal John Henry Newman.

En effet, le recours à la pensée des générations précédentes peut offrir quelque orientation fondée sur une longue Tradition même si les études historiques ne peuvent remplacer l'élaboration de nouvelles conceptions des rapports entre la révélation et les données scientifiques. On ne doit s'attendre de nos ancêtres de résoudre les problèmes et défis d'aujourd'hui, mais on fait bien de les considérer comme des maîtres à penser et surtout comme des amis, des frères et sœurs dans la foi qui ont répondu l'appel du Seigneur¹ : il ne s'agit donc pas d'être leurs épigones, mais d'apprendre à penser à leur exemple dans la foi, en liberté et honnêteté. Ainsi la Tradition enseigne la patience dans une recherche continue et confiante, la valeur et les dangers des débats enflammés, la tentation de la nouveauté et le fléau des attitudes sclérosées, la nécessité d'élargir son propre point de vue et ses certitudes à la pluralité des approches, le besoin de plonger dans la prière. Elle libère le théologien aussi de la prétention à trouver une expression du rapport entre théologie et science valable pour tous les temps ; ce serait méconnaître les variables construisant en partie le rapport au monde et à Dieu ainsi que le besoin d'en tenir compte et de repenser même les relations fondamentales. Enfin, la polyphonie de la Tradition donne le courage de tenter sa propre parole. Ainsi le travail théologique reste un défi, une tâche passionnante, toujours nouvelle, à la pointe du progrès au début du troisième millénaire.

Voilà que nous avons de nouveau la limite de la seule raison en l'intégrant dans la relation vivante à Dieu. En effet, toute recherche théologique digne de ce nom est enracinée dans la spiritualité et conduit vers elle.

¹ Il ne faut pas s'imaginer que leurs travaux aient toujours joui du respect que nous leur apportons. Leur pensée pouvait même entraîner des controverses importantes. En ce qui concerne p. ex. Saint Thomas d'Aquin, les maîtres de Paris, la plus haute autorité en théologie de l'époque, condamna une dizaine d'énoncés de Thomas d'Aquin ; voir encore la vie du Cardinal Henri de Lubac SJ qui avait été interdit d'enseignement avant d'être appelé quelques dix ans plus tard à participer comme expert au Concile Vatican II. Contrairement à certains à d'autres époques, il ne mobilisa pas les médias pour obtenir raison, mais continua à travailler patiemment, à approfondir sa pensée, à scruter les sources. Malgré sa souffrance spirituelle, il ne perdait ni la foi en Dieu ni la confiance en l'Église. On pourrait également penser au Père Teilhard de Chardin SJ.

5.1.4.4 Spiritualité et science

La spiritualité (chrétienne) est évidemment aussi affectée par les résultats de la recherche scientifique. Qu'on ne se méprenne pas sur ce terme : il ne désigne ni une religion « light », ni est-il synonyme de « everything goes ». On peut s'accorder sur une définition qui dit que la spiritualité désigne le projet humain par lequel un être humain intègre tous les aspects existentiels dans un projet de vie orienté par une valeur perçue comme ultime¹. Il s'agit donc d'abord d'un phénomène anthropologique qui prend une direction particulière quand il se nourrit d'une grande tradition religieuse. La science permettant une connaissance différente de soi-même et de son environnement, elle affecte aussi la spiritualité.

Ne pourrait-on pas parler de spiritualité scientifique si tant est que le scientifique est à la recherche de la vérité des choses considérées en elles-mêmes ? En effet, cette recherche suppose une grande rigueur, demande qu'on se « consacre » à ses travaux, exige une ascèse tant intellectuelle que sociale. Le pouvoir, la richesse, la célébrité voilà des tentations auxquelles il est impératif de ne pas succomber si l'on veut rester libre, condition sine qua non pour toute recherche que la seule vérité oblige. De plus il faudrait une grande humilité capable de reconnaître les limites, souvent même le caractère provisoire de ce que l'on a travaillé, trouvé, contribué à l'immense domaine de tous les savoirs. Enfin, le scientifique se rendra compte que sa propre confiance de trouver quelque vérité ne peut s'expliquer par ses propres références scientifiques : cette « foi », pour autant qu'elle ne veuille pas être ou absurde ou irrationnelle, doit donc chercher son fondement dans un autre domaine, celui que l'on a appelé traditionnellement la métaphysique, sans néanmoins recourir nécessairement aux modèles anciens. On peut cependant douter que la recherche scientifique suffise en elle-même pour intégrer tous les domaines et aspects de la vie comme l'amour, la joie, la mort, le deuil, la créativité artistique... Elle ne parvient pas à justifier la propre position subjective dans la vie

¹ Cf. p. ex. Sandra M. SCHNEIDERS, « Approaches to the Study of Christian Spirituality », in : Arthur HOLDER (éd.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Oxford, Blackwell, 2005, p. 15-33.

et par rapport à elle. Voilà peut-être une des raisons pourquoi les scientifiques ont eu tendance à ériger leur athéisme méthodique en athéisme systématique. Je résumerais donc cette réflexion en disant que la science engendre un style de vie dont certains aspects se retrouvent en spiritualité, elle ne peut cependant en fonder une par elle-même, mais il ne semble pas impossible de l'intégrer dans une spiritualité existante.

Les traditions spirituelles – et toute religion en connaît de nombreuses – sont comme des écoles d'une connaissance de Dieu qui s'adressent à toutes les dimensions existentielles. Au-delà de toute démarche individualiste, elles témoignent encore du caractère communautaire traditionnel de la recherche de Dieu : quel être humain serait en effet capable de se donner lui-même toutes les ressources dont il a besoin pour mener sa vie ? Cependant, en spiritualité, il y a certes des élèves et des maîtres, mais pas de recette invariable. La juste décision est une réponse personnelle ; les erreurs, le renoncement à discerner ce qui correspond à une telle décision ne manqueront pas. La faute et, en rapport avec Dieu, le péché sont des notions qui sont aussi étrangères à la science que le pardon, l'expiation, la réconciliation avec le passé ou la fin des temps. Or c'est le pardon qui rompt une certaine détermination par le passé sans exclure la responsabilité : voilà encore un aspect fondamental, des pôles à joindre dans la construction du quotidien et l'extrapolation d'un avenir. De plus, dépassant le seul effort intellectuel vers l'intégration de tous les aspects de la vie, elles connaissent également l'instabilité caractérielle humaine et le besoin de se convertir toujours de nouveau qui en résulte.

Ainsi, comme la Tradition théologique, elles nous rappellent une lenteur qui est souvent bannie de la vie contemporaine : rompant tant avec l'instantané de la communication (virtuelle) qu'avec l'appropriation immédiate à laquelle une puissance d'achat ayant explosé dans les dernières décennies nous a habitués ou encore avec le diktat des besoins subjectifs

cultivés par l'individualisme collectif, elles prennent en considération la lente formation humaine.

Enfin, les traditions spirituelles insistent que la connaissance profonde, voire l'expérience de Dieu ne peuvent provenir que de rapports entretenus fidèlement car la recherche de Dieu est une connaissance qui ne fonctionne pas par accumulation de connaissances objectives et purement rationnelles. Si la raison a sa part dans cette connaissance, elle a néanmoins son lieu originel dans le cœur de l'homme.

Tout ce qui vient d'être dit peut paraître loin de la vie « concrète ». Ce sont des réflexions d'un universitaire. Mais que fait le croyant qui ne dispose pas de cette formation ? Il existe ceux qui se fient à une grande tradition, mais il y a pléthore d'attitudes spirituelles subjectives dans lesquelles les gens cherchent un repère, capable d'intégrer des expériences difficiles dans la cohérence d'un cadre préexistant et de leur donner ainsi un sens. Beaucoup de chrétiens vivent par exemple d'une parole biblique (« Dieu est amour » (1 Jn 4, 8), « Le Seigneur est ma lumière et mon salut » (Ps 27, 1), ...), d'une parole de foi (Dieu est miséricorde, Dieu me rendra justice...) à laquelle ils se rattachent. La prière, le secours des saints etc. sont d'autres repères spirituels pour eux. D'autres affirment simplement que rien n'arrive sans raison et ils acceptent de ne pas savoir pourquoi ; ou bien ils « fonctionnent » dans un univers régi par la punition et la récompense accordée par Dieu ; d'autres enfin croient qu'ils sont livrés à la merci des esprits... Souvent ces affirmations-attitudes constituent en quelque sorte une matrice de cohérence individuelle et subjective.

On ne peut nier un certain côté pragmatique inhérent à ces démarches. Le nouvel intérêt que l'on observe pour la religion comme pour la spiritualité est peut-être aussi une réaction à la désorientation résultant de l'effondrement des utopies progressistes. Il ne revient pas au théologien d'agresser les gens, il ne doit cependant pas se retenir de critiquer la perspective trop étroite et souvent le côté utilitaire d'une pensée qui réduit en dernier lieu la spiritualité,

voire « Dieu » à un moyen pour se construire soi-même. Le théologien rappelle alors deux choses : la recherche de la vérité et le caractère relationnel de la vocation humaine. L'être humain est appelé à la vie par Dieu et ordonné à lui. Sa spiritualité est donc avant tout la recherche de Dieu en lui-même et non pas la mise en œuvre de ce qui correspondrait aux besoins particuliers. Il se laisse transformer par la vérité.

Si j'ai traité de la spiritualité en dernier lieu, j'ai conscience qu'implicitement elle se trouve tout au début : nous n'existons pas sans devoir nous situer – peut-être seulement implicitement – dans l'univers, par rapport aux autres et devant Dieu. Le détour théologique prend alors sa signification : il s'agit de rendre compte des choix effectués, voire de les corriger pour devenir ainsi plus humain.

5.1.5 CONCLUSION

Les pages précédentes ont d'abord réfléchi au cadre humain dans lequel ma rencontre avec le recteur Rolf Tarrach et notre discussion s'est déroulée. La courte présentation des fondements de l'herméneutique biblique, des déclarations du Concile Vatican II sur la juste autonomie des réalités terrestres et de l'Académie des Sciences permettent au non-spécialiste de se faire une idée du cadre dans lequel un théologien catholique travaille quand il cherche à penser « dieu et la science ». Enfin, la réflexion théologique et spirituelle a pu laisser certains sur leur faim qui s'attendaient à voir l'auteur discuter l'une ou l'autre affirmation scientifique. Or j'ai préféré continuer la réflexion sur la méthodologie, sur les structures argumentatives, le rapport au magistère et les limites épistémologiques, car beaucoup de conflits ont leur origine dans la transgression des frontières d'un savoir ou dans l'ignorance des motivations, voire des émotions qui fondent leur démarche. Le rapport entre théologie et spiritualité souligne aussi la nécessité d'une grande transparence herméneutique : elle me paraît un élément essentiel à surveiller et à approfondir car elle nous permet de comprendre non seulement comment nos savoirs nous permettent d'approcher une connaissance, de composer une image plus unie,

plus « vraie » du monde, de nous-mêmes en tant qu'êtres humains et de Dieu [sic], mais aussi de prendre des décisions autant que possible justes. En fait, elle est l'expression d'une caractéristique fondamentale de l'être humain : la conscience de soi-même dans les rapports ouverts avec les autres et, pour le chrétien, avec Celui qui s'est manifesté par l'Esprit Saint en Jésus Christ.

5.2 DIEU ET LA SCIENCE. DIALOGOLECTIQUE

Ce « texte » rassemble citations, aphorismes et réflexions formant un réseau de pensée ouvert, symbole en lui-même du dialogue inachevé entre science et foi, d'une recherche ancrée dans un contexte historique et existentiel qui la sous-tend avant d'en être, peut-être, influencé. Ainsi j'ai laissé l'écriture appeler, épeler et transformer quelques notions et échos.

abécédaire aphoristique incomplet et hasardeux

amour

principe et tâche de toute vie. ce non-autre¹ n'exclue pas les autres, fonde leur altérité et mêmeté

*tâche d'hominisation
tout au long de la vie apprendre à aimer –
de qui ?*

en tout rivaliser en amour – noble concurrence

*$G=mM/R^2$ n'explique pas l'attraction des cœurs
l'attraction des cœurs ne hâte pas la course du soleil*

« aimez vos ennemis² »

aporie

condition de toute pensée systématique humaine. exercice d'humilité

ascèse

*toute recherche de vérité suppose une grande ascèse, une purification continue des
propres idées, un reniement de soi*

dieu

quelle orthographe ? DIEU, ou bien : dieu(x), ou bien : ~~Dieu~~?

« lui-même s'est vidé / a pris forme d'esclave / est devenu copie humaine » (Ph 2, 7¹)

¹ Le non-autre est un concept pour l'absolu développé par Nicolas de Cuse. Cf. Jean GREISCH, « L'Un n'exclut pas les autres », in : J. EHRET et E. MÔDE (éd.), *Una sancta catholica et apostolica*, p. 43-59.

² Lc 6, 27.

voir : amour

dieu créa

*ciel ! terre ! guêpe ?! lapins ! poules ! choléra ? peste ?
et le cerveau humain*

« Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique qui est tourné vers le sein du Père, lui l'a fait connaître². »

« Dieu personne ne l'a jamais contemplé. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, en nous son amour est parachevé³ »

cohérence

besoin existentiel

une cohérence vraie ne serait aveugle ni à ce qui désole ni à ce qui fait notre joie

les cohérences systémiques sont sélectives, partiellement fausses et nécessaires

concept

à prétention objective, le concept connaît un potentiel violent et une tentation d'absolutisation étrangers à l'art

le travail du concept peut développer une puissance de purification

conversion

premier appel de Jésus – allant de pair avec l'annonce du Royaume de Dieu tout proche

se convertir : cœur, corps, pensée, habitudes...

nous n'avons pas encore fini de sonder

la puissance d'amour de l'évangile

dire

toute narration choisit, construit faits rapports existentiels fictifs ou réels. peut-on distinguer le sujet ?

¹ Ph 2, 7 : « semetipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominum factus ». Cité dans la traduction de Frédéric Boyer et Maurice Roger, in : *La Bible*, nouvelle traduction, dir. par Frédéric Boyer, Paris, Montréal, Bayard, Médiaspaul, 2001, p. 2577.

² Jn 1, 18.

³ 1 Jn 4, 10.

épistémologie

quand quelqu'un pointe le doigt vers la lune, l'imbécile regarderait le doigt ? les critiques regardent le doigt. connaître la lune se fait à l'intérieur du système interactif constitué par la lune, le doigt, le cerveau qui est derrière le doigt et l'œil qui regarde.¹

esthétique et poétique allant de pair, l'imaginaire est un lieu humain originel. quelle référence

foi

la décision de croire ou non dépasse et précède les choix rationnels. elle suit parfois une confluence d'arguments rationnels. l'être humain conscient cherche à rendre compte de sa foi et à la purifier

toutes les images de Dieu ne se valent pas

humain

« il n'est pas difficile d'être un ange au paradis. il n'est pas difficile d'être une bête sur terre. ce qui est vraiment difficile, c'est d'être un être humain² »

image

« tu n'auras pas d'autres dieux devant moi. tu ne te feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux, là-haut, ou sur la terre, ici-bas, ou dans les eaux, au-dessous de la terre. tu ne te prosterner pas devant ces dieux [...] »³ – ajoutons même les notions abstraites forgées par le cerveau humain univoques

meurtre

Caïn et Abel⁴ – une question de Dieu, de psychologie, d'hormones, de politique, de religion et de quelque chose de plus élémentaire

mort

*de la mort quelle science
le mot n'est pas son expérience*

*tu meurs
mon cœur
s'arrête
je vis
en corps
absurde*

¹ D'après Marc-Mathieu Münch.

² Adin STEINSALTZ, « Où se situe le conflit entre Torah et science ? », p. 21.

³ Ex 20, 3-5a.

⁴ Cf. Gn 4.

*immuable mc²
n'est pas prière*

paix

*la science n'est pas garante de paix
la religion n'est pas garante de paix*

parole

*il est bon que tu sois¹.
je ne t'abandonnerai pas². je t'aime³. tu peux être pardonné⁴.
merci⁵.
paroles données source de vie
foi de dieu*

recherche

Par fidélité à la conscience, les chrétiens, unis aux autres hommes, doivent chercher ensemble la vérité et la solution juste de tant de problèmes moraux que soulèvent aussi bien la vie privée que la vie sociale⁶.

Tous les hommes [...] sont tenus de chercher la vérité, surtout en ce qui concerne Dieu et son Église; et, quand ils l'ont connue, de l'embrasser et de lui être fidèles⁷.

religion⁸

béquille pour avancer⁹. étymologie du terme imbécile : celui qui est sans bâton. la direction du bâton ne lui est pas inhérente

= cri de détresse – odieux ou : ô dieu ? intermittence à valeur de recherche

¹ Cf. Gn 1.

² Cf. Gn 9, 8-17 (alliance avec Noé) ; Gn 17 (alliance avec Abraham) etc. jusqu'à Mt 28, 20 : « Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde. ».

³ Cf. p. ex. Jn 3, 16 : « Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique afin que quiconque croit en lui ne se perde pas mais ait la vie éternelle. ».

⁴ Cf. Jn 20, 22s. : « [...] le Ressuscité souffla sur eux [les apôtres] et leur dit : Recevez l'Esprit Saint. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus ».

⁵ Cf. le nom de la messe dérivé du grec : eucharistie – action de grâces.

⁶ *Gaudium et Spes* 16. (Tous les documents sont accessibles sur www.vatican.va)

⁷ *Dignitatis humanae* 1.

⁸ La question n'est pas seulement si Dieu est, mais encore ce qui correspond à ce nom. L'être humain peut-il connaître Dieu au-delà de l'affirmation de son existence ? Quel culte doit-il lui rendre ? Ces questions engagent aussi la réflexion philosophique, médiatrice entre les sciences et la théologie.

⁹ Le rabbin Adin Steinsaltz avait défini la religion comme béquille lors de l'entretien avec le recteur Rolf Tarrach, rappelant qu'elle servait souvent à asséner des coups.

rois mages¹

scènes autour d'une crèche – les pasteurs sont les premiers à découvrir et adorer le sauveur. les rois mages suivent. les scientifiques auraient eu un chemin plus long à parcourir. la nature n'était pas mauvais guide pour des esprits ouverts au mystère de vie. obéissants et libres, ils ne retournent pas chez Hérode. on ne peut servir la vraie science et le monde

savoir

un verre complètement rempli ne peut saisir davantage d'eau de l'océan. il est regrettable de confondre le « plein » de notre capacité intellectuelle avec la totalité de l'être

salut

toute promesse de salut purement humaine est présomption d'orgueil, ignorant le caractère fragmentaire de la vie et des connaissances humaines. en tant que salut offert, l'eschatologie chrétienne est moteur d'engagement dans le monde et vecteur d'espoir ; en tant que jugement, référence de responsabilité incontournable ; en tant que miséricorde condition de la possibilité d'assumer notre liberté.

science/s

*au singulier ? devant la multitude des merveilles
expliquer, ultime raison ?*

cor ad cor corps à corps tu me sondes et me connais

la loi qui fonde les ressemblances exclut l'importance du sujet perceuteur

« science – sur l'essentiel, hélas ! elle est silence² »

sens

*engager
tout
l'être humain*

théologie

développement et variations sur le même thème

tâche importante : critique des idées que l'on se fait de Dieu

*Theologie ließe sich als perennierendes Wagnis verstehen, das, was sich vom Jenseits des
« Spiegelbildes » her als (Selbst-) Offenbarung Gottes « zeigt », zu empfangen und zu
beantworten.¹*

¹ Cf. Mt 2, 1-12.

² Michel LEIRIS, *Langage tangage ou ce que les mots me disent*, Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1985, p. 56. À l'entrée « Dieu », Leiris note... « hideux ».

vérité

[...] la vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance².

« Je suis le chemin, la vérité et la vie. » (Jn 14, 8) – une différence-rapport avec la vérité-concept

vie

comment définir ce à quoi nous participons continuellement ? l'œil qui regarde ne peut voir sa propre rétine.

« Moi, je suis venu pour qu'on ait la vie et qu'on l'ait surabondante³ ».

violence

ne fonctionne pas comme source de raison immédiate

¹ Erwin MÖDE, « Mystik : zwischen Tautologie und Transzendenz », in : J. EHRET et E. MÖDE (éd.), *Una sancta catholica et apostolica*, p. 60-67.

² *Dignitatis humanae* 1.

³ Jn 10, 10.

BIBLIOGRAPHIE

- [s. a.], « Académie pontificale des Sciences : à la lumière de la vérité », 20 novembre 2003, <http://www.zenit.org/article-6690?l=french>. (Site consulté le 16 mai 2009.)
- [s. a.], *Rudolf Allers Information Page*, <http://www.rudolfallers.info>. (Site consulté le 9 mai 2009.)
- [s. a.], « Features in PMLA » in : *Publications of the Modern Language Association of America*, 123^e année, N° 3, mai 2008, p. 542-544.
- [s. a.], « France/Saint-Siège : Reconnaissance des diplômes de l'enseignement supérieur. Accord dans le cadre du Processus de Bologne et de la Convention de Lisbonne », <http://www.zenit.org/article-19693?l=french>. (Site consulté le 15 mai 2009.)
- [s. a.], « Le Saint-Siège organise un congrès international sur Galilée », 2 février 2009, <http://www.zenit.org/article-20045?l=french>. (Site consulté le 16 mai 2009.)
- ACADÉMIE PONTIFICALE DES SCIENCES, *Statuts de l'Académie pontificale des Sciences*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdscien/own/index_10121999.htm. (Site consulté le 16 mai 2009.)
- Frank ADLOFF et Wilhelm DAMBERG (éd.), *Katholiken in den USA und Deutschland*, Münster, Aschendorff, 2006.
- Véronique ALEXANDRE JOURNEAU, « L'effet de vie dans l'écriture musicale, calligraphique et picturale chinoise », <http://www.reseau-asie.com>, rubrique « Congrès », Thématique : Arts et Littératures, N° A42. (Site consulté le 16 mai 2009.)
- et Jean EHRET (éd.), *Effet de vie et musique*, Paris, L'Harmattan, coll. « L'Univers esthétique », 2009.
- , « La “sensation savante” au cœur de la pensée du geste artistique », in : *Revue de la Société Luxembourgeoise de Littérature Générale et Comparée*, 2009 (sous presse).
- Aliénor ANISENSEL, « Tambour et effet de vie dans la tradition du Cà tru », <http://www.reseau-asie.com>, rubrique « Congrès », Thématique : Arts et Littératures, N° A42. (Site consulté le 16 mai 2009.)
- Thomas ANZ (éd.), *Handbuch der Literaturwissenschaft*, t. 1 : *Gegenstände und Grundbegriffe* ; t. 2 : *Methoden und Theorien* ; t. 3 : *Institutionen und Praxisfelder*, Stuttgart, Darmstadt, J. B. Metzler, Carl Ernst Poeschel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.
- , « Textwelten », in : *id.*, *Handbuch der Literaturwissenschaft. Bd. 1 : Gegenstände und Grundbegriffe*, p. 111-130.
- Michel AROUMI, « Compte-rendu de M.-M. Münch, *L'Effet de vie ou le singulier de l'art* », in : *Revue des Sciences Humaines*, N° 279, 2005, p. 269-270.
- Aleida ASSMAN, « Jordan und Helikon – Der Kampf der zwei Kulturen in der abendländischen Tradition », in : J. EBACH et R. FABER (éd.), *Bibel und Literatur*, p. 97-112.
- ARCHIVES HANS URS VON BALTHASAR, *Sekundärliteratur H. U. von Balthasar*, <http://homepage.bluewin.ch/huvbslit/>. (Site consulté le 9 mai 2009.)
- Loïc ARTIAGA, *Des torrents de papier. Catholicisme et lectures populaires au XIX^e siècle*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, coll. « Médiatextes », 2007.
- ASSOCIATION OF CATHOLIC COLLEGES AND UNIVERSITIES, <http://www.accunet.org>. (Site consulté le 15 mai 2009.)

- Johann AUER, *Allgemeine Sakramentenlehre und Das Mysterium der Eucharistie, Kleine Katholische Dogmatik* (KKD), t. VI, Regensburg, Pustet, 1980 (3^e éd. ; 1^{re} éd. 1971).
- AUGUSTIN, *Bekenntnisse. Zweisprachige Ausgabe*, traduit du latin par Joseph Bernhart, Frankfurt a. M., Leipzig, Insel Verlag, coll. « Insel Taschenbuch » N° 1002, 1987.
- Hans Urs von BALTHASAR, *L'Amour seul est digne de foi*, trad. par Robert Givord, Paris, Aubier, Éd. Montaigne, 1966.
- , *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen* [Apocalypse de l'âme allemande. Études pour une doctrine des attitudes eschatologiques].
Band I : Der deutsche Idealismus [Vol. I : L'idéalisme allemand], Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, 1998 (1^{re} éd. 1937) ; *Band II : Im Zeichen Nietzsches* [Vol. II : Sous le signe de Nietzsche], Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, 1998 (1^{re} éd. 1939) ; *Band III : Die Vergöttlichung des Todes* [Vol. III : La mort divinisée], Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, 1998 (1^{re} éd. 1939).
- , « Apokatastasis », in : *Trierer Theologische Zeitschrift*, 97^e année, 1988, p. 169-182.
- , *À propos de mon œuvre*, trad. par Joseph Doré et Chantal Flamant, Bruxelles, Éd. Lessius, 2002 ; *Zu seinem Werk*, Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, 2000 (2^e éd. revue et augmentée ; 1^{re} éd. 1990).
- , « Art chrétien et annonce du message », in : J. FEINER et M. LÖHRER (dir.), *Mysterium salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut*, Paris, Éd. du Cerf, 1969, vol. 3, *L'Église et la transmission de la révélation*, p. 285-312.
- , « Augenblicke mit Paul Claudel » [Instantanés avec Paul Claudel], in : *Die Woche. Neue Schweizerische Illustrierte Zeitung*, Olten et Zurich, N° 10, 28 février-6 mars 1955, p. 16.
- , *Aurelius Augustinus. Über die Psalmen. Auswahl und Einleitung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, coll. « Christliche Meister » N° 20, 1983 (2^e éd. revue ; 1^{re} éd. 1936).
- , *Bibliographie 1925-1990*, éd. par Cornelia Capol, Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, 1990.
- , « Ce que je dois à Goethe », in : E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, p. 353-357 ; « Dank des Preisträgers an der Verleihung des Wolfgang Amadeus Mozart-Preises am 22. Mai 1987 in Innsbruck », in : E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, p. 419-424.
- , *Le Chrétien Bernanos*, Éd. du Seuil, Paris, 1970 (2^e éd. ; 1^{re} éd. 1956) ; *Bernanos*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1971 (1^{re} éd. 1954).
- , *Cordula ou l'épreuve décisive*, trad. de l'allemand par B. Fraigneau-Julien, Paris, Beauchesne, 1968.
- , *La Dramatique divine. I. Prolégomènes*, trad. par André Monchoux avec la collaboration de Robert Givord et Jacques Servais, Namur, Culture et Vérité, coll. « Ouvertures » N° 4, 1991 (1^{re} éd. 1984) ; *Theodramatik I. Prolegomena*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1973.
- , *La Dramatique divine. II. Les personnes du drame. 1. L'Homme en Dieu*, trad. par Y. C. Gélébart et Camille Dumont, Namur, Culture et Vérité, coll. « Ouvertures » N° 5, 1990 (1^{re} éd. 1986) ; *Theodramatik II. Die Personen des Spiels, 1. Teil : Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976.
- , *La Dramatique divine. II. Les personnes du drame. 2. Les personnes dans le Christ*, trad. par Jacques Servais et Camille Dumont, Namur, Culture et Vérité, coll.

- « Ouvertures » N° 6, 1991 (1^{re} éd. 1989) ; *Theodramatik II. Die Personen des Spiels, 2. Teil : Die Personen in Christus*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1978.
- , *La Dramatique divine. III. L'action*, trad. par Robert Givord et Camille Dumont, Namur, Culture et Vérité, coll. « Ouvertures » N° 3, 1991 ; *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1980.
- , *La Dramatique divine. IV. Le dénouement*, sans indication du trad., Namur, Culture et Vérité, coll. « Ouvertures » N° 9, 1993 ; *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1983.
- , *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Einsiedeln, Johannes Verlag Einsiedeln, coll. « Kriterien » N° 73, 1988 (4^e éd. ; 1^{re} éd. München, Kösel Verlag, 1971), traduction française publiée sous le titre *Retour au centre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971.
- , *Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung*, Köln, Olten, Jakob Hegner, 1952.
- , *L'Enfer. Une question*, trad. par Jean-Louis Schlegel, Paris, Desclée de Brouwer, 1988.
- , *Die Entwicklung der musikalischen Idee (Versuch einer Synthese der Musik)*, Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, coll. « Studienausgabe Hans Urs von Balthasar », 1998 (2^e éd. ; 1^{re} éd. 1925).
- , *Épilogue*, trad. par Camille Dumont, Namur, Culture et Vérité, coll. « Ouvertures » N° 20, 1987 ; *Epilog*, Trier, Johannes Verlag Einsiedeln, 1987.
- , *Esprit et feu. 1. L'Âme*, trad. fr. par les Dominicaines d'Unterlinden, Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; *2. Le Christ Parole de Dieu*, trad. fr. par les Dominicaines d'Unterlinden, Paris, Éd. du Cerf, 1960 ; *Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Werken. Mit einer Einführung*, Salzburg, Otto Müller, 1952 (2^e éd. revue et complétée ; 1^{re} éd. 1938).
- , « Esprit et feu », in : H. U. von BALTHASAR, *À propos de mon œuvre*, p. 91-112 ; « Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar », in : *Herder Korrespondenz*, 30^e année, 1976, p. 72-82 ; réédité dans H. U. von BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, p. 103-132.
- , *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, coll. « Studienausgabe Hans Urs von Balthasar », 1998 (1^{re} éd. 1930).
- , *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, vol. I, tome 1 : Apparition*, trad. par Robert Givord, Paris, Aubier, coll. « Théologie » N° 61, 1965 ; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band I : Schau der Gestalt*, Trier, Johannes Verlag Einsiedeln, 1988 (3^e éd. ; 1^{re} éd. 1961).
- , *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, vol. II : Styles, tome 2 : D'Irénée à Dante*, trad. par Robert Givord et Hélène Bourbelon, Paris, Aubier, coll. « Théologie » N° 74, 1968 ; *tome 3 : De Jean de la Croix à Péguy*, trad. par Robert Givord et Hélène Bourbelon, Paris, Aubier, coll. « Théologie » N° 81, 1972 ; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band II : Fächer der Stile, Teil 1 : Klerikale Stile, Teil 2 : Laikale Stile*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1984 (3^e éd. ; 1^{re} éd. 1969 en 1 tome).
- , *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, vol. III, tome 4 : Théologie. Ancienne Alliance*, trad. par Robert Givord, Paris, Aubier, coll. « Théologie » N° 82, 1974 ; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band III, 2, Theologie, Teil 1 : Alter Bund*, Trier, Johannes Verlag Einsiedeln, 1988 (2^e éd. ; 1^{re} éd. 1966).

- , *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, vol. III, tome 5 : Théologie. Nouvelle Alliance*, trad. par Robert Givord, Paris Aubier, coll. « Théologie » N° 83, 1975 ; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band III, 2, Theologie, Teil 2 : Neuer Bund*, Trier, Johannes Verlag Einsiedeln, 1988 (2^e éd. ; 1^{re} éd. 1969).
- , *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, vol. IV : Le Domaine de la métaphysique, tome 6 : Les fondations*, trad. par Robert Givord et Henri Engelmann, Paris, Aubier, coll. « Théologie » N° 84, 1981 ; *tome 7 : Les constructions*, trad. par Robert Givord et Henri Engelmann, Paris, Aubier, coll. « Théologie » N° 85, 1982 ; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band III, 1, Im Raum der Metaphysik, Teil 1, Altertum*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1975 (2^e éd. ; 1^{re} éd. 1965)
- , *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, vol. IV : Le Domaine de la métaphysique, tome 8 : Les héritages*, trad. par Robert Givord et Henri Engelmann, Paris, Aubier, coll. « Théologie » N° 86, 1983 ; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band III, 1, Im Raum der Metaphysik, Teil 2, Neue Zeit*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1975 (2^e éd. ; 1^{re} éd. 1965).
- , *Gregor von Nyssa. Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes. In Kürzung übertragen und eingeleitet*, Einsiedeln, Johannes Verlag, coll. « Christliche Meister » N° 23, 1983 (1^{re} éd. 1939).
- , *L'Heure de l'Église. Entretien avec Angelo Scola*, trad. par Patrice Hauvy, Paris, Fayard, coll. « Communio », 1986.
- , « Die Innsbrucker Herbsttagung des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker », in : *Schweizerische Rundschau*, 25^e année, 1925, p. 382-384.
- , *L'Institut Saint-Jean. Genèse et principes*, Paris, Namur, Éd. Lethielleux, Culture et Vérité, coll. « Le Sycomore », 1984.
- , *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976 (1^{re} éd. 1951).
- , « Katholische Religion und Kunst », in : *Schweizerische Rundschau*, 27^e année, 1927, p. 44-54.
- , *Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus Confessor*, Herder, Freiburg i. B., 1941 ; *Liturgie cosmique*, Paris, Aubier, 1947.
- , « Kunst und Religion », in : *Volkswohl* (Wien), 18^e année, 1927, p. 354-365.
- , *Laïcat et plein apostolat*, trad. par E. Bernimont, Liège, Paris, La Pensée Catholique, Office Général du Livre, 1949 ; *Der Laie und der Ordensstand*, Einsiedeln, Johannes Verlag, coll. « Christ heute » série 1, N° 2, 1948.
- , « Lettre d'adieu », in : E. GUERRIERO, *Balthasar*, p. 337-344.
- , *Pâques, le mystère*, trad. par R. Givord, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Foi Vivante – Pensée chrétienne », 1996.
- , « Pourquoi je me suis fait prêtre », in : E. GUERRIERO, *Balthasar*, p. 333-335.
- , *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, Beauchesne, 1988 (1^{re} éd. 1942).
- , *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk*, Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, 1990 (1^{re} éd. 1953).

- , *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, 1995 (1^{re} éd. 1970).
- , *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, coll. « Christ heute » série 2, N° 9, 1989 (1^{re} éd. 1952) ; version abrégée en français : « Raser les bastions », in : *Dieu vivant*, 25^e année, 1953, p. 17-32.
- , *Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, 1990 (1^{re} éd. 1971).
- , *Le Soulier de Satin de Paul Claudel*, trad. par Genia Català, présentation par Dominique Millet-Gérard, Genève, Ad Solem, 2002.
- , *La Théologique. I. Vérité du monde*, trad. par Camille Dumont, Namur, Culture et Vérité, coll. « Ouvertures » N° 11, 1994 ; *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985 (1^{re} éd. 1947 sous le titre *Wahrheit. Ein Versuch. I. Buch : Wahrheit der Welt.*).
- , *La Théologique. II. Vérité de Dieu*, trad. par Camille Dumont, Namur, Culture et Vérité, coll. « Ouvertures » N° 14, 1994 ; *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985.
- , *La Théologique. III. L'Esprit de Vérité*, trad. par Joseph Doré et Jean Greisch, Namur, Culture et Vérité, coll. « Ouvertures » N° 16, 1996 ; *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Trier, Johannes Verlag Einsiedeln, 1987.
- , *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Olten, Summa Verlag, coll. « Hegner Bücherei », 1950.
- , « Über Amt und Liebe in der Kirche. Ein offener Brief an Alois Schenker », in : *Neue Zürcher Nachrichten*, 49^e année, N° 164, supplément « Christliche Kultur », 18^e année, N° 29, 17 juillet 1953.
- , *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1990 (3^e éd. ; 1^{re} éd. 1960).
- , *Wahrheit. Ein Versuch. I. Buch : Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, Zürich, Benziger, 1947.
- Hans-Martin BARTH, *Spiritualität*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Bensheimer Hefte » N° 74, 1993.
- Roland BARTHES, « L'effet de réel », in : *id.*, *Littérature et réalité*, recueil édité par Gérard GENETTE et Tzvetan TODOROV, Paris, Seuil, coll. « Points », 1982, p. 81-90.
- , « Sur la lecture », in : *id.*, *Le Bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1984.
- Albert BÉGUIN, « Préface », in : Hans Urs von Balthasar, *La Théologie de l'histoire*, Paris, Fayard, 1970 (2^e éd. entièrement revue), p. 1-38.
- , *La prière de Péguy*, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1942.
- Wolfgang BEINERT, « Katholizität der Kirche, III. Systematisch-theologisch », in : *LThK*³, t. 5, col. 1372s..
- (éd.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 1988 (2^e éd. ; 1^{re} éd. 1987).
- BENOÎT XVI, *Auf Hoffnung hin gerettet. Die Enzyklika « Spe salvi »*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 2008.

- , *Chercher Dieu. Discours au monde de la culture*, Paris, Éd. Parole et Silence, Lethielleux, coll. « Collège des Bernardins », 2008.
- , « Entretien accordé aux journalistes au cours du vol en Afrique », 17 mars 2009, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20090317_africa-interview_fr.html. (Site consulté le 10 octobre 2009)
- , *Gott ist die Liebe. Die Enzyklika « Deus caritas est »*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 2006.
- , « Homélie de la messe inaugurale du pontificat », 24 avril 2005, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato_fr.html. (Site consulté le 16 mai 2009.)
- , *Motu proprio « Summorum pontificum » du 7 juillet 2007*, http://www.cef.fr/catho/actus/archives/2007/20070607summorum_pontificum.pdf. (Site consulté le 10 septembre 2009.)
- Aage BENTZEN, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn. Skizzen zum Thema Weissagung und Erfüllung*, Zürich, Zwingli Verlag, 1948.
- Beolingu* – *Your Online Dictionary*, <http://dict.tu-chemnitz.de/dings.cgi?lang=en;service=deen>. (Site consulté le 23 septembre 2008.)
- Charles-André BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, Paris, Cerf, 1986.
- J. BERTHOLD, « Wertewandel », in : *HWP*, t. 12, p. 609-611.
- La Bible de Jérusalem*, trad. dir. par l'École Biblique de Jérusalem, Paris, Éd. du Cerf, 1991 (nouvelle éd. revue et augmentée ; 1^{re} éd. 1973).
- La Bible. Nouvelle traduction*, dir. par Frédéric Boyer, Paris, Montréal, Bayard, Médiaspaul, 2001.
- Biblia sacra juxta vulgatam clementinam, divisionibus, summariis et concordantiis ornata, denuo ediderunt complures Sacrae Scripturae Professores Facultatis theologiae Parisiensis et Seminarii Sancti Sulpitii*, Desclée, Rome, Tournai, Paris, 1947 (2^e éd. ; 1^{re} éd. 1927).
- Flora BLANCHON (éd.), *La question de l'art en Asie orientale*, Presses Universitaires Paris-Sorbonne, Paris, 2008.
- Léon BLOY, « Gottes Abwesenheit », in : *Fuge*, N° 2, 2008, p. 89-91.
- Christoph BÖTTIGHEIMER et Hubert FILSER (éd.), *Kircheneinheit und Weltverantwortung. Festschrift für Peter Neuner*, Regensburg, Pustet, 2006.
- Christine BOUTIN, *Chrétiens : de l'audace pour la politique*, Paris, Éd. Parole et Silence, 2009.
- Louis BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, Tournai, Rome, New York, Desclée, 1960.
- , *Der Verfall des Katholizismus*, trad. par Gisela Hesse, München, Kösel, 1970.
- Michael BRAUN, « Das Heimweh kam beim Erzählen », *Freitag* N° 38, 17 septembre 1999, <http://www.freitag.de/1999/38/99381601.htm>. (Site consulté le 1^{er} février 2009.)
- Wolfgang BRAUNGART, « Literaturwissenschaft und Theologie. Versuch zu einem schwierigen Verhältnis, ausgehend von Kafkas Erzählung "Ein

- Hungerkünstler” », in : E. GARHAMMER et G. LANGENHORST (éd.), *Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur*, Würzburg, Echter, 2005, p. 43-69.
- Julie BROCK, « Pour une esthétique de la littérature. Réflexions au sujet de *L'Effet de vie* (Marc-Mathieu Münch et Itô Sei) », in : *Compar(a)ison*, N° 2, 2003, p. 105-117.
- Jean-Louis BRUGUÈS, « L'eucharistie et l'urgence du mystère », in : *Nouvelle Revue Théologique*, 130^e année, 2008, p. 3-25.
- Pierre BRUNEL, *Dictionnaire des mythes littéraires*, [Monaco,] Éd. du Rocher, 1994 (nouvelle éd. augmentée ; 1^{re} éd. 1988).
- Rudolf BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, reproduction de l'édition de 1941, München, Kaiser Verlag, 1988.
- Robert BURAC, *Charles Péguy. La révolution et la grâce*, Paris, Robert Lafont, 1944.
- Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame, Plon, 1992.
- Catholicisme hier aujourd'hui demain. Encyclopédie en sept volumes*, dir. par G. Jacquemet, 15 t., Paris, Letouzey et Ané, 1947-2000 ; éd. en CD-ROM, Paris, 2008.
- Jean-Pierre CHANGEUX, *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983.
- , *Raison et plaisir*, Paris, Odile Jacob, 1994.
- Danièle CHAUVIN, « Bible et mythocritique », in : Danièle CHAUVIN, André SIGANOS et Philippe WALTER, *Questions de mythocritique. Dictionnaire*, Paris, Éditions imago, 2005, p. 41-50.
- Francisca CHO et Richard K. SQUIER, « “He Blinded Me With Science” : Science Chauvinism in the Study of Religion », in : *Journal of the American Academy of Religion*, 76^e année, N° 2, juin 2008, p. 420-448.
- Michael CLARK et Olaf THYEN, *The Concise Oxford German Dictionary*, Oxford, 2004, Oxford Reference Online, <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t65a.e40610>. (Site consulté le 24 septembre 2008.)
- Paul CLAUDEL, *Journal*, t. II (1933-1955), éd. par François Varillon et Jacques Petit, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1969.
- COLLÈGE DES BERNARDINS, <http://www.collegedesbernardins.fr>. (Site consulté le 15 mai 2009.)
- CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitutions, décrets, déclarations, messages, textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources*, Paris, Éd. du Centurion, 1967.
- Didier COSTE, « Les universaux face à la mondialisation : une aporie comparatiste », in : *Vox Poetica*, 21 mai 2006 (<http://www.vox-poetica.org/sflgc/biblio/coste.html>).
- André DABEZIES, « Mythes anciens, figures bibliques, mythes littéraires », in : *Revue de Littérature Comparée*, N° 309, 78^e année, Janvier-Mars 2004, p. 3-22.
- Claude DAGENS, *Méditation sur l'Église catholique en France : libre et présente*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « l'histoire à vif », 2008.
- Corinna DAHLGRÜN, *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott*, avec une postface de Ludwig Mödl, Berlin, New York, Walter de Gruyter, coll. « de Gruyter Studienbuch », 2009.

- DANTE ALIGHIERI, *La Comédie. Enfer*, trad. par Jean-Charles Vegliante, Paris, Imprimerie Nationale, coll. « La Salamandre », 1995.
- Claire DAUDIN, *Dieu a-t-il besoin de l'écrivain ? Péguy, Bernanos, Mauriac*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cerf Littérature », 2008.
- Paul DE CLERCK, « Présence sacramentelle ou actes du ressuscité ? », in : *La Maison-Dieu*, N° 255, 2008, p. 117-134.
- Klaus DEMMER, *Zumutung aus dem Ewigen. Gedanken zum priesterlichen Zölibat*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 1991.
- H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum et definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. B., Basel, Rom, Wien, 1991 (37^e éd.).
- Muriel DÉTRIE, « Victor Segalen et le modèle de l'esthétique chinoise », <http://www.reseau-asie.com>, rubrique « Congrès », Thématique : Arts et Littératures, N° A42. (Site consulté le 16 mai 2009.)
- Laurentius DIEFENBACH, *Glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968 (reproduction de la 1^{re} éd., Frankfurt, 1857).
- Alain DIERKENS, Frédéric GUGELOT, Fabrice PREYAT et Cécile VANDERPELEN-DIAGRE (éd.), *La Croix et la bannière. L'écrivain catholique en francophonie (XVII^e-XXI^e siècles)*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, coll. « Problèmes d'Histoire des Religions » N° 17, 2007.
- Jörg DISSE, *Metaphysik der Singularität : Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars*, Wien, Passagen-Verlag, coll. « Philosophische Theologie » N° 7, 1996.
- Volker DREHSEN et al. (éd.), *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh, Zürich, Gütersloher Verlags-Haus, Mohn, 1988.
- Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache*, éd. par Günther Drosdowski et al., Mainz, Wien, Zürich, Bibliographisches Institut, F. A. Brockhaus, Dudenverlag, t. 6, 1981.
- Camille DUMONT, « Un génie musicien », in : *Revue Catholique Internationale Communio*, 14^e année, N° 2, 1989, p. 32-44.
- Jacqueline DUTTON, « Effet de vie et utopie », <http://www.reseau-asie.com>, rubrique « Congrès », Thématique : Arts et Littératures, N° A42. (Site consulté le 16 mai 2009.)
- Jürgen EBACH et Richard FABER (éd.), *Bibel und Literatur*, München, Fink, 1995.
- Umberto ECO, « Intertextuelle Ironie und mehrdimensionale Lektüre », in : *id.*, *Die Bücher und das Paradies. Über Literatur*, aus dem Italienischen von Burkhard Kroeber, München, dtv, 2006, p. 212-237.
- , *De la littérature*, trad. de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 2003.
- , *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, aus dem Italienischen von Heinz G. Held, München, dtv, 1998 (3^e éd. ; 1^{re} éd. München und Wien, Carl Hanser, 1987).
- THE EDITORS, « The Bishops & Obama. Absolutism and democratic deliberation », in : *Commonweal*, 85^e année, N° 21, 5 décembre 2008, http://www.commonweal-magazine.org/article.php3?id_article=2387. (Site consulté le 15 mai 2009.)

- Christian von EHRENFELS, *Philosophische Schriften*, t. 4 : *Metaphysik*, préface de R. M. Chrisholm, München, Hamden, Wien, Philosophia Verlag, coll. « Philosophia Resources Library », 1990.
- Jean EHRET, *Art de Dieu Art des Hommes. L'esthétique chrétienne à l'ère du pluriel du beau*, Travail de candidature, Luxembourg, Ministère de l'Éducation nationale, 2003.
- , *Art de Dieu Art des Hommes. L'esthétique théologique face au pluriel du beau et au singulier de l'art*, Lille, ANRT, 2007.
- , « Bible et mythe : de l'antagonisme théologique à la cohérence littéraire », in : F. GUIYوبا et P. HALEN, *Mythe et effet de vie littéraire*, p. 55-76.
- , « Charles Péguy : "Prière de confiance" », in : H. KÖHLER (éd.), *Französische Gedichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, Reclam, coll. « Universal-Bibliothek » N° 17516, 2001, p. 176-186.
- , « Cor ad cor loquitur – de corps à corps. Synesthésie de la lecture des évangiles », à paraître in : *Revue de la Société Luxembourgeoise de Littérature Générale et Comparée*, 2010.
- , « Dieu et la Science. Dialogolectique », in : INSTITUT D'ÉTUDES UNIVERSITAIRES ÉLIE WIESEL (éd.), *A Dialogue on God and Science*, Session II, Mercredi 18 février 2009, Abbé Jean Ehret, Recteur Rolf Tarrach, Monsieur Edmond Israel, Luxembourg, 2009, p. 37-44.
- , « Dieu et la Science. L'unité de l'univers et l'unité des savoirs. Esquisses pour un dialogue », in : INSTITUT D'ÉTUDES UNIVERSITAIRES ÉLIE WIESEL (éd.), *A Dialogue on God and Science*, Session II, Mercredi 18 février 2009, Abbé Jean Ehret, Recteur Rolf Tarrach, Monsieur Edmond Israel, Luxembourg, 2009, p. 7-36.
- , « L'Effet de vie à l'écoute des œuvres », in : Véronique ALEXANDRE JOURNEAU et Jean EHRET (éd.), *Effet de vie et musique*, p. 33-58.
- , « Katholisch : Christus als Mitte », in : J. EHRET et E. MÖDE (éd.), *Una sancta catholica et apostolica*, p. 15-40.
- , « Der "Lebenseffekt" als allgemeines ästhetisches Kriterium. Globalisierte literarische Ästhetik im interdisziplinären Kontext », in : *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, 50^e année, 2009, p. 307-322.
- et Erwin MÖDE (éd.), *Una sancta catholica et apostolica. Einheit und Anspruch des Katholischen*, Freiburg i. B., Herder, 2009.
- , « WANDLUNGs(W)ORTE : Ein Beitrag zur spiritualitätstheologischen Erschließung des Begriffs der Wandlung aus seiner Wortgeschichte und der Eucharistielehre », in : E. MÖDE (éd.), *Christliche Spiritualität und Wandel. Beiträge zur aktuellen Forschung*, Münster, Lit Verlag, coll. « Glaube und Ethos » N° 8, 2008, p. 23-45.
- Irenäus EIBL-EIBESFELDT und Christa SÜTTERLIN, *Weltsprache Kunst. Zur Natur- und Kunstgeschichte bildlicher Kommunikation*, Wien, Christian Brandstätter, 2007.
- Peter EICHER (éd.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 5 t., München, Kösel, 1991.
- Markus ENGELHARD, *Gotteserfahrung im Werk Hans Urs von Balthasars*, St. Ottilien, EOS Verlag, coll. « Dissertationen. Theologische Reihe » N° 80, 1998.

- René ÉTIEMBLE, *Comparaison n'est pas raison. La crise de la littérature comparée*, Paris, Gallimard, 1963.
- Walter Andreas EULER, « Der christliche Wahrheitsanspruch und der religiös-weltanschauliche Pluralismus in unserer Zeit », in : J. EHRET et E. MÖDE (éd.), *Una sancta catholica et apostolica*, p. 408-421.
- FÉDÉRATION INTERNATIONALE DES UNIVERSITÉS CATHOLIQUES, <http://www.fiuc.org>. (Site consulté le 15 mai 2009.)
- Douwe FOKKEMA, « Compte-rendu de M.-M. Münch, *L'Effet de vie ou le singulier de l'art* », *Revue de Littérature Comparée*, 80^e année, N° 317, janvier-mars 2006, p. 92-94.
- , « Questions épistémologiques », in : M. ANGENOT et J. BESSIÈRE et al. (éd.), *Théorie littéraire*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « puf fondamental », 1989, p. 325-351.
- FONDATION HANS URS VON BALTHASAR, <http://www.balthasar-stiftung.org/index.asp>. (Site consulté le 9 mai 2009.)
- Georg FORSTER, *Georg Forsters Werke*, Berlin, Akademie-Verlag, t. 17 : *Briefe 1792-1794 und Nachträge*, 1989.
- Albert FRANZ (éd.), *Was ist heute noch katholisch ? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, coll. « Quaestiones disputatae » N° 192, 2001.
- Herbert A. FRENZEL et Elisabeth FRENZEL, *Daten deutscher Dichtung. Chronologischer Abriß der deutschen Literaturgeschichte. Band I : Von den Anfängen bis zum Jungen Deutschland ; Band II : Vom Realismus bis zur Gegenwart*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2001 (33^e éd.).
- Doris FREUDIG (éd.), *Lexikon der Biologie*, Heidelberg, Spektrum, Akademie-Verlag, 1999-2004.
- Fuge. Journal für Religion und Moderne*, éd. par Martin Knechtges et Jörg Schenuit, Paderborn, Ferdinand Schöningh.
- Étienne GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1989 (6^e éd. revue).
- Johann Wolfgang von GOETHE, *Faust I*, trad. de Gérard de Nerval, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
- , *Italienische Reise*, in : J. W. von GOETHE, *Werke*, t. 11.
- , *Maximen und Reflexionen*, in : J. W. von GOETHE, *Werke*, t. 12, p. 365-547.
- , *Morphologie*, in : J. W. von GOETHE, *Werke*, t. 13, p. 53-250.
- , *Venetianische Epigramme*, <http://www.gutenberg.org/dirs/etext04/7vepi10.txt>. (Site consulté le 1^{er} octobre 2008.)
- , *Werke*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, München, Deutscher Taschenbuchverlag, 1998 (éd. en livre de poche ; 1^{re} éd. 1981).
- Julien GREEN, *Journal. VII. Le bel aujourd'hui (1956-1957)*, in : *id.*, *Œuvres complètes*, textes établis, présentés et annotés par Jacques Petit, t. 5, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1977, p. 5-121.
- Jean GREISCH, « L'Un n'exclut pas les autres », in : J. EHRET et E. MÖDE (éd.), *Una sancta catholica et apostolica*, p. 43-59.

- Jacob GRIMM et Wilhelm GRIMM, ARBEITSSTELLE DES DEUTSCHEN WÖRTERBUCHS (BERLIN), *Deutsches Wörterbuch*, 16 t. (32 vol.), Leipzig 1854-1960. <http://germazope.univ-trier.de/Projects/DWB>. (Site consulté le 20 septembre 2008.)
- Elio GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, trad. par Frances Georges-Catroux, Paris, Desclée, coll. « Mémoire chrétienne », 1993 ; *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, trad. par Carl Franz Müller, Freiburg i. B., Johannes Verlag Einsiedeln, 1993.
- Jean-Claude GUILLEBAUD, *Comment je suis redevenu chrétien*, Paris, Albin Michel, 2007.
- François GUIYوبا et Pierre HALEN, *Mythe et effet de vie littéraire. Une discussion autour du concept d'« effet de vie » de Marc-Mathieu Münch*, textes réunis par F. Guiyoba et P. Halen dans le cadre du colloque de Yaoundé, décembre 2006, Strasbourg, Éd. du Portique, coll. « le portique », 2008.
- Bernard GUYON, *Péguy*, Paris, Hatier, coll. « Connaissance des lettres » N° 55, 1972 (nouvelle éd. revue et corrigée ; 1^{re} éd. 1960).
- , *Péguy devant Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Les Écrivains devant Dieu » N° 34, 1974.
- Susan HAACK, « Staying for an answer. The untidy process of groping for truth », in : D. PATAI et W. H. CORRAL (éd.), *Theory's Empire*, p. 552-562.
- Alois M. HAAS, « “Christianisierung alles Geistigen”. Hans Urs von Balthasars stille Provokation », in : M. STRIET et J. H. TÜCK (éd.), *Die Kunst Gottes verstehen*, p. 7-27.
- Jürgen HABERMAS et Joseph RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 2005.
- Ulla HAHN, *Das verborgene Wort*, Stuttgart, München, dtv, 2001.
- Johannes HANSELMANN, Samuel ROTHENBERG et Uwe SWARAT (éd.), *Fachwörterbuch Theologie*, Wuppertal, Brockhaus, 1987.
- Stefan HARTMANN, *Christo-Logik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar. Zur Systematik und Aktualität seiner frühen Schrift “Theologie der Geschichte”*, Hamburg, Verlag Dr. Kovač, coll. « Geist und Wort » vol. 8, 2004.
- Stefan HELGESSON, « Going global : An Afterword », in : S. HELGESSON (éd.), *Literary History : Towards a Global Perspective*, t. 4, *Literary Interactions in the Modern World*, Berlin, W. de Gruyter, 2006, p. 303-321.
- Julia Corbett HEMEYER, *Religion in America*, Upper Saddle River, Pierson Education, 2006 (5^e éd.).
- Peter HENRICI, « Premier regard sur Hans Urs von Balthasar », in : *Mission et médiation. Hans Urs von Balthasar*, Symposium à l'occasion du 90^e anniversaire de sa naissance, Fribourg, 27-29 septembre 1995, trad. par Jean-Pierre Fels, Madi Lépine et Yvan Mudry, Saint Maurice, Éd. Saint Augustin, 1998, p. 11-55.
- Édouard HERR, « Le rapport entre universel et particulier dans l'Enseignement social de l'Église. Deux études de cas », in : J. EHRET et E. MÖDE (éd.), *Una sancta catholica et apostolica*, p. 192-202.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, éd. par K. Gründer, J. Ritter et G. Gabriel, Basel, Darmstadt, Schwabe Verlag, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971-2007.
- Ansgar HILLACH, « “Der wahre Gott Pan” », in : J. EBACH et R. FABER (éd.), *Bibel und Literatur*, p. 81-96.

- Sigurd HJELDE, « Kultgeschichtliche Schule », in : *RGG*⁴, vol. 4, col. 1817s.
- Adolf HOLL, *Wie ich ein Priester wurde, warum Jesus dagegen war und was dabei herausgekommen ist*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1992.
- Ludger HONNEFELDER, « Ort und Aufgabe der Görres-Gesellschaft », in : *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft*, 2007, p. 29-43.
- Helmut HOPING, « Evolution, Intelligent Design und die Idee der Schöpfung », in : *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, 37^e année, 2008, p. 530-542.
- Friedrich Wilhelm HORN et Friederike NÜSSEL (éd.), *Taschenlexikon Religion und Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008 (5^e éd. revue).
- Klaas HUIZING, *Ästhetische Theologie. Bd. I : Der erlesene Mensch*, Stuttgart, Kreuz Verlag, 2000.
- Joris-Karl HUYSMANS, « Tagebuch von Unterwegs », in : *Fuge*, N° 3, 2008, p. 89-114.
- IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, traduction du texte Autographe par Édouard Gueydan s.j., en collaboration, Paris, Desclée, coll. « Christus » N° 61, 1986 (4^e éd. revue et corrigée).
- INSTITUT NIELS STENSEN, <http://www.stensen.org>. (Site consulté le 16 mai 2009.)
- INSTITUTE FOR ADVANCED CATHOLIC STUDIES, www.ifacs.com. (Site consulté le 15 mai 2009.)
- INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Gemeinschaft und Dienstleistung. Die menschliche Person – geschaffen nach dem Bilde Gottes*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_faith_doc_20040723_communion-stewardship_ge.html. (Site consulté le 16 mai 2009.)
- Béatrice JAKOBS et Volker KAPP (éd.), *Seelengespräche*, Berlin, Duncker und Humblot, coll. « Schriften zur Literaturwissenschaft » t. 31, 2008.
- JANS DER ENIKEL, *Weltchronik*, <http://www.dunphy.de/ac/je/jehome.htm>. (Site consulté le 23 septembre 2008.)
- JEAN XXIII, *Constitution apostolique « Humanae salutis »*, 25 décembre 1961, <http://www.sacrosanctum-concilium.org/textes/dc/1962/97/97.php>. (Site consulté le 16 mai 2009.)
- JEAN-PAUL II, « Message aux participants à l'assemblée plénière de l'Académie pontificale des Sciences », http://www.pcf.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evolutione_it.html. (Site consulté le 16 mai 2009.)
- Carl Gustav JUNG, *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*, Olten, Freiburg i. B., Walter Verlag, 1973.
- Brett Ashley KAPLAN, *Unwanted Beauty. Aesthetic Pleasure in Holocaust Representation*, Urbana und Chicago, University of Illinois Press, 2007.
- Walter KASPER, « "Vom Geist und Wesen des Katholizismus." Bedeutung, Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Dreys und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus », in : *Theologische Quartalschrift*, 183^e année, 2004, p. 196-212.
- Katechismus der katholischen Kirche*, München, Oldenbourg, 2003.

- Franz-Xaver KAUFMANN, « Den Schutt der Geistfeindschaft wegräumen. Brachliegende Felder katholischer Intellektualität », in : *Fuge*, N° 1, 2007, p. 7-24.
- Patrick KÉCHICHIAN, *Petit éloge du catholicisme*, Paris, Gallimard, coll. « folio » N° 4958, 2009.
- Stefan KIECHLE, « Offenheit, Bildung, Dialog », in : *Herder Korrespondenz*, 60^e année, 2006, p. 145-149.
- Edmund KLATT, *Langenscheidts Taschenwörterbuch der englischen und deutschen Sprache*, Berlin, Langenscheidt, 1973 (6^e éd.).
- Friedrich KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, éd. par Elmar Seebold, Berlin, New York, W. de Gruyter, 2002 (24^e éd.).
- Theo KOBUSCH, « Intuition », in : *HWPPh*, t. 4, p. 525-540.
- Günter KOCH, « Realpräsenz », in : W. BEINERT (éd.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, p. 432-434.
- Manfred KOCH, « Introspektion », in : *HWPPh*, t. 4, p. 523-524.
- Tilmann KÖPPE und Simone WINKO, « Cognitive Poetics », in : T. ANZ (éd.), *Handbuch der Literaturwissenschaft. Bd. 2 : Methoden und Theorien*, p. 332-336.
- Thomas KRENSKI, *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, coll. « Theologische Profile », 1995.
- Hermann KURZKE, « Mythos als Stigmamanagement und Identitätspolitik », in : J. EBACH et R. FABER (éd.), *Bibel und Literatur*, p. 183-194.
- , « Remythisierung. Eine Art Manifest », in : *Fuge*, N° 3, 2008, p. 39-52.
- M. LAARMAN, « Transsubstantiation », in : *HWPPh*, t. 10, p. 1349-1358.
- Yves LABBÉ, « Théologie ecclésiale, théologie universitaire », in : *Revue théologique de Louvain*, 40^e année, 2009, p. 14-40.
- Georg LANGENHORST, « Ertrag und Perspektiven », in : E. GARHAMMER et G. LANGENHORST (éd.), *Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur*, Würzburg, Echter, 2005, p. 175-189.
- , *Literatur und Theologie. Ein Handbuch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- François LAPLANCHE, *La Crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « L'évolution de l'humanité », 2006.
- Dom Jean LECLERCQ, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris, Cerf, 1963 (2^e éd. corrigée).
- Brigitte LEFÈVRE, « Les mots enchantés, autour de Fue (La Flûte) », <http://www.reseau-asie.com>, rubrique « Congrès », Thématique : Arts et Littératures, N° A42. (Site consulté le 16 mai 2009.)
- Michel LEIRIS, *Langage tangage ou ce que les mots me disent*, Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1985.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, éd. par Michael Buchberger, Freiburg i. B., Herder, 1930-1938.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, éd. par Joseph Höfer et Karl Rahner, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 1957-1967 (2^e éd.).

- Lexikon für Theologie und Kirche*, éd. par Walter Kasper, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 1993-2001 (3^e éd.).
- literatur-religion.net*, <http://www.literatur-religion.net>. (Site consulté le 15 mai 2009.)
- Liturgia Horarum iuxta Ritum romanum*, 4 vol., Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1987 (2^e éd.).
- Manfred LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg i. B., Herder, coll. « Freiburger theologische Studien » vol. 120, 1981.
- , *Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger : fünf Studien zu seinen Sammlungen (1942-1947)*, Würzburg, Echter, 2002.
- , « Hans Urs von Balthasars Bericht von der Innsbrucker Herbsttagung 1925 des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker », in : *Geist und Leben*, 71^e année, 1998, p. 460-472.
- , « Hans Urs von Balthasar und die Musik », in : *Internationale Katholische Zeitschrift*, 29^e année, 2000, p. 322-339.
- , « Unterwegs zu einer Balthasar-Biographie ? Marginalien zu Elio Guerrieros Monographie *Hans Urs von Balthasar* », in : *Internationale Katholische Zeitschrift*, 25^e année, 1996, p. 75-90.
- Werner LÖSER, « Das Sein – ausgelegt als Liebe », in : *IKZ Communio*, 4^e année, 1975, p. 410-424.
- Henri de LUBAC, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Paris, Aubier, Éd. Montaigne, 1967.
- Jean-Marie Cardinal LUSTIGER, « Une vraie délivrance », in : *Revue Catholique Internationale Communio*, 14^e année, N° 2, 1989, p. 12-14.
- Martin LUTHER, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, éd. par Ulrich Köpf, Weimar, Böhlau, t. 72 : *Deutsches Sachregister zur Abteilung Schriften Band 1-60*, 2007.
- , *Gesammelte Werke*, éd. par Kurt Aland, coll. « Digitale Bibliothek », t. 63, Berlin, Directmedia Publ., 2002.
- Giovanni MARCHESI, *La Cristologia di Hans Urs von Balthasar. La Figura di Gesù espressione visibile di Dio*, Rome, Università Gregoriana Editrice, 1977.
- Adrian MARINO, *Comparatisme et théorie de la littérature*, Paris, PUF, 1988.
- François MARTY, « Les évangiles et les *Exercices spirituels* de Saint Ignace », in : Françoise MIES, *Bible et théologie. L'intelligence de la foi*, Namur, Presses Universitaires de Namur, coll. « connaître et croire » N° 13, Bruxelles, Éd. Lessius, coll. « Le livre et le rouleau » N° 26, 2006, p. 103-121.
- , *Sentir et goûter. Les sens dans les « Exercices spirituels » de saint Ignace*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » N° 241, 2005.
- Mark Stephen MASSA, *Anticatholicism in America. The Last Acceptable Prejudice*, New York, The Crossroad Publishing Company, 2003.
- Bernard MCGINN : « La lettre et l'esprit : la spiritualité comme discipline académique », trad. par Marie-Anne Vannier, à paraître.
- Michael MEYER-BLANCK, « Eucharistie und Abendmahl – was glauben die einzelnen Konfessionen ? », Katholisches Bildungswerk Meckenheim, 16. Oktober 2003.

<http://people.freenet.de/meyer-blanc/Vortrag%2006.doc>. (Site consulté le 10 septembre 2008.)

- Alain et Arlette MICHEL, *La littérature française et la connaissance de Dieu (1800-2000)*, t. 1 : *Le renouveau des questions : la raison, le sentiment, la foi* ; t. 2 : *Les grandes synthèses : positivisme, idéalisme, visions* ; t. 3 : *La modernité : différences, compréhensions, dialogues*, Paris, Genève, Éd. du Cerf, Ad Solem, coll. « Théologiques », 2008.
- John MILTON, *Paradise Regained*, Electronic Text Center, University of Virginia, <http://etext.virginia.edu/toc/modeng/public/MilPRef.html>. (Site consulté le 9 mai 2009.)
- Missel Romain*, Paris, Desclée, Mame, 1978.
- Erwin MÖDE, « Mystik : zwischen Tautologie und Transzendenz », in : J. EHRET et E. MÖDE (éd.), *Una sancta catholica et apostolica*, p. 60-67.
- , « Theologie der Spiritualität an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt : Geschichte, Eigenart und wissenschaftliche Einbindung des Faches », in : *id.* (éd.), *Christliche Spiritualität und Wandel. Beiträge zur aktuellen Forschung*, Münster, Lit Verlag, coll. « Glaube und Ethos » N° 8, 2008, p. 11-22.
- , *Theologie der Spiritualität – Spiritualität der Theologien. Eine fächerübergreifende Grundlagenstudie*, Regensburg, Pustet, coll. « Eichstätter Studien. Neue Folge » N° 57, 2007.
- , « Theologie der Spiritualität : Was ist das ? Ein Beitrag zur Grundlagenforschung einer frag-würdigen Disziplin », in : E. MÖDE, *Theologie der Spiritualität*, p. 11-22.
- Georges MOLINIÉ, *Hermès mutilé – Vers une herméneutique matérielle – Essai de philosophie du langage*, Paris, Champion, coll. « Bibliothèque de grammaire et de linguistique » N° 21, 2005.
- , *Sémiostylistique – L'effet de l'art*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- Edgar MORIN, *Le Paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.
- Gerhard Ludwig MÜLLER, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 2007 (7^e éd. ; 1^{re} éd. 1995).
- Marc-Mathieu MÜNCH, « Berlioz et Heine », in : M. BRZOSKA (éd.), *Hektor Berlioz. Ein Franzose in Deutschland*, Laaber, Laaber-Verlag, 2005, p. 165-174.
- , « Comparative Poetics and the Global Definition of Literature. A New Aesthetic », in : *Revue de la Société Luxembourgeoise de Littérature Générale et Comparée*, 2009 (sous presse).
- , « Construire le concept de comparaison en comparant les arts poétiques », in : *Revue de la Société Luxembourgeoise de Littérature Générale et Comparée*, 2009 (sous presse).
- , *L'Effet de vie ou le singulier de l'art*, Paris, Champion, coll. « Bibliothèque de Littérature Générale et Comparée » N° 46, 2004.
- , « L'esthétique de Romain Rolland selon son "Beethoven" les grandes époques », in : *Europe*, 85^e année, 2007, p. 133-141.
- , « Interview de Jean-Jacques Nattiez », in : Véronique ALEXANDRE JOURNEAU et Jean EHRET (éd.), *Effet de vie et musique*, p. 173-188.

- , « Lecture de la beauté ou beauté de la lecture », in : Vincent JOUVE (éd.), *L'Expérience de lecture*, Paris, Éditions L'Improviste, 2005, p. 375-384.
- , « Littérature et satire. Essai de définition comparée », in : J. BENAY et G. RAVY (éd.), *Écritures et langages satiriques en Autriche – Satire in Österreich (1914-1938)*, Bern, Peter Lang, 1999, p. 21-29.
- , « Le mythe et la littérature, deux effets de vie parallèles, mais spécifiques », in : François GUIYوبا et Pierre HALEN (éd.), *Mythe et effet de vie littéraire. Une discussion autour du concept d'« effet de vie » de Marc-Mathieu Münch*, p. 13-31.
- , *Le Pluriel du Beau. Genèse du relativisme esthétique en littérature. Du Singulier au Pluriel*, Metz, Centre de Recherche « Littérature et Spiritualité », 1991.
- , « La question de la musique pure et l'effet de vie », in : W. KLEE (éd.), *FS Hermann Hofer*, 2009 (sous presse).
- , « Les répliques du discutant », <http://www.reseau-asie.com>, rubrique « Congrès », Thématique : Arts et Littératures, N° A42. (Site consulté le 16 mai 2009.)
- , « Vers une étude de l'effet de vie en musique », in : Danièle PISTONE (éd.), *5^{èmes} rencontres de l'OMF. Musicologies d'aujourd'hui*, Paris, Université de Paris-Sorbonne, coll. « Observatoire musical français », 2009, p. 81-84.
- Roy Jay NELSON, *Péguy, poète du sacré*, Paris, Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, 1960.
- Peter NEUNER (éd.), *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie ? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, « Quaestiones Disputatae » N° 205, 2003.
- Günter NIGGL, « Rede und Gespräch in Augustins *Confessiones* », in : B. JAKOBS et V. KAPP (éd.), *Seelengespräche*, Berlin, Duncker und Humblot, coll. « Schriften zur Literaturwissenschaft » t. 31, 2008, p. 41-56.
- OBSERVATOIRE DU VATICAN, <http://www.vaticanobservatory.org>. (Site consulté le 16 mai 2009.)
- Heinz PAETZOLD, « Synästhesie », in : Karlheinz BARCK et al. (éd.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, t. 5, Stuttgart und Weimar, Metzler, 2003, p. 840-868.
- Jean de PAMPLONA, « L'Académie pontificale des Sciences », in : *Le Cep*, N° 44, février 2008, article repris sur http://www.theologie-biologie.eu/L_academie_pontificale_des_Sciences.pdf. (Site consulté le 16 mai 2009.)
- E. PANKOKE, « Wandel, sozialer », in : *HWP*, t. 12, p. 318-320.
- Pier Paolo PASOLINI (mise en scène et régie), *L'Évangile selon Saint Mathieu*, [s. l.], G.C.T.H.V., DVD, [2007].
- Daphne PATAI et Will H. CORRAL (éd.), *Theory's Empire. An Anthology of Dissent*, New York, Columbia University Press, 2005.
- André PAUL, *Et l'homme créa la Bible. D'Hérodote à Flavius Josèphe*, Paris, Bayard, 2000.
- Charles PÉGUY, *Œuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1975.
- Anne-Marie PELLETIER, *Lectures bibliques. Aux sources de la culture occidentale*, Paris, Nathan, coll. « réf. », 1995.
- Jean PIAGET, *La Construction du réel chez l'enfant*, Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, 1937.

- Nathalie PIÉGAY-GROS, *Le Lecteur*, Paris, Flammarion, coll. « GF Corpus », 2002.
- Thomas PITTROF, « Literarischer Katholizismus als Forschungsaufgabe : Umriss eines Forschungsprogramms », in : *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, 48^e année, 2007, p. 373-394.
- Peter POR, « Compte-rendu de M.-M. Münch, *L'Effet de vie ou le singulier de l'art* », in : *Helikon*, Budapest, 44^e année, N° 4, 2004, p. 619s..
- Karl RAHNER (éd.), *Sacramentum Mundi*, 4 t., Freiburg i. B., Herder, 1967-1969.
- Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München, Kösel, 2007 (9^e éd. ; 1^{re} éd. 1968).
- , *Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Kleine Katholische Dogmatik (KKD)*, t. 9, Regensburg, Pustet, 1990 (6^e éd. augmentée ; 1^{re} éd. 1997), p. 171-175.
- , *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf, Patmos, coll. « Topos-Taschenbücher » N° 1, 1972.
- (BENOÎT XVI), *Jésus de Nazareth. 1. Du Baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, édition française sous la direction de Mgr François Dutheil, traduit de l'allemand par Dieter Hornig, Marie-Ange Roy et Dominique Tassel, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2007.
- , *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im neuen Jahrtausend. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, München, Wilhelm Heyne Verlag, 2007 (9^e éd. ; 1^{re} éd. 1996).
- , *Theologische Prinzipienlehre, Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, Erich Wevel Verlag, 1982.
- Revue catholique internationale Communio*, www.communio.fr. (Site consulté le 9 mai 2009.)
- Mary R. REICHARDT (éd.), *Catholic Women Writers. A Bio-Bibliographical Sourcebook*, Westport, Greenwood Press, 2001.
- (éd.), *Encyclopedia of Catholic Literature*, 2 t., Westport, Greenwood Press, 2004.
- , *Exploring Catholic Literature. A Companion and Resource Guide*, Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, édité par Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski et Eberhard Jüngel, 8 volumes, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008 (4^e éd. entièrement revue).
- Pierre ROUSSELOT, « Les yeux de la foi », in : *Recherches de Sciences religieuses*, 1^{re} année, 1910, p. 241-259 et 444-475.
- F. RUSSO, « Science et foi », in : *Catholicisme*, t. 13, col. 939-954 ; CD-ROM, Paris, 2008.
- Thomas RUSTER, *Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie*, Ostfildern, Matthias-Grünewald-Verlag, 2006.
- Christian RUTISHAUSER, « Christlicher Inkarnationsglaube und interreligiöser Dialog », in : *Gregorianum*, 89^e année, N° 4, 2008, p. 740-767.
- , *Christsein im Angesicht des Judentums*, Würzburg, Echter, 2008.
- , « Heiliges Land der Christen – Eretz Israel der Juden. Theologische Reflexionen », in : J. EHRET et E. MÖDE (éd.), *Una sancta catholica et apostolica*, p. 304-325.

- Karl SACHS et Césaire VILLATTE, *Langenscheidts Großwörterbuch Französisch*, t. II : *Deutsch-Französisch*, éd. par Walter Gottschalk et Gaston Bentot, Berlin, Langenscheidt, 1979 (14^e éd.).
- Mario SAINT-PIERRE, *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1998.
- Michel SALAMOLARD, « Eucharistie et transsubstantiation », in : *Nouvelle Revue Théologique*, 129^e année, 2007, p. 388-401.
- Nicolas SARKOZY, « Allocution de M. le Président de la République dans la Salle de la Signature du Palais du Latran », 20 décembre 2007, http://www.elysee.fr/documents/index.php?mode=cview&cat_id=7&press_id=819. (Site consulté le 15 mai 2009.)
- , *La République, les Religions, l'Espérance*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « l'histoire à vif », 2004.
- Haun SAUSSY (éd.), *Comparative Literature in an Age of Globalization*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006.
- Leo SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2008 (3^e éd. revue; 1^{re} éd. 1977).
- Friedrich SCHILLER, *Sämtliche Werke*, Berlin, Aufbau-Verlag, 2005, t. 4, *Wallenstein*, p. 5-282.
- Éric-Emmanuel SCHMITT, *Lorsque j'étais une oeuvre d'Art*, Paris, Albin Michel, 2002.
- Sandra M. SCHNEIDERS, « Approaches to the Study of Christian Spirituality », in : A. HOLDER (éd.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Oxford, Blackwell, 2005, p. 15-33.
- Werner SCHÜBLER, « Spranger, Eduard », in : *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. X, col. 1061.
- Hans-Rüdiger SCHWAB, « Erasmus, hilf ! Über mögliche Nährböden für katholische Intellektuelle », in : *Fuge*, N° 3, 2008, p. 53-72.
- Christian SCHÜTZ (éd.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 1992.
- M. SEILS, « Unveränderlichkeit Gottes », in : *HWPPh*, t. 11, p. 328-331.
- SERVICE NATIONAL DES VOCATIONS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, <http://www.vocations.ccf.fr/>. (Site consulté le 15 mai 2009.)
- Jean SÉVILLA, *Quand les catholiques étaient hors la loi*, Paris, Librairie Académique Perrin, coll. « Tempus » N° 129, 2006.
- Sir Philip SIDNEY, *Apology for Poetry*, éd. par F. G. Robinson, Indianapolis, New York, Bobbs-Merrill, coll. « The Library of Liberal Arts », 1970.
- Georg SIMMEL, *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, Leipzig, Kurt Wolf Verlag, 1924.
- Edward SLINGERLAND, « Who's Afraid of Reductionism ? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science », in : *Journal of the American Academy of Religion*, 76^e année, N° 2, juin 2008, p. 375-411.
- Aimé SOLIGNAC, « Spiritualität », in : *HWPPh*, t. 9, col. 1416-1422.

- Eduard SPRANGER, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Halle an der Saale, Max Niemeyer, 1925 (5^e éd. augmentée ; 1^{re} éd. 1921).
- Ceslas SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg, Paris, Éd. Universitaires de Fribourg, Éd. du Cerf, 1991 (2^e éd.).
- Arnold STADLER, *Salvatore*, Frankfurt, S. Fischer, 2008,
- , *Sehnsucht. Versuch über das erste Mal*, München, btb Verlag, 2004.
- Adin STEINSALTZ, « Où se situe le conflit entre Torah et science ? », in : INSTITUT D'ÉTUDES UNIVERSITAIRES ÉLIE WIESEL (éd.), *A Dialogue on God and Science*, Session I, Mardi 28 octobre 2008, Rabbin Adin Steinsaltz, Recteur Rolf Tarrach, Monsieur Edmond Israel, Luxembourg, 2008, p. 7-21.
- Fridolin STIER, *An der Wurzel der Berge. Aufzeichnungen II*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 1984.
- , *Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen*, Freiburg i. B., Heidelberg, F. H. Kerle, 1982 (3^e éd. ; 1^{re} éd. 1981).
- Ferdi STOLL, « Compte-rendu de M.-M. Münch, *L'Effet de vie ou le singulier de l'art* », in : *Revue de la Société Luxembourgeoise de Littérature Générale et Comparée*, 2005/2006, p. 66s..
- Magnus STRIET et Jan Heiner TÜCK (éd.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg i. B., Basel, Wien, Herder, 2005.
- Magnus STRIET, « Wahrnehmung der Offenbarungsgestalt. Annäherungen an die Ästhetik Hans Urs von Balthasars », in : *id.* et J. H. TÜCK (éd.), *Die Kunst Gottes verstehen*, p. 54-81.
- STUDIENGEMEINSCHAFT THEOLOGIE UND BIOLOGIE (éd.), www.theologie-biologie.eu. (Site consulté le 16 mai 2009.)
- Janusz SURZYKIEWICZ, « Spiritualität und Religion : Eine untrennbare Beziehung oder ein ungleiches Paar ?! Religionspsychologische Betrachtungen auf Grund der englischsprachigen Literatur », in : E. MÖDE (éd.), *Theologie der Spiritualität – Spiritualität der Theologien*, p. 209-231.
- Giuseppe TANZELLA-NITTI, Alberto STRUMIA, Michele CRUDELE (éd.), *Documentazione interdisciplinare di Scienza e Fede*, <http://www.disf.org>. (Site consulté le 16 mai 2009.)
- Giuseppe TANZELLA-NITTI, « In Search for the Unity of Knowledge : Building Unity inside the Subject », in : *Annales theologici*, 20^e année, 2006, p. 407-417.
- Ann TAVES, « Catholic Studies and Religious Studies : Reflections on the Concept of Tradition », in : J. FISHER et M. MCGUINNESS (éd.), *Catholic Studies*, New York, Fordham University Presse, 2009, sous presse, <http://www.religion.uscb.edu/faculty/Taves-tradition.pdf>. (Site consulté le 15 mai 2009.)
- , [page personnelle], <http://www.religion.uscb.edu/faculty/taves.html>. (Site consulté le 15 mai 2009.)
- , « Positioning Catholicism in American, Global, and Religious Studies », <http://www.religion.uscb.edu/faculty/taves/UCSB-FinalJobTalk.pdf>. (Site consulté le 15 mai 2009.)

- theologie-und-literatur.de*, <http://www.theologie-und-literatur.de>. (Site consulté le 15 mai 2009.)
- TÉRENCE, *Heautontimoroumenos*, <http://remacle.org/bloodwolf/comediens/Terence/eauton.htm> (Site consulté le 10 octobre 2009.)
- THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae*, t. II : *De potentia*, Turin, Marietti, 1965.
- , *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo, Editiones Paulinae, 1988 (2^e éd., 1^{re} éd. 1962).
- Xavier TILLIETTE, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris, Éd. du Cerf, 2006.
- Henri TINCQ, *Les Catholiques*, Paris, Grasset, 2008.
- Anne TOMICHE et Karl ZIEGER (éd.), *La Recherche en littérature générale et comparée en France en 2007. Bilan et Perspectives*, Valenciennes, Presses Universitaires Valenciennes, 2007.
- Philip H. TOWNER, *The Letters to Timothy and Titus*, Grand Rapids (MI), Cambridge (GB), William B. Eerdmans Publishing Company, 2006.
- Charles-Étienne TREMBLAY, « Münch et le phénomène littéraire : du pluriel au singulier », in : *@analyses*, automne 2006, p. 59-64, <http://www.revue-analyses.org/document.php?id=213>. (Site consulté le 5 septembre 2008.)
- Peter H. VAN NESS (éd.), *Spirituality and The Secular Quest*, New York, Crossroad Publishing Company, coll. « A Crossroad Herder Book », *World Spirituality : An Encyclopedic History of the Religious Quest* vol. 22, 1996.
- Fernand VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1952 (2^e éd. revue et augmentée).
- Marie-Anne VANNIER, « Marrou, Balthasar, Guitton. Tra Filosofia e Teologia della Storia », in : Luigi ALICI, Remo PICCOLOMINI et Antonio PERRETTI, *Storia e politica. Agostino nella filosofia del novecento*, vol. 4, Rome, Città Nuova Editrice, coll. « Nuova Biblioteca Agostiniana », 2004, p. 183-204.
- Paul VIRILIO, « L'ère de la vitesse et des grandes migrations », in : *Études*, t. 410, N° 2, février 2009, p. 199-207.
- Kees WAAIJMAN, *Handbuch der Spiritualität*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, t. 2 : *Grundlagen*, 2007.
- , « Spirituality – A Multifaceted Phenomenon », in : *Studies in Spirituality*, 17^e année, 2007, p. 1-113.
- Gerhard WAHRIG, *Deutsches Wörterbuch*, éd. par Renate Wahrig-Burfeind, Gütersloh, München, Bertelsmann, 2008 (8^e éd.).
- Michael Maria WALDHEIM, *Expression and Form : Principles of a Philosophical Aesthetics According to Hans Urs von Balthasar*, Thèse présentée à l'Université de Dallas, Ann Arbor, University Microfilms International, 1981.
- Martin WALSER, « Das Trotzdemschöne », in : A. STADLER, *Mein Hund, meine Sau, mein Leben*, Frankfurt, Suhrkamp, coll. « suhrkamp taschenbuch » N° 2575, 1996, p. 155-164.
- Ute WASCHULEWSKI, *Die Wertpsychologie Eduard Sprangers. Eine Untersuchung zur Aktualität der Lebensformen*, Münster, New York, München, Berlin, Waxmann, coll. « Texte zur Sozialpsychologie » N° 8, 2002.

- Lothar WEHR, « Die Verwandlung des Menschen als zentrales Merkmal neutestamentlicher Spiritualität », in : E. MÖDE, *Theologie der Spiritualität*, p. 45-56.
- Carl Friedrich von WEIZSÄCKER, « Einige Begriffe aus Goethes Naturwissenschaft », in : J. W. von GOETHE, *Werke*, t. 13, p. 539-555.
- Gerd WENNINGER (éd.), *Lexikon der Psychologie*, Heidelberg, Berlin, Spektrum, Akademie-Verlag, 2001.
- Élie WIESEL, *Célébration biblique. Portraits et légendes*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.
- , *La Nuit*, Paris, Éd. de Minuit, coll. « double » N° 42, 2007 (1^{re} éd. 1958).
- , « Préface », in : É. WIESEL, *La Nuit*, p. 9-23.
- , *Un di velt hot geshvign*, Buenos Ayres, Tsentral-farbant fun Poulishe Yidn in Argentina, 1956.
- Gero von WILPERT, *Sachwörterbuch der Literatur*, Stuttgart, Alfred Kröner, coll. « Kröners Taschenausgabe » N° 231, 1989 (7^e éd.).
- Holger ZABOROWSKI, « Katholische Integration. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Hans Urs von Balthasar », in : M. STRIET et J. H. TÜCK (éd.), *Die Kunst Gottes verstehen*, p. 28-53.
- , « Mythos oder Geschichte ? Hans Urs von Balthasar und die griechische Tragödie », in : Walter Kardinal KASPER (éd.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. Festgabe für Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag*, Ostfildern, Mathias-Grünewald-Verlag, 2006, p. 45-63.
- Eugène de ZILAH, « La vivéfekto », in : *La Gazeto*, N° 115, 2004, p. 3-6.

INDEX DES NOMS

- ADAM, K. 125
- ADLER, Alfred 178⁶
- ADLOFF, Frank 120¹, 422
- ALAND, Kurt 157², 435
- ALBUS, Michael 252⁵
- ALEXANDRE JOURNEAU, Véronique 347¹, 347⁴, 359³, 360¹, 373¹, 422, 430, 436
- ALICI, Luigi 32¹, 441
- ALITO, Samuel A. Jr 119
- ALLERS, Rudolf 178, 178⁶, 422
- ALYPIUS (saint) 104
- ANGENOT, Marc 346¹, 352³, 431
- ANISENSEL, Aliénor 347², 422
- ANSELME DE CANTORBÉRY (saint) 178, 240²
- ANZ, Thomas 337¹, 361¹, 365⁴, 422, 434
- ARISTOTE 269s., 279⁴, 281s., 314
- AROUIMI, Michel 346, 346⁴, 422
- ARTIAGA, Loïc 118, 422
- ASSMAN, Aleida 58¹, 422
- AUER, Johann 164¹, 167¹, 423
- AUGUSTIN (saint) 4, 26, 27¹, 48, 88¹, 103s., 112, 178¹, 181, 181¹, 223, 240², 250, 279⁴, 393¹, 405, 423
- AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS (PRUDENCE) 376-382
- BACH, Johann Sebastian 204
- BAKHTIN, Mikhaïl M. 343, 379
- BALTHASAR, Hans Urs von (Cardinal) 4, 4¹, 9, 10, 20, 26-28, 32-37, 39, 41¹, 44, 50, 77-97, 98s., 178-185, 186-225, 226-287, 291-320, 359, 369, 422-426, 431s., 434s., 439, 441s.
- BALTHASAR, Oscar Ludwig Carl von 178³
- BARCK, Karlheinz 366², 437
- BARTH, Hans-Martin 161, 161¹, 163, 426
- BARTH, Karl 181s., 248, 317, 425
- BARTHES, Roland 343, 352², 368, 368¹, 370, 379, 426
- BAUDELAIRE, Charles 326
- BAUDOUIN, Marcel 326
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb 233
- BEAUGRAND-CHAMPAGNE, Raymond 283
- BEETHOVEN, Ludwig van 348¹, 436
- BÉGUIN, Albert 33⁴, 182², 331¹, 426
- BEINERT, Wolfgang 127¹, 153², 426, 434
- BELLARMIN, Cardinal Robert (saint) 393
- BENAY, Jeanne 351¹, 437
- BENOÎT (saint) 104
- BENOÎT XVI 4, 19, 19⁵, 22, 49, 80, 102, 104, 108³, 118¹, 136, 174, 396¹, 426, 438 – voir aussi RATZINGER, Joseph
- BENTOT, Gaston 152, 439
- BENTZEN, Aage 78, 78^{1.2}, 427
- BERLIOZ, Hector 348¹, 436
- BERNANOS, Georges 180, 183, 183², 223, 423, 429
- BERNARD, Charles-André 23², 427
- BERNHART, Joseph 103¹
- BERNIMONT, E. 183, 425
- BERTAULT, Philippe 348
- BERTHOLD, J. 159³, 427
- BESSIÈRE, Jean 17², 346¹, 352², 431
- BETZ, Hans Dieter 438
- BIDEN, Joe 119
- BLANCHON, Flora 347², 427
- BLOBEL, Günter 398
- BLOY, Léon 123², 427
- BODSON, Gilberte 7
- BOEHME, Jakob 286, 286²
- BOHR, Niels 398
- BONAVENTURE (saint) 240

- BONNEFOY, Yves 379
BORCHARDT, Rudolf 181
BÖTTIGHEIMER, Christoph 122¹, 427
BOTTONE, Angelo 135, 148
BOUDDHA 284
BOURBELON, Hélène 424
BOUTIN, Christine 117¹
BOUYER, Louis 14¹, 19², 28, 28¹, 427
BOUZAHER, Myriem 429
BÖWERING, Gerhard 135, 137
BOYER, Claude 378
BOYER, Frédéric 416¹, 427
BRADLEY, James 393
BRADSTREET, Anne 378
BRAHÉ, Tycho 393
BRAUN, Michael 111³
BRAUNGART, Wolfgang 16³, 427
BRECHT, Bertolt 108⁴
BROCK, Julie 356³, 428
BRONTË, Charlotte 379
BROWNING, Don S. 438
BRUGUÈS, Jean-Louis 165¹, 172³, 428
BRUNEL, Pierre 70, 70³, 428
BRUNO, Giordano 286
BRZOSKA, M. 348¹, 436
BUCHBERGER, Michael 434
BULTMANN, Rudolf 112, 112¹
BURAC, Robert 331¹, 428
CAPOL, Cornelia 182⁷, 423
CARAVAGE, dit Le 110, 112
CATALÀ, Genia 180⁵, 426
CELAN, Paul 108⁴
CELLI, Claudio Maria 135, 142
CERNERA, Anthony J. 135, 149
CESI, Federico 399
CHANGEUX, Jean-Pierre 339, 399², 349, 367, 428
CHARDIN, Teilhard de 409¹
CHAUVIN, Danièle 70⁴, 428
CHO, Francisca 349¹, 428
CHRISHOLM, R. M. 294³, 430
CLARK, Michael 152³, 428
CLAUDEL, Paul 180s., 223, 379, 423, 426, 428
CLÉMENT VIII 399
COOPER, Anthony A. 379
COPERNIC, Nicolas 393¹
CORNEILLE, Pierre 327, 378
CORRAL, Will H. 342¹, 344¹, 346¹, 432, 437
COSTE, Didier 363¹, 428
COUPLAND, Douglas 107
CRUDELE, Michele 393², 440
DABEZIES, André 54⁶, 56², 428
DAGENS, Claude 133, 134¹, 145, 145¹, 428
DAHLGRÜN, Corinna 18, 18², 52¹, 428
DAMBERG, Wilhelm 120¹, 422
DANTE ALIGHIERI 178³, 180, 204s., 221, 240, 240², 424, 429
DAUDIN, Claire 118⁴, 429
DE CLERCK, Paul 162⁴, 429
DEFOE, Daniel 379
DELILLO, Don 107
DEMME, Klaus 169¹, 429
DENYS L'ARÉOPAGITE (saint) 240, 279
DENZINGER, Heinrich 212, 429
DÉTRIE, Muriel 347², 429
DIEFENBACH, Laurentius 156⁶, 429
DIERKENS, Alain 42², 118⁴, 429
DISSE, Jörg 279⁴, 429
DORÉ, Joseph 95², 135, 146, 179¹, 186⁴, 423, 426

- DOSTOÏEVSKI, Fedor Mikhaïlovitch 379
DREHSEN, Volker 153², 429
DREY, Johann Sebastian 127², 433
DROSDOWSKI, Günther 151¹, 429
DUMONT, Camille 33⁴, 227³, 423s., 426, 429
DUNPHY, Graeme 157¹, 433
DUPLOYÉ, Pie 348
DUTHEIL, François 102¹
DUTTON, Jacqueline 347², 429
EBACH, Jürgen 58¹, 59¹, 71¹, 422, 429, 432, 434
ECO, Umberto 354¹, 360³, 373², 429
EHRENFELS, Christian von 36, 270, 281, 281¹, 294s., 430
EIBEL, Hans 179², 187s.
EIBL-EIBESFELD, Irenäus 366, 366², 367², 430
EICHER, Peter 153³, 430
ÉLISABETH DE LA TRINITÉ (bienheureuse) 183, 183⁴, 424, 426
ENGELHARD, Markus 254-258, 430
ENGELMANN, Henri 425
ÉTIEMBLE, René 332, 363, 363¹, 431
EULER, Walter Andreas 14¹, 135, 147, 431
FABER, Richard 58¹, 59¹, 71¹, 422, 429, 432, 434
FEINER, Johannes 186³, 423
FELS, Jean-Pierre 27¹, 178¹, 432
FICHTE, Johann Gottlieb 284, 284³
FICIN, Marcile 284
FILSER, Hubert 122¹, 427
FISHER, James 121¹, 440
FLAMANT, Chantal 95², 179¹, 186⁴, 423
FLAVIUS JOSÈPHE 25², 63², 67, 437
FLEMING, Alexander 398
FOKKEMA, Douwe 17², 345, 345¹, 346¹, 352², 353¹, 354², 356¹, 357¹, 359², 361³, 375, 431
FORSTER, Georg 158, 159¹, 431
FOUCAULD, Charles de (bienheureux) 264
FRAIGNEAU-JULIEN, B. 423
FRANCK, Fernand 4
FRANÇOIS D'ASSISE (saint) 48
FRANZ, Albert 122^{2, 3}, 431
FRENZEL, Elisabeth 196, 431
FRENZEL, Herbert A. 196, 431
FREUD, Sigmund 178⁶
FREUDIG, Doris 152², 431
GABRIEL, Gottfried 432
GADAMER, Hans-Georg 343
GADDIS, William 107
GALILÉE 224, 393¹, 399, 399², 422
GARHAMMER, Erich 16³, 348, 428, 434
GÉLÉBART, Y. C. 423
GENETTE, Gérard 343, 368, 426
GENN, Felix 135, 139
GEORGE, Stefan 195
GEORGES-CATROUX, Frances 178¹, 432
GILLEN, Erny 135, 140
GILSON, Étienne 168², 431
GIVORD, Robert 423-425
GNILKA, Christian 377
GOETHE, Johann Wolfgang von 34, 36, 157, 158¹, 180, 181, 189, 195, 195¹, 266, 270, 271⁵, 280-295, 423, 431, 439, 442
GOTTSCHALK, Walter 152¹, 439
GREEN, Julien 352¹, 431
GRÉGOIRE DE NYSSE (saint) 180³, 181
GREISCH, Jean 134, 136, 415¹, 426, 431
GRIMM, Jacob 154^{1, 3}, 156, 156^{4, 6}, 157², 158², 432

- GRIMM, Wilhelm 154^{1,3}, 156, 156^{4,6}, 157², 158², 432
- GRÜNDER, Karlfried 432
- GUARDINI, Romano 179, 179⁵, 426
- GUERRIERO, Elio 4¹, 33⁵, 178¹, 180⁵, 182⁵, 184², 205⁴, 423, 432
- GUEYDAN, Édouard 106¹
- GUGELOT, Frédéric 42², 118⁴, 429
- GUILLEBAUD, Jean-Claude 117⁵, 432
- GUILLÉN, Claudio 346¹
- GUITTON, Jean 32¹, 441
- GUIYIBA, François 25¹, 54², 347¹, 359¹, 430, 432, 437
- GUNKEL, Hermann 326¹
- GUYON, Bernard 331¹, 432
- HAACK, Susan 344¹, 432
- HAAS, Alois M. 95², 432
- HABAQUQ 205, 205¹
- HABERMAS, Jürgen 14², 432
- HAHN, Ulla 123, 123², 432
- HALEN, Pierre 25¹, 54², 347¹, 359¹, 430, 432, 437
- HAMANN, Johann Georg 240²
- HANNEMANN, Dennis 378
- HANSELMANN, Johannes 153⁴, 432
- HARTMANN, Stefan 83⁴, 94⁴, 432
- HAUVY, Patrice 180⁴, 425
- HAWKING, Stephen 398
- HAYDN, Joseph 180
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 85², 180, 217, 221, 284⁴
- HEIDEGGER, Martin 111, 180, 302
- HEINE, Heinrich 348¹, 436
- HEINZ, Andreas 135, 141
- HEISENBERG, Werner 398
- HELD, Heinz G. 354¹, 429
- HELGESSION, Stefan 332¹, 432
- HELLINGHAUSEN, Georges 134, 145
- HEMEYER, Julia Corbett 120², 432
- HEMINGWAY, Ernest 378
- HÉNIN, Emmanuelle 378
- HENRICI, Peter 27¹, 178¹, 182⁷, 184⁴, 224¹, 432
- HERDER, Johann Gottfried 281, 236, 237¹, 366
- HÉRODOTE 25², 63², 437
- HERR, Édouard 120¹, 135, 140
- HERRIOT, Édouard 180⁵
- HESSE, Gisela 427
- HEYNE, C. G. 259¹
- HILLACH, Ansgar 59, 59¹, 432
- HJELDE, Sigurd 78¹, 433
- HÖFER, Joseph 434
- HOFMANNSTHAL, Hugo von 195
- HOLDER, A. 16¹, 410¹, 439
- HOLL, Adolf 5, 5¹, 433
- HONNEFELDER, Ludger 123², 433
- HOPING, Helmut 406¹, 407³, 408², 433
- HOPKINS, Gerard Manley 34, 34¹, 93⁶, 240²
- HORN, Friedrich Wilhelm 153⁴, 433
- HORNIG, Dieter 102¹
- HOUELLEBECQ, Michel 107
- HUIZING, Klaas 107, 107¹
- HUYSMANS, Joris-Karl 123⁷, 433
- IGNACE DE LOYOLA (saint) 106, 106¹
- IRÉNÉE DE LYON (saint) 240², 258, 258³, 424
- ISRAEL, Edmond 385¹, 430, 440
- ITÔ Sei 356³, 428
- JACKSON, Michael 265
- JACQUEMET, G. 428
- JAKOBS, Béatrice 376, 376¹, 377, 433, 437

- JANOWSKI, Bernd 438
JANS DER ENIKEL 157, 157¹, 433
JAUSS, Hans-Robert 343, 346¹, 374
JEAN DE LA CROIX (saint) 240, 424
JEAN XXIII 80⁵, 141, 394, 394¹, 433
JEANNE D'ARC 180⁵, 327, 329,
JEAN-PAUL II 320, 398¹, 399, 406, 406²,
407, 433
JÉRÔME (saint) 393¹
JOSSUA, Jean-Pierre 348
JUNG, Carl Gustav 152⁵, 433
JÜNGEL, Eberhard 438
KANT, Emmanuel 206, 206³, 281-285,
289, 439
KAPLAN, Brett Ashley 362², 433
KAPP, Volker 104¹, 376, 376¹, 379, 433,
437
KASPER, Walter 86², 127², 422, 433, 435
KAUFMANN, Franz-Xaver 123⁶, 434
KÉCHICHIAN, Patrick 14¹, 434
KENNEDY, John F. 119
KIECHLE, Stefan 132², 434
KIERKEGAARD, Søren Aabye 179, 190,
191, 196, 204, 220s., 362²
KLATT, Edmund 152¹, 434
KLEE, Wanda 348¹, 437
KLITZING, Klaus von 398
KLOPSTOCK, Friedrich Gottlieb 158, 158²
KLUGE, Friedrich 154², 434
KNECHTGES, Martin 123⁵, 431
KOBUSCH, Theo 369³, 434
KOCH, Günter 153², 434
KOCH, Manfred 360, 360², 434
KÖHLER, Hartmut 323¹, 430
KÖHLER, W. 281, 281¹
KÖPF, Ulrich 157², 435
KÖPPE, Tilmann 361¹, 434
KOUCHNER, Bernard 117³
KRAUS, Karl 195s.
KRENSKI, Thomas 33³, 434
KROEBER, Burkhardt 360³, 429
KURZKE, Hermann 70, 71¹, 123⁶, 434
LAARMAN, M. 157³, 168¹, 434
LABBÉ, Yves 82², 434
LANGENHORST, Georg 16³, 42^{1,2}, 123¹,
348³, 428, 434
LAPLANCHE, François 63¹, 434
LE BRUN, Annie 379
LECLERCQ, Jean 105, 105¹
LEFÈVRE, Brigitte 347², 434
LEHMANN, Karl (Cardinal) 86², 135, 142
LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm 284⁴
LEIRIS, Michel 419², 434
LENTRICCHIA, Frank 342¹
LÉONARD, André-Mutien 135, 139
LÉPINE, Madi 27¹, 432
LÉVI-STRAUSS, Claude 335
LEWIN, Kurt 281, 281¹
LIPPERT, Peter 187, 204¹
LOCHBRUNNER, Manfred 178¹, 180¹,
182⁸, 187¹, 188², 205¹, 227⁵, 269⁵, 282²,
283¹, 435
LÖHRER, Magnus 186³, 423
LORIS, Michelle 135, 149
LÖSER, Werner 278², 279¹, 435
LOTMAN, Iouri 343
LOTTE, Joseph 324
LUBAC, Henri de (Cardinal) 132², 180,
409¹, 435
LUSTIGER, Jean-Marie (Cardinal) 28²,
117, 226⁴, 435
LUTHER, Martin 102², 141, 155-157, 435
MAHLER, Gustav 180, 195, 204
MAMBERTI, Dominique 117

- MANN, Thomas 25, 70s., 76
MARCHESI, Giovanni 282², 435
MARINO, Adrian 332, 363¹, 435
MARROU, H.-I. 32¹, 441
MARTY, François 106², 106⁴
MARX, Reinhard 135, 146
MASSA, Mark Stephen 116², 435
MAURIAC, François 118⁴, 429
MAXIME LE CONFESSEUR 181
MCGINN, Bernard 16s., 435
MCGUINNESS, Margaret 121¹, 440
MEISNER, Joachim (Cardinal) 135, 139
MENDELSSOHN, Felix 204
MERLEAU-PONTY, Maurice 366
METZGER, W. 281, 281¹
MEYER-BLANCK, Michael 163³, 435
MICHEL ANGE 265
MICHEL, Alain 42², 436
MICHEL, Arlette 42², 436
MIES, Françoise 106⁴
MIES, Thorsten 135, 145
MILLET-GÉRARD, Dominique 180⁵, 426
MILTON, John 58, 58², 436
MIXA, Walter 135, 146
MÖDE, Erwin 14¹, 16, 16^{1,2,4}, 70², 120²,
134, 137, 161¹, 175¹, 415¹, 420¹, 430-432,
436, 438, 440, 442
MÖHLER, Johann Adam 127², 435
MOÏSE 66s., 70³, 75
MOLINIÉ, Georges 342¹, 436
MONCHOUX, André 423
MORIN, Edgar 339¹, 365, 436
MOSEBACH, Martin 123
MOZART, Wolfgang Amadeus 34, 180,
181, 204, 283, 283², 287, 320
MUDRY, Yvan 27¹, 178¹, 432
MÜLLER, Carl Franz 432
MÜLLER, Gerhard Ludwig 157³, 164³,
165², 166², 169², 172², 436
MÜLLER, Kurt 378
MÜNCH, Charles 358¹
MÜNCH, Ernest 358¹
MÜNCH, Marc-Mathieu 7, 9, 13, 13¹, 17,
17^{2,5}, 25, 34, 34², 37-42, 54, 54⁶, 57¹, 60,
61¹, 62, 62¹, 68², 69, 69², 76, 79³, 87,
87^{2,3}, 96, 97, 105, 105^{3,4}, 264³, 289⁵, 316,
319, 332-351, 352-375, 417¹, 422, 428,
431, 432, 436s., 438, 440, 441
NATTIEZ, Jean-Jacques 373¹, 374¹, 436
NELSON, Roy Jay 331, 437
NEUNER, Peter 122¹, 349², 427, 437
NEWMAN, John Henry 148, 189, 480³
NIETZSCHE, Friedrich 179⁶, 181, 195,
221, 283, 283², 423
NIGGL, Günter 104, 104¹, 377, 437
NOËL, Marie 379
NORRIS, Thomas 135, 138
NOTH, Martin 89
NOVALIS (Friedrich baron von Harden-
berg) 181
NOYORI, Ryioji 398
NÜSSEL, Friederike 153⁴, 433
OGHBURN, W. F. 159
ORIGÈNE 181, 181², 309, 310¹, 393¹, 424
ORTH, Eva-Maria 379
OZANKOM, Claude 122³
PAETZOLD, Heinz 366¹, 437
PAMPLONA, Jean de 408¹, 437
PANKOKE, E. 158³, 159², 160¹, 437
PAPASOGLI, Benedetta 378
PASCAL, Blaise 202, 240², 328
PASOLINI, Pier Paolo 109, 110, 110¹, 112,
113
PATAI, Daphne 342¹, 344¹, 346², 432,
437
PAUL VI 80⁵, 183, 183⁸, 406

- PAUL, André 25, 25², 63-70, 75, 76¹, 97, 98, 437
- PÉGUY, Charles 38, 118⁴, 180, 181, 221, 224, 240², 322-331, 424, 426, 428-430, 432, 437
- PELLETIER, Anne-Marie 70⁵, 437
- PELOSI, Nancy 119
- PERRETTI, Antonio 32¹, 441
- PETIT, Jacques 352¹, 428, 431
- PIAGET, Jean 359², 437
- PICCOLOMINI, Remo 32¹, 441
- PIE IX 399
- PIE XI 399
- PIE XII 406
- PIÉGAY-GROS, Nathalie 352², 438
- PIETZCKER, Gabriele 178⁴
- PITTRUF, Thomas 122, 122⁴, 438
- PLANCK, Max 398
- PLATON 85², 191, 192, 194, 268, 269, 269^{1.2}, 281, 281¹, 289, 289⁴, 314, 364¹
- PLESSNER, Helmut 366
- PLOTIN 179, 248, 268, 285, 286¹
- POR, Peter 346⁶, 438
- PREYAT, Fabrice 42², 118⁴, 429
- PRUDENCE, voir AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS
- PRZYWARA, Erich 180
- RACINE, Jean 378
- RAD, Gerhard von 89, 91⁵
- RAFFIN, Pierre 135, 147
- RAHNER, Karl 153³, 284, 284³, 434, 438
- RAPHAËL, Blanche 327, 329
- RAST, Robert 181⁶
- RATZINGER, Joseph (Cardinal) 4², 14², 102¹, 104², 108³, 116¹, 126¹, 132¹, 161¹, 170, 170¹, 175¹, 401¹, 432, 438 – voir aussi BENOÎT XVI
- RAUBER, Karl-Josef 134, 141
- RAVY, G. 335¹, 437
- REICHARDT, Mary R. 121², 438
- RICŒUR, Paul 343, 346¹
- RILKE, Rainer Maria 180, 250¹, 309s.
- RITTER, Joachim 432
- ROBBE-GRILLET, Alain 379
- ROBINSON, F. G. 58³, 439
- ROLLAND, Romain 348¹, 436
- ROTHENBERG, Samuel 153⁴, 432
- ROTRON, Jean 378
- ROUSSELOT, Pierre 252³, 438
- ROY, Marie-Ange 102¹
- RUHE, Cornelia 379
- RUSSO, F. 393¹, 438
- RUSTER, Thomas 160², 438
- RUTISHAUSER, Christian 70², 128^{2.3}, 135, 144, 438
- SACHS, Karl 152^{1.2}, 439
- SAINT-PIERRE, Mario 271⁵, 283³, 292³, 294³, 439
- SALAM, Abdus 398
- SALAMOLARD, Michel 162⁴, 167¹, 169², 439
- SARKOZY, Nicolas 117, 117^{1.2}
- SARTRE, Jean-Paul 341¹
- SAUSSY, Haun 332¹, 439
- SCHEFFCZYK, Leo 127⁵, 439
- SCHELER, Max 180
- SCHENKER, Alois 178², 426
- SCHENUIT, Jörg 123⁵, 431
- SCHILLER, Friedrich 94, 158⁵, 216, 289, 309, 310¹, 439
- SCHILTZ, Mathias 135, 139
- SCHLEGEL, Jean-Louis 184¹, 424
- SCHMID, Ulrich 379
- SCHMITT, Éric-Emmanuel 107¹

- SCHNEIDER, Reinhold 182¹, 183¹, 223, 425
- SCHNEIDERS, Sandra M. 16¹, 410¹, 439
- SCHÖNBERG, Arnold 204
- SCHUMANN, Robert 180
- SCHÜBLER, Werner 179⁵, 439
- SCHÜTZ, Christian 153⁵, 439
- SCHWAB, Hans-Rüdiger 123⁶, 439
- SCHWEITZER, Albert 358¹
- SCOLA, Angelo (Cardinal) 180⁴, 425
- SEEBOLD, Elmar 154², 434
- SEEWALD, Peter 4², 438
- SEGALEN, Victor 347², 429
- SEILS, M. 156³, 439
- SERVAIS, Jacques 423
- SÉVILLA, Jean 118³, 439
- SHAKESPEARE, William 283, 283², 361
- SIDNEY, Sir Philip 58³, 379, 439
- SIGANOS, André 70⁴, 428
- SIMMEL, Georg 188, 188⁴, 207, 284, 284^{2,3}, 439
- SLINGERLAND, Edward 349¹, 439
- SOCRATE 269², 282, 284
- SOLIGNAC, Aimé 15⁴, 439
- SOLOVIEV, Vladimir S. 240²
- SPEYR, Adrienne von 4, 27¹, 182, 182², 222
- SPICQ, Ceslas 61, 61², 440
- SPINOZA, Baruch 284⁴
- SPITZER, Leo 336¹
- SPRANGER, Eduard 179⁵, 191, 197, 197¹, 206, 208, 439, 440
- SQUIER, Richard K. 349¹, 428
- STADLER, Arnold 108-114
- STASI, Bernard 117⁴
- STEINSALTZ, Adin 385¹, 417², 418⁹, 440
- STOLL, Ferdi 346⁷, 440
- STRAUSS, Richard 204
- STRIET, Magnus 95², 432, 440, 442
- STRUMIA, Alberto 393², 440
- SURZYKIEWICZ, Janusz 16², 440
- SÜTTERLIN, Christa 366, 366², 367², 430
- SWARAT, Uwe 153⁴, 432
- TANZELLA-NITTI, Giuseppe 47, 393², 440
- TARRACH, Rolf 385¹, 413, 418⁹, 430, 440
- TASSEL, Dominique 102¹
- TAVES, Ann 120s., 440
- TAYLOR, Edward 378
- TERESA, dite Mère (sainte) 265
- TEUBER, Bernhard 377, 380
- THÉRÈSE D'AVILA (sainte) 132²
- THÉRÈSE DE LISIEUX (sainte) 183^{3,4}, 223, 264, 264¹, 426
- THIVIERGE, Guy-Réal 135, 149
- THOMAS D'AQUIN (saint) 9, 162⁴, 167s., 178, 212, 279, 279^{4,5}, 302², 306, 390, 409¹, 431, 441
- THYEN, Olaf 152³, 428
- TILLIETTE, Xavier 167², 441
- TINCQ, Henri 116, 116³, 441
- TODOROV, Tzvetan 368¹, 426
- TOMICHE, Anne 332¹, 441
- TOWNER, Philip H. 56³, 441
- TREMBLAY, Charles-Étienne 346, 346³, 353², 441
- TÜCK, Jan Heiner 95², 432, 440, 442
- UNAMUNO, Miguel de 379
- VALENSIN, P. 180⁵
- VAN NESS, Peter H. 16², 441
- VAN STEENBERGHEN, Fernand 270^{1,2}, 271⁴, 441
- VANDERPELEN-DIAGRE, Cécile 42², 118⁴, 429

- VANNIER, Marie-Anne 6, 16¹, 32¹, 135, 138, 435, 441
- VARILLON, François 180⁵, 428
- VEGLIANTE, Jean-Charles 205³, 429
- VIAU, Théophile de 378
- VILLATTE, Césaire 152^{1,2}, 439
- VILLON, François 325
- VINGT-TROIS, André (Cardinal) 135, 142
- VIRILIO, Paul 386¹, 441
- VODERHOLZER, Rudolf 135, 141
- WAAIJMAN, Kees 17³, 18¹, 153⁵, 441
- WAHRIG, Gerhard 151^{1,2}, 441
- WAHRIG-BURFEIND, Renate 151¹, 441
- WALDHEIM, Michael Maria 273^{1,5}, 274², 282, 282^{1,3}, 441
- WALSER, Martin 108⁴, 114¹
- WALTER, Philippe 70⁴, 428
- WASCHULEWSKI, Ute 179⁵, 441
- WEHR, Lothar 161¹, 442
- WEIZSÄCKER, Carl Friedrich von 285, 285⁵, 289, 289^{1,3}, 290², 292², 442
- WELLEK, René 346¹
- WENNINGER, Gerd 152⁵, 442
- WERNER, Hans 181⁷
- WERTHEIMER, M. 281, 281¹
- WIESEL, Élie 25, 72-74, 76, 430, 442
- WILPERT, Gero von 227⁵, 442
- WINKO, Simone 361¹, 434
- ZABOROWSKI, Holger 86², 95², 442
- ZENGER, Erich 134, 143
- ZIEGER, Karl 332¹, 441
- ZILAH, Eugène de 346⁵, 442

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|------------|
| AVANT-PROPOS..... | 3 |
| ABRÉVIATIONS..... | 8 |
| 0 INTRODUCTION | 11 |
| 0.0 Vivre, penser et dire la foi chrétienne : pour une étude du rapport de la théologie avec la spiritualité et la réalité humaine | 12 |
| 0.1 Bible et spiritualité..... | 24 |
| 0.2 Dogme et spiritualité..... | 28 |
| 0.3 Eschatologie et spiritualité | 32 |
| 0.4 Lettres et spiritualité | 37 |
| 0.5 Sciences et spiritualité | 46 |
| 0.6 La théologie, partie intégrale de la vie de foi..... | 49 |
| 1 BIBLE ET SPIRITUALITÉ..... | 53 |
| 1.1 Bible, mythe et figure de la révélation..... | 54 |
| 1.1.1 Antagonismes théologiques | 55 |
| 1.1.1.1 Origine néotestamentaire | 55 |
| 1.1.1.2 Héritages théologiques et culturels..... | 57 |
| 1.1.1.3 Bilan..... | 60 |
| 1.1.2 Cohérences littéraires dans les Saintes Écritures | 62 |
| 1.1.2.1 Genèse du Livre juif | 63 |
| 1.1.2.2 Héritages culturels et religieux..... | 70 |
| 1.1.2.3 Bilan..... | 75 |
| 1.1.3 Contrepoint : Mythe et figure de la révélation | 77 |
| 1.1.3.1 Le mythe comme facteur de cohérence | 78 |
| 1.1.3.2 La réduction mythologique devant la critique..... | 82 |
| 1.1.3.3 La figure du Christ comme accomplissement de l’histoire du salut..... | 89 |
| 1.1.3.4 Bilan..... | 96 |
| 1.1.4 Conclusion..... | 97 |
| 1.2 Cor ad cor loquitur – De corps à corps. Pour une lecture synesthésique des évangiles | 101 |
| 2 DOGME ET SPIRITUALITÉ..... | 115 |
| 2.1 Katholisch : Christus als Mitte. Zur Frage nach Einheit und Anspruch des Katholischen..... | 116 |
| 2.1.1 « Neues » Interesse am Katholizismus | 116 |
| 2.1.2 Einheit und Anspruch des Katholischen : theologisch | 125 |
| 2.1.3 Aufbau und Inhalt des Sammelbandes..... | 135 |
| 2.1.4 Schlussbemerkung | 150 |
| 2.2 WANDLUNGs(W)ORTE : Ein Beitrag zur spiritualitätstheologischen Erschließung des Begriffs der Wandlung aus seiner Wortgeschichte und der Eucharistielehre..... | 151 |
| 2.2.1 Wandlung(w)ort Kultur : Wortwandlung als Auflösung | 151 |
| 2.2.2 Wandlung(w)ort Eucharistie : Wortwandlung und Identität | 161 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 3 | ESCHATOLOGIE ET SPIRITUALITÉ..... | 177 |
| 3.1 | Portrait trop rapide d'un homme de Dieu très cultivé | 178 |
| 3.2 | Balthasar, esthète croyant | 186 |
| 3.2.1 | Les Beautés d'un monde corrompu | 186 |
| 3.2.1.1 | Liberté de l'art et devoir de conscience | 187 |
| 3.2.1.2 | Apologie de la littérature catholique..... | 196 |
| 3.2.1.3 | Bilan..... | 204 |
| 3.2.2 | Liberté de l'art, amour de Dieu et mission chrétienne..... | 209 |
| 3.2.3 | Conclusion..... | 219 |
| 3.3 | <i>La Gloire et la croix</i> – Une approche à part : l'esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar | 226 |
| 3.3.1 | Première approche de <i>La Gloire et la croix</i> | 226 |
| 3.3.2 | Expérience profane et expérience de Dieu..... | 253 |
| 3.3.3 | Beauté, gloire et <i>Gestalt</i> | 263 |
| 3.3.4 | La théorie balthasarienne de l'expression..... | 273 |
| 3.3.5 | La <i>Gestalt</i> comme héritage goethéen..... | 280 |
| 3.3.6 | La notion balthasarienne de l'être | 299 |
| 3.3.7 | L'expérience de la beauté glorieuse | 307 |
| 3.3.8 | Bilan..... | 315 |
| 4 | LETTRES ET SPIRITUALITÉ..... | 321 |
| 4.1 | Charles Péguy : « Prière de confiance » | 322 |
| 4.1.1 | Texte | 322 |
| 4.1.2 | Traduction allemande | 323 |
| 4.1.3 | Interprétation | 324 |
| 4.2 | Der « Lebenseffekt » als allgemeines ästhetisches Kriterium. Globali- sierte literarische Ästhetik im interdisziplinären Kontext | 332 |
| 4.2.1 | Die vier Invarianten der Literaturdefinition..... | 333 |
| 4.2.2 | Konsequenzen für die Literaturwissenschaft | 339 |
| 4.2.3 | Bisherige Rezeption und Forschungsperspektiven..... | 343 |
| 4.2.4 | Schluss | 351 |
| 4.3 | « Lector in fabula » oder fabula in lectore ? Zum Verhältnis von « Le- bens-effekt » als allgemeinem ästhetischen Kriterium und Leser..... | 352 |
| 4.3.1 | Marc-Mathieu Münchs Werk <i>L'Effet de vie ou le singulier de l'art</i> und sein Leser..... | 353 |
| 4.3.2 | Literatur, ein menschliches Phänomen. Zur Überwindung soziologischer Engführungen | 355 |
| 4.3.3 | Die bereichernde Erfahrung unterschiedlich gestalteter Schönheit : ästhetischer Pluralismus als wissenschaftliche Herausforderung | 358 |
| | Exkurs : Subjektivität und Wissenschaftlichkeit..... | 359 |
| 4.3.4 | Der universale Anspruch und die Suche nach anthropologischen Invarianten..... | 363 |
| 4.3.5 | Textmotivierte subjektive Erfahrung des Lebens-effekts als Definition von Literatur..... | 365 |
| | Exkurs : Lebens-effekt und « effet de réel » | 368 |
| 4.3.6 | Leser, Lebens-effekt und Literaturwissenschaft..... | 370 |

| | | |
|----------|--|------------|
| 4.3.7 | Schluss | 375 |
| 4.4 | <i>Seelengespräche</i> . Zur Stärke und Ambivalenz der Literatur | 376 |
| 5 | SCIENCES ET SPIRITUALITÉ | 383 |
| 5.1 | Dieu et la Science. L'unité de l'univers et l'unité des savoirs. Esquisses pour un dialogue | 384 |
| 5.1.1 | Introduction | 384 |
| 5.1.2 | Quel fondement pour le dialogue entre la foi chrétienne et les sciences ? | 384 |
| 5.1.3 | L'Église catholique et les sciences : références et « lieux » d'un dialogue séculaire | 388 |
| 5.1.3.1 | La Bible : Parole de Dieu dans la communauté de l'Église | 388 |
| | Excursus sur la transsubstantiation..... | 390 |
| 5.1.3.2 | Vatican II et la juste autonomie des réalités terrestres | 394 |
| 5.1.3.3 | L'Académie pontificale des Sciences : un lieu de liberté scientifique | 398 |
| 5.1.4 | La rencontre entre foi chrétienne et science en théologie et spiritualité..... | 400 |
| 5.1.4.1 | L'ouverture à la nouvelle donne scientifique..... | 401 |
| 5.1.4.2 | Nécessité et limite de toute cohérence théologique..... | 402 |
| 5.1.4.3 | Comment penser la création ? | 404 |
| 5.1.4.4 | Spiritualité et science | 410 |
| 5.1.5 | Conclusion..... | 413 |
| 5.2 | Dieu et la Science. Dialogolectique..... | 415 |
| | BIBLIOGRAPHIE..... | 421 |
| | INDEX DES NOMS..... | 443 |
| | TABLE DES MATIÈRES | 453 |

Résumé

La « Parole de Vie » est pour le chrétien à la fois parole humaine et parole divine : le Christ est vrai Dieu et vrai homme. La théologie s'expose à une constante tension : en effet, elle ne doit sacrifier un des deux aspects au profit de l'autre. Aussi doit-elle accorder une place aux sciences humaines et naturelles sans perdre sa spécificité. Le lieu originel de la théologie serait alors l'Alliance nouvelle et éternelle que Dieu a conclue avec son peuple dans le Christ : toute la réalité humaine y trouve sa place, se dirigeant vers son accomplissement eschatologique. La théologie s'enracine donc dans la spiritualité comme expérience de l'Alliance en même temps qu'elle approfondit la connaissance de celle-ci à travers le mouvement continu d'une pensée qui rend compte du rapport des deux pôles en relation, Dieu et son peuple. Consacrées respectivement au rapport de la spiritualité à la Bible, au dogme, à l'eschatologie, aux lettres et aux sciences, les cinq parties de ce dossier explorent ce mouvement elliptique et prêtent une attention particulière à la problématique interdisciplinaire.

VERBUM VITAE – STUDIES ON THE RELATION OF CHRISTIAN FAITH AND LIFE

Abstract

For Christians, the "Word of Life" is both human and divine: Christ is true God and true man. Theology experiences a constant tension as it mustn't sacrifice either one of the two aspects: in fact, it has to take into account the contribution of the human and natural sciences without losing its own specificity. The original place of theology would be the new and everlasting covenant, into which God entered with his people in Christ: all human reality finds its due place in it, moving towards its eschatological perfection. Thus theology is rooted in spirituality as the experience of the covenant, of which it deepens the knowledge as a continuous reasoning moving around the two poles that are in constant relation: God and his people. Dedicated to the relationship spirituality has respectively with the Bible, dogma, eschatology, literature and sciences, the five parts of this thesis explore this elliptical movement of theological reasoning and pay special attention to interdisciplinary questions.

Discipline – spécialité doctorale

Théologie

Mots-clés

Catholicisme – expérience de Dieu – esthétique – Münch, Marc-Mathieu (1934-) – Balthasar, Hans Urs von (1905-1988) – spiritualité – sciences et religion – littérature et spiritualité – mythe

École doctorale « Perspectives interculturelles : Écrits, médias, espaces, sociétés » – Université Paul Verlaine-Metz – U.F.R. Lettres et langues – Île du Saulcy – 57045 METZ Cédex 1 – Tél. 03 87 31 52 53 – Fax 03 87 31 52 55

