

UNE MÉTAPHYSIQUE DE L'ÊTRE COMME AMOUR : RELATION OU SUBSTANCE ?¹

Pascal IDE

Abstract

L'être est amour: telle est l'affirmation centrale de la philosophie balthasarienne. Deux objections s'y opposent: l'amour est opération et non substance; l'amour concerne l'homme, peut-être l'animal, assurément pas les autres êtres. L'article propose avant tout de relire la substance à partir de l'être comme amour. Il présente d'abord la métaphysique de Balthasar et son prolongement dans les ontologies trinitaires. Puis il élabore une métaphysique 'amative' de la substance. L'amour est don; or, le don est animé par une rythmique à trois temps: don pour soi, don à soi et don de soi. Hypothèse est faite que la substance s'identifie au don à soi. Enfin, l'article ébauche une cosmologie du don, répondant à la deuxième difficulté.

Mots clés: amour, Balthasar, don, ontologie trinitaire, substance, Thomas d'Aquin.

Abstract

Being is love: this is the central assertion of Balthasar's philosophy. Two objections stand in opposition to this statement: love is act and not substance; love has to do with human beings, maybe animals, certainly not other beings. The article is an invitation first of all to reread substance from the point of view of being as love. First, it presents the metaphysics of Balthasar and its off-shoots in the trinitarian ontologies. Then, it constructs an «amative» metaphysics of substance. Love is gift; and gift has a three-time rhythm: gift *for* oneself, gift *to* oneself and gift *of* oneself. It is assumed that substance is the same as gift *to* oneself. Finally, the article gives the outlines of a cosmology of gift, which answers the second difficulty.

Key words: love, Balthasar, gift, trinitarian ontology, substance, Thomas Aquinas.

¹ Il Journées internationales Philosophie et culture. *Fenomenologia i ontologia, avui: Ésser, amor, do*, Barcelone, Université Ramon Llull, Faculté de Philosophie, 9 mars 2011.

«Dans la Divinité tri-hypostatique, il y a une unique vie qui est un triple acte personnel, une autoprivation du propre 'je' à travers les autres 'je', un amour de Dieu qui s'aime soi-même comme autre. [...] Mais une telle autoprivation de soi dans l'autre et à travers l'autre est l'Amour compris comme acte réel, c'est une ontologie de l'amour».²

«L'être est amour; l'on ne connaît donc rien si l'on n'aime. Et c'est pour cela que la charité est l'organe de la parfaite connaissance».³

«Au fond, ce qui me fait souffrir c'est l'angoisse et le vertige 'de la Fragilité'... Remède direct: Dieu ma consistance...».⁴

Introduction

La métaphysique de Balthasar – nous allons y revenir – peut se ramasser en une formule extraite de *Wahrheit der Welt*: «le sens de l'être réside dans l'amour [*der Sinne des Seins in der Liebe liegt*]».⁵ Pour le penseur lucernois, l'être n'est pas d'abord Idée (Platon), substance (Aristote), *expressio* (Bonaventure), acte (Thomas d'Aquin), Esprit (Hegel), *Ereignis* (Heidegger), etc. En son fond, il est amour.⁶

Affirmer cette coïncidence de l'être et de l'amour suscitera au moins quatre critiques de la part d'une philosophie thomasienne:

1. Le prédicat doit être au moins aussi universel que le sujet; l'amour ne peut donc se prédiquer de l'être que s'il lui est convertible; or, la liste des transcendants – à la

² Serge BOULGAKOV, *Capitoli sulla Trinità*, p. 67, cité par Piero CODA, *L'altro di Dio*. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov, Rome, Città Nuova, 1998, p. 101-102.

³ Maurice BLONDEL, *L'Action*. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, Paris, Alcan, 1893; Paris, P.U.F., 1973, p. 443; cf. *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, propos recueillis par Frédéric LEFÈVRE, Paris, Spes, 1928, p. 153.

⁴ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Retraite de 1945, Troisième jour*, in *Notes de retraites (1919-1954)*, Paris, Seuil, 2003, p. 265. Souligné dans le texte.

⁵ *Theologik*. I. *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, Johannes, 1985, p. 116; *La Théologique*. I. *La vérité du monde* (1985), trad. Camille Dumont, série «Ouvertures» n° 11, Namur, Culture et Vérité, 1994, p. 118.

⁶ On trouvera d'autres énoncés proches s'égrenant sur toute la *Trilogie* dans Pascal IDE, «L'être comme amour. Une triple figure de l'amour dans la *Trilogie* de Hans Urs von Balthasar? Propositions et prolongements», *Chrétiens dans la société actuelle*. L'apport de Hans Urs von Balthasar pour le troisième millénaire, éd. Didier GONNEAUD et Philippe CHARPENTIER DE BEAUVILLÉ, Actes du colloque international du centenaire, Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Lyon, 17 et 18 novembre 2005, coll. «Méditer», Magny-les-Hameaux, Socéval Éd., 2006, p. 259-304, ici p. 259-260. On peut ajouter: «être et amour» sont strictement «coextensifs» (Hans Urs von BALTHASAR, «Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes», Johannes FEINER et Magnus LÖHRER (éd.), *Mysterium Salutis*, Einsiedeln, Johannes, 1967, p. 15-45, ici p. 17). Voici trois confirmations chez les commentateurs: «L'être s'éclaire comme amour [*Sein leuchtet sich als Liebe*]» (Thomas Rudolf KRENSKI, *Passio Caritatis*. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars, coll. «Sammlung Horizonte Neue Folge» n° 28, Einsiedeln-Freiburg, Johannes, 1990, p. 180-186); «l'être créé est compris comme amour» (Jacques SERVAIS, *Théologie des Exercices spirituels*. *Hans Urs von Balthasar interprète Saint Ignace*, coll. «Ouvertures» n° 15, Bruxelles, Culture et Vérité, 1996, p. 342, note 15). Cf. Manfred LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis*. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars, coll. «Freiburger theologische Studien», Frieburg-im-Brisgau-Basel-Wien, Herder, 1981, p. 292-293.

quelle le théologien suisse adhère au point de lui demander de structurer la Trilogie, son *opus magnum* – ignore l'amour. Le bien (*bonum*) qui paraît s'en approcher le plus n'est pas seulement une *passio entis* parmi d'autres, mais ne s'identifie pas *simpliciter* à l'amour, puisque celui-ci en est l'acte et celui-là l'objet spécifique

2. L'amour s'oppose à la connaissance comme le centrifuge (*ad rem*) au centripète (*ad mentem*); de plus, n'est aimable que le connaissable. Régionalisé et subordonné, l'amour n'est plus coextensif à l'être.

3. L'amour est opération; or, sauf en Dieu, l'agir suit l'être; donc, à moins de reconduire la substance à l'un de ses accidents (l'action qui, immanente, devient qualité), l'amour tombe sous l'une des catégories distinguant l'être: il requiert d'être subjecté dans une substance et de s'exercer par la médiation d'une puissance.

4. Enfin, l'amour suppose au minimum la connaissance sensible et, en sa perfection, l'intelligence. Mais, hors une cosmologie panpsychique, ces opérations cognitives ne sont pas exercées par les êtres inorganiques et végétaux. La tendance amative ne peut donc entrer en relation bijective avec l'être. Cette dernière objection qui touche non plus l'essence de l'amour mais son extension, acquiert une vigueur surtout sous la plume d'un philosophe moderne pour qui, la liberté s'arrachant à la nature, peine à accorder une signification analogique à l'*appetitus* ou à l'*affectus*.

Il n'est pas possible, dans l'espace d'une conférence, de répondre à ces objections vigoureuses et délicates – la pensée de Balthasar n'étant pas dénuée de ressources pour répondre à la première aporie⁷ et à la deuxième.⁸ Je me concentrerai surtout sur la troisième et, au terme, ferai une proposition dans le sens de la dernière.

⁷ Il me semble que la direction doit être cherchée du côté du mot de Gustav Siewerth, cité par Balthasar (*La Théologie*. II. *Vérité de Dieu* (1985), trad. Béatrice Déchelotte et Camille Dumont, série «Ouvertures» n° 14, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995 [désormais abrégé TL II], p. 191; *Theologik*. II. *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln, Johannes, 1985 [désormais abrégé T II], p. 162): «L'amour [...] est le 'transcendental pur et simple' qui embrasse la réalité de l'être, de la vérité et de la bonté [*das die Wirklichkeit des Seins, der Wahrheit und der Güte zusammenfasst*]» (Gustav SIEWERTH, *Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln, Johannes, 1957, p. 63; *Aux sources de l'amour*. Métaphysique de l'enfance, trad. par Thierry Avasse, coll. «Essais de l'école cathédrale», Saint Maur, Parole et silence, 2001, p. 89-90. Cf. Vincent HOLZER, «Trinité et analogie chez Hans Urs von Balthasar: le statut trinitaire de l'amour comme 'transcendental pur et simple'», Coll., *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXème siècle*, sous la direction de Emmanuel DURAND et Vincent HOLZER, coll. «Cogitatio Fidei» n° 266, Paris, Le Cerf, 2008, p. 253-284; Emmanuel TOURPE, «La positivité de l'être comme amour chez Ferdinand Ulrich à l'arrière-plan de *Theologik* III. Sur un mot de Hans Urs von Balthasar», *Gregorianum*, 89 [2008], p. 86-117). En effet, selon la suggestive équivalence opérée par le volume concluant la Trilogie (*Epilog*, Einsiedeln, Johannes, 1987 [désormais abrégé E], II.5-7), le vrai peut se décrire comme un «se-dire», le bien comme un «se-donner» et le beau comme un «se-montrer»: les trois transcendants sont donc animés par une commune structure épiphanique où un fond *se* communique. Or, la raison la plus ultime de l'auto-communication de l'être sous la triple avancée du «montrer», du «donner» et du «dire», est le *sans raison* de la gratuité inconcevable; le mystère de l'auto-donation renvoie au mystère encore plus profond de la fécondité (cf. E, III.3). Par conséquent, le dynamisme de l'amour tout à la fois meut et éclaire de l'intérieur les autres transcendants. Dit autrement, pour Balthasar, l'amour est «supertranscendental» en ce qu'il mesure tout sans être mesuré par rien.

⁸ La réponse me semble avoir été affrontée dans *Wahrheit* (1947; repris comme premier volume de la *Theologik* en 1985) dont le dessein est de construire une nouvelle théorie de la connaissance. Face au projet thomasien, autrement dit dominicain, face aussi à ce qu'il estime être l'échec des tentatives jésuites de Joseph Maréchal et Karl

Le développement procédera en deux temps; nous présenterons d'abord plus en détail la métaphysique balthasarienne et son prolongement que sont les ontologies trinitaires; puis, nous demanderons comment et à quelles conditions une métaphysique de l'être comme amour intègre la substance.

Une métaphysique anti-substantialiste de l'être comme amour

Même si le théologien suisse n'a rédigé qu'un seul ouvrage proprement philosophique, il a élaboré une métaphysique qui partout affleure dans son œuvre – notamment dans sa *Trilogie*. Considérons-en la *pars construens* (l'être comme amour) puis la *pars destruens* (l'être comme non-substance).

Une métaphysique de l'être comme amour

Agathos épékéina tès ontos ?

Il se pose une difficulté exégétique. D'un côté, pour Balthasar, il existe «une lumière du 'Bien' régnant au-delà de l'être [*jenseits des Seins waltenden Lichts des 'Guten'*]».⁹ À plusieurs reprises, il fait appel à l'argument platonicien classique selon lequel le *Bonum diffusivum sui* est source de l'être qui lui est donc postérieur.¹⁰ De même, il interprète la formule de la *République* que le «bien au-delà de l'être» – qu'il retranscrit «*epekeina*

Rahner, il s'agit de construire une épistémologie proprement «ignatienne». Cette interprétation, qui pourrait sembler audacieuse, sinon caricaturale, est très précisément dictée par une lettre de Balthasar à Richard Gutzwiller S. J., du 4 décembre 1945: «Voici donc l'opuscule [*Wahrheit*, dans l'édition de 1947] – exécuté un peu rapidement (4 semaines exactement!), mais peut-être pas sans importance. [...] Je crois que c'est la première théorie de la connaissance ignatienne [*die erste ignatianische Erkenntnistheorie*]. Maréchal et Rahner font l'impossible [*Unmögliches*] lorsqu'en tant que S. J. ils sont thomistes [*als S. J. Thomisten sind*]. C'est un manque de style qui traverse tout. Thomas est tout de même dominicain [*doch Dominikaner*]. Nous devons partir d'un autre point de vue. Je m'y suis essayé» (l'extrait de la lettre m'a été transmis par Manfred Lochbrunner, que je remercie vivement). Or, pour Balthasar, l'obéissance est la forme par excellence de l'amour (cf. Pascal lde, «L'amour comme obéissance dans la *Trilogie* de Hans Urs von Balthasar», *Annales Theologici*, 22 [2008], p. 35-77).

⁹ *La Gloire et la Croix*. Les aspects esthétiques de la Révélation. IV. *Le domaine de la métaphysique*. 3. *Les héritages*, trad. Robert Givord et Henri Englemann, coll. «Théologie» n° 86, Paris, Aubier, 1983 [désormais abrégé *GC IV.3*], p. 385; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. III.1. *Im Raum der Metaphysik*. I. *Altertum*. II. *Neuzeit*, Einsiedeln, Johannes, 1965 [désormais abrégé *H III.1.II*], p. 962.

¹⁰ Balthasar l'affirme avec le pseudo-Denys: «Dans la mesure où la Bonté peut être considérée comme le principe (*aitia*) impérieux de toute communication de Dieu [*Gottmitteilung*], Dieu lui-même est élevé avec raison au-dessus de tous les principes de sa communication (autrement il n'y aurait aucune participation à lui) et sans cesse caractérisé comme suressentiel [*überseiend*] (*hyperousios*, 115 fois) [...] et finalement supradivin (*hypertheos*). En effet Dieu est ce à quoi les créatures peuvent par grâce participer par le principe déificateur, mais ce à quoi elles participent est précisément l'impaticipable [*das Unteilnehmbare*], car s'il n'était pas cela, elles ne prendraient pas part à Dieu» (*La Gloire et la Croix*. Les aspects esthétiques de la Révélation. II. *Styles*. 1. *D'Irénée à Dante*, trad. Robert Givord et Hélène Bourboulon, coll. «Théologie» n° 74, Paris, Aubier, 1968, p. 171-172; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. II. *Fächer der Stile*. 1. *Klerikale Stile*, Einsiedeln, Johannes, 1962, p. 191).

tou ontos»¹¹ – à partir des capacités humaines: «c'est-à-dire au-dessus et au-delà [*oberhalb und jenseits*] de ce que nous sommes capables de concevoir comme 'être' [*Seiendsein*]»; or, quelques lignes plus loin, il affirme que Dieu se sert «souverainement de ce qu'il y a pour nous de plus englobant [*Umfassendsten*], c'est-à-dire de l'être [*Sein*]». ¹² L'argument ultime est d'ordre théologique. Manfred Lochbrunner estime que, à la lumière de l'événement du Christ, Balthasar opère une transposition de l'analogie de l'être en une analogie de l'amour.¹³ Dans un sens voisin, Werner Löser, en conclusion de son article sur les *Exercices* ignatiens, émet l'hypothèse qu'au centre de la théologie balthasarienne se rencontre l'*analogia electionis*; celle-ci se substituerait donc à l'*analogia entis*: il y a, chez notre auteur, «un déplacement d'accent de la question de l'être à celle de la liberté». ¹⁴ Or, en Dieu, non seulement l'amour est totalement libre, mais la liberté s'identifie à la générosité inconcevable de l'amour. Balthasar s'affranchirait donc de la conception thomiste de Dieu comme *Ipsium esse subsistans* pour revenir aux affirmations scripturaires et, singulièrement, à la double assertion de la *Prima Ioannis* sur le Dieu amour.¹⁵ Ces différents arguments plaident donc «pour une antécédence du *bonum* sur l'*esse*»,¹⁶ ainsi que l'affirme un dernier exégète autorisé, Vincent Holzer.

De l'autre côté, loin de céder à la thèse platonicienne d'une méta-ontologie –«la supériorité du bien sur l'être est l'indice de tout platonisme»–,¹⁷ Balthasar affirme avec force à maintes reprises que l'être est insurmontable, indépassable:¹⁸ «L'amour» est «la

¹¹ «*épeikéna tès ousias*» (*République*, L. VI, 509 b 9). Balthasar apporte un double changement à la formule originale de Platon: il remplace «*ousia*» par «*on*» et prolonge l'autorité de Platon par celles de Grégoire de Nysse et de Denys.

¹² *Épilogue*, trad. Camille Dumont, série «Ouvertures» n° 20, Bruxelles, Culture et Vérité, 1997 [désormais abrégé *É*], p. 66; *E*, p. 72.

¹³ Manfred LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, coll. «Freiburger Theologische Studien» n° 120, Freiburg-im-Brisgau, Basel, Wien, Herder, 1981, p. 292-293.

¹⁴ Werner LÖSER, «Die Ignatianischen Exerzitien im Werk Hans Urs von Balthasars», *Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk*, Karl LEHMANN et Walter KASPER (Hrsg.), Köln, Verlag für christliche Literatur Communio, 1989, p. 152-174, ici p. 173-174. «Les exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola dans la théologie de Hans Urs von Balthasar», *Hans Urs von Balthasar. Communio* (F), XIV (1989), p. 82-101.

¹⁵ Balthasar propose aussi une preuve originale à partir d'Ulrich, selon qui l'absence de kénose de l'Esprit tient à la précédence du Bien sur l'être. «Si le Bien devance toute extranéation de l'être [*Ist das Gute aller Entäusserung des Seins vorweg*], alors il n'y a pas dans le Bien d'*exinanitio* au sens d'une néantisation de l'être [*Durchnichtung des Seins*]. Si le Bien ne 'transcendait' [*über' [...] 'hinausgehen*] pas l'extranéation de l'être, il se situerait à part entière dans le 'renoncement à soi' de l'être, et alors le terminus de la néantisation de l'être serait la pure réalité positive, [...] l'être sombrerait dans l'essence [*das Sein ginge in der Essenz unter*]» (*Theologik. III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln, Johannes, 1987 [désormais abrégé *TL III*], p. 221; *L'Esprit de vérité*, trad. Joseph Doré et Jean Greisch, série «Ouvertures» n° 16, Bruxelles, Culture et Vérité, 1996 [désormais abrégé *T III*], p. 209-210).

¹⁶ Vincent HOLZER, «*Analogia entis* christologique et pensée de l'être chez Hans Urs von Balthasar», *Théophilyon*, 4 (1999), p. 463-512, ici p. 479.

¹⁷ Hans Urs von BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, Paris, Le Cerf, 1957, p. 20; *cf.* p. 118, n. 6.

¹⁸ *Cf.* Albert CHAPPELLE, «La merveille de l'être. La philosophie de la gloire. Sous le regard et en mémoire de Hans Urs von Balthasar», Hans Urs von Balthasar. *Communio*, *op. cit.*

‘vérité’ de l’être [*die ‘Warheit’ des Seins*], sans que l’on doive pour autant l’exalter au-dessus de la vérité et de l’être [*über Wahrheit und Sein entrückt werden zu müssen*].¹⁹ L’affirmation de la primauté insurmontable de l’être traverse toute la *Trilogie*, selon la perspective propre à chaque volet. *Herrlichkeit* refuse toute esthétique séparée d’une métaphysique de l’être: «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’être [*Seinslehre*]». ²⁰ De même, la *Theodramatik* souligne que le Bien dont elle traite ne prétend en rien s’évader au-delà de l’être; que ce *bonum* soit la libre initiative descendante de Dieu s’engageant sur le théâtre du monde ne l’oppose pas à l’être, mais au contraire l’identifie à lui: «sous la figure [*Gestalt*] du problème dramatique humain *est [ist]* intervenue la réponse dramatique divine. Un ‘est’ [*‘ist*] qui vaut une fois pour toutes (*éphhapax*)». ²¹ On ne saurait objecter que cet être est postérieur à l’initiative du Bien, posé par lui dans l’existence. La problématique dramatique se caractérisant justement par son réalisme indéductible, l’existence est coextensive de son caractère dramatique: «Qu’une existence se manifeste dramatiquement [*Dass Existenz sich darstelle*], c’est donc une exigence chrétienne primordiale». ²² Enfin, «l’être comme tel est la question fondamentale de la métaphysique [*Sein als solchem die Grundfrage der Metaphysik ist*]», ²³ affirme clairement le second volume de la *Theologik* qui affronte la question et, de toute la *Trilogie*, la développe le plus *in extenso*.

Par ailleurs, l’interprétation que propose Balthasar des penseurs platoniciens, avec qui il entretient une évidente affinité confirme cette relation de concrétude. C’est ainsi qu’il explique la supériorité du bien par rapport à l’être chez Platon et Plotin, reprise, au plan chrétien, par Nicolas de Cuse, en ce qu’ils élèvent «le bien au-dessus de l’être [*das Gute über das Sein*] pour faire de celui-ci une épiphanie [*Manifestation*]». ²⁴ Autrement dit, l’être est la manifestation d’un noyau, plus profond, le bien. Or, selon la distinction ontophanique élaborée par Balthasar, fond (*Grund*) et manifestation (*Erscheinung*) sont co-extensifs, mais différent en leur contenu. Plus encore, le mouvement

¹⁹ *La Théologique*. II. *Vérité de Dieu*, trad. Béatrice Déchelotte et Camille Dumont, série «Ouvertures» n° 14, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995 [désormais abrégé *TL II*], p. 192; *Theologik*. II. *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln, Johannes, 1985 [désormais abrégé *T II*], p. 163.

²⁰ *La Gloire et la Croix*. Les aspects esthétiques de la Révélation. I. *Apparition*, trad. Robert Givord, coll. «Théologie» n° 61, Paris, Aubier, 1965 [désormais abrégé *GC I*], p. 98; *Herrlichkeit*. *Eine theologische Ästhetik*. I. *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes, 1961; [désormais abrégé *H I*], p. 111.

²¹ *La Dramatique divine*. I. *Prolégomènes* (1973), trad. André Monchoux avec la coll. de Robert Givord et Jacques Servais, coll. «Le Sycamore», Paris, Lethielleux, Namur, Culture et Vérité, 1984, p. 18; *Theodramatik*. I. *Prolégomena*, Einsiedeln, Johannes, 1973, p. 20. On notera combien Balthasar souligne le réalisme du «est» par ces guillemets.

²² *Ibid.*; p. 21.

²³ *TL II*, p. 188; *T II*, p. 159.

²⁴ *GC IV.3*, p. 29; *H III.1.II*, p. 581.

par lequel la profondeur se dévoile est une libre et gratuite livraison, donc un acte d'amour. Les *Platonici*, réinterprétés à la lumière de la foi, ouvrent donc un chemin qui permet d'accéder à l'amour sans jamais quitter l'être.²⁵

L'amour comme concrétisation de l'être

Comment concilier ces deux affirmations apparemment contradictoires? Je ferais appel à une règle que je ne peux ici démontrer en détail. La pensée balthasarienne obéit à ce que l'on pourrait appeler un méta-principe de concrétude. Je n'entends pas seulement ni d'abord dire que le germaniste aime multiplier les images et préfère les termes concrets aux abstractions desséchantes. Ce constat demeure statique. L'expression *principe de concrétude* signifie une réalité autrement dynamique, à savoir que la pensée chemine et doit cheminer de l'abstrait vers le concret.²⁶ Tel est le cas du discours balthasarien. En voici un exemple choisi entre mille, ici un bref exposé de christologie: «Nous partirons des couples abstraits [*abstrakten*] ('totalité' – 'partie', 'Dieu' – 'homme') et, en trois étapes, nous tenterons de nous acheminer jusqu'au concret [*Konkreten*].²⁷

Appliquons ce principe à notre sujet: «La structure formelle de l'analogie se concrétise dans la charité»;²⁸ or, l'analogie dont parle Manfred Lochbrunner est l'*analogia entis*; malheureusement, focalisé sur la proportionnalité de la double *analogia, entis* et *caritatis*, il ne développe pas cette intuition. Partons d'elle en la formulant de manière systématique: *l'amour est l'être dans sa concrétude*; l'être est à l'amour ce que l'abstrait est au concret. Tel est le sens de la formule de Balthasar citée ci-dessus: «L'amour» est «la 'vérité' de l'être».²⁹ La 'vérité' de l'amour est la forme ou la modalité concrète que

²⁵ Rappelons à ce sujet que saint Augustin a toujours refusé de placer l'Un ou le Bien au-delà de l'être: il n'a jamais accepté «la mystique de l'Un au-delà de l'être, principe de la théologie négative» (Goulven MADEC, «Le 'platonisme' des Pères», *Petites études augustiniennes*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1994, p. 39).

²⁶ Nous sommes en possession de quelques analyses sur l'*Universale concretum* (cf. T III: III.3.c.) ou d'approches de la concrétude à l'occasion d'autres études portant sur le Christ (cf. Robert Emmett BURNS, *Hans Urs von Balthasar. Jesus Christ the concrete foundation of faith*, Dayton, Diss. Univ. of Dayton, 1994) ou sur la personne (cf. Anneliese MEIS WÖRMER, «La persona como singularidad concreta en la obra de Hans Urs von Balthasar», *TV*, 42 [2001], p. 440-467). Il existe aussi une thèse sur la singularité (notion toute proche de celle de concrétude) qui couvre l'esthétique théologique: Roberto VIGNOLO, *Hans Urs von Balthasar. Estetica e Singolarità*, coll. «Fede e Cultura», Milano, Istituto propaganda Libreria, Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, 1982. Mais il ne semble pas que ce méta-principe ait encore été formulé et étudié pour lui-même dans la littérature balthasarienne.

²⁷ *Points de repère*. Pour le discernement des esprits, trad. Bernard Kapp, coll. «Le Signe», Paris, Fayard, 1973, p. 43; *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Freiburg-im-Brigau, Basel, Wien, Herder, 1971, 4ème éd., coll. «Kriterien» n° 45, Einsiedeln, Johannes, 1978, p. 41.

²⁸ Manfred LOCHBRUNNER, «L'amore trinitario al centro di tutte le cose», *Coll.*, *Hans Urs von Balthasar. Cento anni dalla nascita*, Convegno internazionale in occasione della celebrazione del centenario della nascita del teologo Hans Urs von Balthasar, il 6-7 ottobre 2005, Pontificia Università Lateranense, *Communio* (I) 203-204 (2005), p. 105-116, ici p. 113. C'est moi qui souligne.

²⁹ *TL* II, p. 192; *T* II, p. 163.

prend l'être. Autrement dit, l'être existe concrètement comme don gratuit : telle est sa réalisation la plus achevée, la plus authentique. La quadruple différence de l'être qui couronne *Im Raum der Metaphysik* part de l'amour (la différence entre le Je de l'enfant et le Tu de la mère qui l'appelle) et y trouve son accomplissement (la différence ontothéologique entre la créature et le Créateur qui lui a gratuitement fait don de l'être). Or, David Schindler interprète cette quadruple différence comme une «structure concrète», au sens le plus rigoureux du terme : «We must therefore take them all together at once, which means beginning *concretely* (*con-crescere*: the organic growing together of the parts)».³⁰

Une métaphysique anti-substantialiste

Autant Balthasar affirme le primat de l'*esse* et se refuse à tout au-delà de l'être, autant il se refuse à la substantialisation de l'étant, avec une constance et une détermination qui ne peuvent laisser de doute. S'il n'a jamais fait jouer une phénoménologie de l'amour contre une métaphysique de l'être, en revanche, il l'oppose à une ontologie de la substance. Ce que Balthasar ébauche, les ontologies trinitaires le systématisent.

La métaphysique de Balthasar

1. De manière générale, le théologien helvète présente une allergie à l'égard des catégorisations ontologiques. Quand il s'agit de l'être, «ce n'est pas d'abord sur ses divisions (les catégories) [*Unterteilungen (Kategorien)*] qu'il faut réfléchir, mais sur lui-même [*es selbst*]».³¹ Cette affirmation énoncée dans le contexte d'une mutation radicale du principe fondateur de l'apologétique peut aisément être généralisée et devenir un principe à la fois métaphysique et méthodologique. C'est ainsi que Balthasar estime la catégorie de substance obsolète pour exprimer le mystère de la Trinité. «Puisque Dieu est essentiellement Esprit [*wesentlich Geist*]», il est «par-delà la pensée grecque de la substance [*Substanz*], en tant qu' 'être', une réalité qui se donne, qui reçoit et qui aime [*ein sich Schenkendes, Empfangendes und Liebendes*]»,³² autrement dit est Père, Fils et Esprit. Le sort réservé aux dix catégories d'Aristote se vérifie pour la distinction actu-potentielle. Seule trouve grâce à ses yeux la *distinctio realis* (de l'*esse* et de l'essence); encore est-elle considérablement remodelée et présente-t-elle au fond un statut quasi-transcendantal.

³⁰ David Christopher SCHINDLER, *Hans Urs von Balthasar and the Dramatic Structure of Truth. A Philosophical Investigation*, coll. «Perspectives in Continental Philosophy» n° 34, New York, Fordham University Press, 2004, p. 51. Souligné dans le texte.

³¹ *É*, p. 32; *E*, p. 36.

³² *TL* III, p. 228; *T* III, p. 216-217.

Les arguments qu'il oppose à la substance peuvent être reconduits à deux principaux : cette catégorie est menacée par la clôture et par le statisme.

2. Une formule de *Das Endspiel* résume tout : «Le mystère de l'être n'est pas un mystère clos [*das Mysterium des Seins kein verschlossenes*]». ³³ Or, la substance laissée à elle-même se replie. Adjoint au terme «substance», le qualificatif «ouverte» compose un oxymoron, sinon une contradiction. Il faut donc opposer l'être à la substance. C'est ainsi que, faisant allusion à un livre d'un bouddhiste zen, Balthasar soulignait positivement que son «rejet de l'idée de substance comprise comme un 'je-suis-je' [*Ich-bin-Ich*]» (que la traduction interprète en «fermé sur soi») est une «idée tout à fait juste [*richtigen*]». ³⁴

3. Plus encore que de fermeture, la substance est minée par le statisme. Ici, joue la distinction non plus de la substance et de la relation, mais de la substance avec un autre accident, l'action ou l'opération. Prenons le cas de la personne. Ainsi qu'on le sait, la théologie de saint Thomas en fait la substance par excellence. ³⁵ Or, Balthasar la définit par sa mission, c'est-à-dire par son action. ³⁶ Sa dimension substantielle se trouve donc résorbée dans l'action. Nous retrouvons l'inversion fameuse entre *esse* et *agere* opérée par Karl Barth ³⁷ et reprise par Balthasar. ³⁸ Il l'affirme dès le seuil de sa christologie dramatique : «Les personnes dans le drame divin ne peuvent être définies [*definiert*] qu'à partir de l'action toujours déjà en jeu [*je schon spielenden Handlung*]». ³⁹

4. En regard, notre auteur pense l'être à partir de deux autres catégories pour lui centrales : la relation qui ouvre – «Il est décisif que la découverte de la théologie trinitaire depuis Augustin (les personnes divines se laissent penser seulement comme des relations [*nur als Relationen*]), soit maintenant rendue féconde [*fruchtbar*] pour la personne humaine. Il est étonnant que cela ait été négligé [*versäumt*] au Moyen Âge» ⁴⁰ – et l'action qui dynamise et historicise – «en ce qui concerne l'homme, il apparaît [...] qu'il

³³ *La Dramatique divine*. IV. *Le dénouement* (1983), trad. inconnue, série «Ouvertures» n° 9, Namur, Culture et Vérité, 1993, p. 55 ; *Theodramatik*. IV. *Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes, 1983, p. 57.

³⁴ *Ibid.*, p. 303 ; p. 302.

³⁵ Cf. la référence classique : S. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* [désormais abrégé *ST*], Ia, q. 29, a. 4.

³⁶ Cf. Pascal IDE, «Introduction à la théologie balthasarienne de la personne-mission», COLL., *L'évangélisation. De nouveaux défis pour notre temps*. Actes du colloque de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse, 23 mars 2007, coll. «Théologie spirituelle» n° 4, Toulouse, 2008, p. 7-46.

³⁷ Cf. Karl BARTH, *Dogmatique*. II. *La doctrine de Dieu*. 1/1, p. 82-83 ; *Kirchliche Dogmatik*, II/1, p. 90-91, cité dans *Karl Barth*. Présentation et interprétation de sa théologie, trad. Éric Iborra, Paris, Le Cerf, 2008, p. 288 ; *Karl Barth*. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Cologne-Olten, Jakob Hegner, 1962, p. 204.

³⁸ Cf. *DD* II.1, p. 9 ; *TD* II.1, p. 11.

³⁹ *La Dramatique divine*. II. *Les personnes du drame*. 2. *Les personnes dans le Christ* (1978), trad. Robert Givord avec la collab. de Camille Dumont, coll. «Le Sycomore», Paris, Lethielleux, Namur, Culture et Vérité, 1988, p. 11 ; *Theodramatik*. II. *Die Personen des Spiels*. 2. *Die Personen in Christus*, Einsiedeln, Johannes, 1978, p. 12.

⁴⁰ *TL* III, p. 141 ; *T* III, p. 136. Dans «la logique mondaine», «comme dans la logique divine», le «domaine propre est celui de la relation [*relationalen*]» (*TL* II, p. 170 ; *T* II, p. 144).

est impossible de 'décrire son essence' [*Wesensbeschreibung*] à partir d'un point de vue statique [*statischen*]. Nous ne connaissons l'homme que dans son existence historique [*wie er historisch existiert*].⁴¹

5. En un mot, l'être n'est plus substance mais fluidité. Le flux est une vérité cosmologique:⁴² entre Dieu et les créatures, ainsi que l'affirme Claudel dans les *Cinq grandes odes* souvent citées par Balthasar, «il y a comme un lien liquide».⁴³ La fluidification est aussi une vérité anthropologique: «l'étincelle du *bonum diffusivum sui* embrase celui qui est capable de contempler ce Bien, il devient lui-même un courant que rien n'arrête [*achtlos Werströmten*].⁴⁴ L'être comme flux constitue enfin une affirmation métaphysique: «La perfection est dans la plénitude du devenir [*Die Vollkommenheit ist in der Völle des Kommens*]!»⁴⁵ Or, cette transition du solide au liquide s'opère par le bien – «l'étincelle du *bonum diffusivum sui* embrase celui qui est capable de contempler ce Bien, il devient lui-même un courant que rien n'arrête [*achtlos Werströmten*].⁴⁶ – et, plus encore, par le don – «il s'y ajoute la puissance mystérieuse de se régénérer chaque fois dans le don [*im Geben je neu zu regenerieren*], ou inversement, de produire en soi-même constamment une abondance [*Fülle*] telle qu'elle ne puisse rester identique à elle-même que par le don continu du flux nouveau [*Fortschenken des Überflusses*].⁴⁷

⁴¹ *La Dramatique divine*. II. *Les personnes du drame*. 1. *L'homme en Dieu* (1976), trad. Yves Claude Gélébart avec la coll. de Camille Dumont, coll. «Le Sycomore», Paris, Lethielleux, Namur, Culture et Vérité, 1986 [désormais abrégé *DD II.1*], p. 10; *Theodramatik*. II. *Die Personen des Spiels*. 1. *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, Johannes, 1976 [désormais abrégé *TD II.1*], p. 12.

⁴² Dans une page du *Le Cœur du monde*, les acquis multiples des sciences actuelles rajeunissent le *panta réi* d'Héraclite: «ce qui se transforme [*verwandelt*] en toi se transforme [*wandelt*] aussi autour de toi en toute réalité. Chaque point que tu effleures au passage est lui-même en mouvement [*Bewegung*], il est entraîné vers un terme inconnu, sa propre histoire déjà longue se poursuit en lui, mais pas plus que toi, il ne sait où elle se termine [*endet*]. Tu lèves les yeux vers le ciel: vertigineusement les soleils tournent, chargés de leurs grappes de planètes [*Planensystemen*], d'une course inlassable ils vont vers des étendues toujours plus lointaines et vers des espaces toujours plus inaccessibles [*unerforschliche Räume*]. Tu analyses les atomes: ils laissent entrevoir une complexité inouïe, ils ressemblent à une fourmière foulée aux pieds [*zertretener Ameisenhaufen*]. Tu recherches un point fixe [*Haft*], une loi stable, et tu crois les trouver au centre de la terre. Mais elle est pur événement et histoire [*lauter Geschehn und Geschichte*], personne ne peut prédire [*berechnen*] la route des nuages même pour la semaine qui vient». Bref, «il y a une loi, la loi mystérieuse de la transformation [*geheimnisvolle Gesetz der Verwandlung*]» universelle (*Le cœur du monde*, trad. Robert Givord et préface de Henri de Lubac, Paris, DDB, 1956 [désormais abrégé *CM*], p. 15; *Das Herz der Welt*, Zürich, Die Arche, 1945 [désormais abrégé *HW*], p. 11-12).

⁴³ *Cinq grandes odes*, Paris, Gallimard-NRF, 1936, p. 53. Cité en *GC I*, p. 305; *H I*, p. 348.

⁴⁴ *DD II.1*, p. 27; *TD II.1*, p. 29. Balthasar cite la *République* de Platon et rien n'indique qu'il ne s'approprie pas cette réflexion.

⁴⁵ *CM*, p. 16; *HW*, p. 12. Pour rendre compte du jeu de mots, il faudrait traduire, ce qui sonne mal: «La plénitude est dans le plein du [de]venir».

⁴⁶ *DD II.1*, p. 27; *TD II.1*, p. 29. Balthasar cite la *République* de Platon et rien n'indique qu'il ne s'approprie pas cette réflexion.

⁴⁷ *La Gloire et la Croix*. Les aspects esthétiques de la Révélation. III. *Théologie*. 2. *Nouvelle Alliance*, trad. Robert Givord, coll. «Théologie» n° 83, Paris, Aubier, 1975 [désormais abrégé *GC III.2*], p. 367; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. III. 2. *Theologie*. II. *Neuer Bund*, Einsiedeln, Johannes, 1969 [désormais abrégé *H III.2.II*], p. 397.

Les ontologies trinitaires

«À l'occasion de son soixante-dixième anniversaire, en août de l'année passée, j'ai écrit à Hans Urs von Balthasar une lettre de vœu plus longue que d'habitude : les thèses pour une ontologie trinitaire». Ainsi parlait Klaus Hemmerlé (1929-1994) en janvier 1976. Balthasar, auquel il réfère expressément son intention,⁴⁸ publia l'opuscule dans sa maison d'édition l'année même.⁴⁹ Professeur de théologie fondamentale à Bonn et Bochum, avant de succéder à Bernhard Welte pour la chaire de philosophie de la religion, il devint évêque d'Aix-la-Chapelle et ne développa jamais cette puissante intuition. Si le syntagme «ontologie trinitaire» est de Hemmerlé, le contenu est déjà ébauché chez deux autres auteurs que le théologien suisse étudie de concert avec lui :⁵⁰ Mook et Kaliba.⁵¹ Piero Coda, l'un des principaux défenseurs de cette ontologie trinitaire⁵² encore trop peu connue hors de l'Italie et de l'aire germanophone,⁵³ n'hésite pas à élargir l'histoire de la problématique – la faisant remonter à saint Augustin (notamment au *De Trinitate*, livres V et VIII), avec un passage obligé par Antonio Rosmini (et son concept de l'acte du donner tout en retenant tout : «*dare tutto/ritenendo tutto*»)⁵⁴ – et sa géographie – la retrouvant chez les penseurs orthodoxes, surtout Boulgakov, Florenskij et Zizioulas.⁵⁵

⁴⁸ «Cette impulsion, qui nous vient de Hans Urs von Balthasar, ne conduit-elle pas à une nouvelle ontologie, à une ontologie trinitaire?»

⁴⁹ Klaus HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln et Freiburg in Briggau, Johannes, 1976, ²1992 : *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, trad., Roma, Città Nuova, ²1996.

⁵⁰ Cf. *La Dramatique divine*. IV. *Le dénouement* (1983), trad. inconnue, série «Ouvertures» n° 9, Namur, Culture et Vérité, 1993, p. 58-63 : *Theodramatik*. IV. *Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes, 1983, p. 60-65. Plus généralement, le § I.A.2.

⁵¹ Cf. Wilhelm MOOK, *Briefe über die heilige Dreifaltigkeit*, Dülmen, Laumann, 1940 ; Clemens KALIBA, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes*. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie, Salzburg, Otto Müller, 1952.

⁵² Cf. Piero CODA, *Il negativo e la Trinità : ipotesi su Hegel*. Indagine storico-sistemica sulla «Denkform» hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo. Un contributo al dibattito contemporaneo sul Cristo crocifisso come rivelazione del Dio trinitario nella storia, Roma, Città Nuova, 1987 ; «Trinità come libertà», *Id.*, *Il Logos e il nulla*. Trinità, religioni, mistica, Roma, Città Nuova, 2003, p. 316-331 ; avec Andreas TAPKEN (éd.), *La Trinità e il pensare*. Figure percorsi prospettive, Roma, Città Nuova, 1997 ; avec L'ubomír ZÁK (éd.), *Abitando la Trinità*. Per un rinnovamento dell'ontologia, Roma, Città Nuova, 1998.

⁵³ Ajoutons : Theodor HAECKER, *Schöpfer und Schöpfung*, Leipzig, Hegner, 1934. L'essai le plus approchant de la pensée thomiste est peut-être celui de Klaus OBENAUER, *Thomistische Metaphysik und Trinitätstheologie*. Sein – Geist – Gott – Dreifaltigkeit – Schöpfung – Gnade, coll. «Philosophie» n° 37, Münster, Lit, 2000. Cf. la recension du frère Gilles EMERY (que je remercie de cette référence) dans la *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 47 (2000), p. 277-281.

⁵⁴ Cf. Antonio ROSMINI, *Teosofia*, vol. IV, Roma, Edizioni Roma, 1938 ; *Id.*, «Dio, Trinità», in Cirillo BERGAMASCHI (ed.), *Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini*, vol. I, Roma, Città Nuova – Ed. Rosminiane, 2001, p. 690-729.

⁵⁵ Cf. Serguéi BULGAKOV, «Glavy o troichnosti [Capitoli sulla Trinitarietà]», in *Pravoslavnaja Mysl'* (1/1928), p. 31-88 et (2/1932), p. 57-85 ; Pavel A. FLORENSKIJ, *Colonne et fondement de la vérité*, Paris, YMCA-Press, 1989 (cf. l'étude de Natalino VALENTINI, *Pavel A. Florenskij : la sapienza dell'amore*. Teologia della bellezza e linguaggio della verità, Bologna, EDB, 1997) ; John D. ZIZIOULAS, *Being as Communion*. Studies in the Personhood of the Church, Crestwood (New York), St. Vladimir's Seminary Press, 1985, ²1997.

Pour une bonne part, les arguments de Hemmerlé reprennent et développent ceux de Balthasar. Il part de la vie trinitaire qui est don de soi total. Or, et l'applique à l'être: «Tout s'accomplit et réalise son essence la plus propre, conquérant sa propre relationalité, sa propre transcendance de soi, son propre se-posséder dans le milieu du don-de-soi, la capacité de se retourner vers l'autre et d'être-pour l'autre. Tout acquiert ainsi la valeur conférée de l'événement de l'amour. L'antique parole conserve donc toute sa validité: *relatio Dei ad extra est una*, où *una* signifie: commun. Le don-de-soi de Dieu donne Dieu. Dans cet unique acte de don-de-soi». ⁵⁶ Or, qui dit substance dit non-communicabilité. C'est ainsi qu'Hemmerlé oppose «la relationalité du verbe» à «l'isolement du substantif». ⁵⁷ Donc, l'ontologie trinitaire préfère à la substance la dynamique communionnelle de l'amour. ⁵⁸ Dit autrement, l'ontologie doit aller jusqu'au bout des possibilités contenues dans la Révélation chrétienne et opérer un déplacement: «Pour une ontologie qui prend les initiatives quant à leur spécificité chrétienne, la demande fondamentale ne peut plus être: qu'est-ce qui demeure, qu'est-ce qui change?» Ou plutôt, cette question reçoit une nouvelle réponse avec «la force révolutionnaire de la simple affirmation «seul l'amour demeurera» (1 Co 13,13)». Or, «si ce qui demeure est l'amour, le barycentre se déplace de soi vers l'autre et alors, ce qui devient central, ce sont le mouvement – mais qui ne plus être compris dans le sens aristotélicien – et la *relatio* – qui, de même, ne peut plus être comprise comme catégorie ou même comme accident dont l'essence est de très faible intensité». ⁵⁹

J'ajouterai un développement original de Piero Coda. Il part de l'aporie suivante. La Révélation nous apprend que Dieu est *Agapè*; cela signifie que le Père, le Fils et l'Esprit Saint subsistent comme relation. Or, cette relation doit s'interpréter comme donation et réception totales. Autrement dit, les Hypostases divines se désapproprient totalement pour se recevoir aussi totalement en retour (*cf.* Jn 10,17-19). Mais les créatures reçoivent l'être de Dieu et donc ne peuvent en disposer pour s'en priver. Leur don de soi ne sera donc jamais *ontologique*, mais au maximum *intentionnel*, dans un acte de connaissance et d'amour. ⁶⁰ Le point-limite, asymptotique est la mort où la créature peut remettre la tota-

⁵⁶ Klaus HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, *op. cit.*, n. 28, p. 66-67. Traduit du texte italien.

⁵⁷ *Ibid.*, n. 30.

⁵⁸ «Une compréhension de l'être pour laquelle la réalité ultime consiste dans la substance, le se-tenir-en-soi, le contraste et l'autonomie, mais aussi une compréhension de l'être dont le modèle est la *reditio in se completa*, le cercle fermé de l'aliénation de soi et le retour à soi, autrement dit l'auto-conscience, sont de peu d'utilité pour pouvoir rendre pleinement justice au don trinitaire qui est préliminaire à la compréhension chrétienne de l'être» (*Ibid.*, n. 17).

⁵⁹ *Ibid.*, n. 18.

⁶⁰ Voici le texte: «Di Dio, a partire dalla rivelazione, si può dire che Egli è ed è *Agape*; del Padre del Figlio e dello Spirito Santo, in quanto sussistono come relazione, e cioè nel darsi sino in fondo reciprocamente, si può dire che essi sono (Sé) solo in quanto non sono (in Sé, indipendentemente dagli altri), ma Si donano dando tutto Sé, e così Si ricevono in ritorno (*cf.* Gv 10,17-19). Ciò è proprio delle persone divine che sono Dio. Per sé, le persone create

lité de son être. Une telle objection rendrait caduque toute ontologie (personnaliste) trinitaire si le Christ n'était pas venu. En effet, par sa Passion, notamment lors de l'abandon, et par sa mort acceptée et vécue par amour, il s'est totalement vidé de lui et, par sa Résurrection glorieuse, il est de nouveau pleinement inséré dans la vie trinitaire. Or, en nous donnant son Esprit, le Christ nous fait participer à sa mort et sa résurrection (cf. Rm 6, 4-5). Donc, tout être (humain et par grâce) vit de ce double mouvement de dépossession et de réappropriation. L'ontologie trinitaire élaborée par l'actuel président de l'Institut Sophia de Lopiano, qui est le théologien du mouvement Focolari, opère donc une triple concentration identificatoire: l'être dans la personne, celle-ci dans l'amour de charité et ce dernier dans le don radical de soi (qu'il résiste toutefois à qualifier de kénotique).

Évaluation nuancée

Le diagnostic d'une métaphysique de l'être comme amour mais sans la substance demanderait en fait à être nuancé. Balthasar est conscient du risque de résorption de la substance dans l'*ad aliquid*. C'est ainsi qu'il précise: «pas plus que Dieu ne saurait être dissous en de pures relations [*blosse Relationen aufgelöst*], la relationalité interhumaine [*zwischenmenschliche Bezüglichkeit*] en saurait pouvoir se passer du se-tenir-en-soi-même de la personne [*des In-sich-Stehens der Person*]». ⁶¹ Il atténue son propos même pour le Dieu uni-trine. Il commence par affirmer: puisque «le Père transfère *tout* [*übergibt alles*]», donne «son tout», à savoir sa divinité, «la relation (*relatio*) semble coïncider [*zusammenzufallen*] avec l'essence (*substantia*)». Mais il ajoute aussitôt: «pourtant elle ne le fait pas intégralement [*nicht restlos*]», parce que le Père n'a pas donné «le donner paternel [*das väterliche Geben*]», «la paternité», «parce qu'elle est le principe du tout-donner [*Prinzip des Alles-Gebens*]». ⁶² Le théologien lucernois maintient donc la pré-

non possono vivere ciò, appunto perché sono create: e cioè ricevono l'essere da Dio e non hanno la possibilità di privarsene *ontologicamente*. Al massimo è loro possibile, donar-si *intenzionalmente* (a livello, cioè, dell'atto di conoscenza e di amore), ma non fino a dimettere il proprio essere in quanto essere. Ciò viene a dire che, nella creatura, essere e *agape* non coincidono: Dio solo, infatti, 'è' *Agape*.» (Art. «Trinità». C.2., *Dizionario critico di Teologia*, Jean-Yves LACOSTE [éd. fr.], Piero CODA [éd. it.], Roma, Borla-Città Nuova, 2005, p. 1412-1416). Cet article est ajouté à l'édition française.

⁶¹ *TL* III, p. 142; *T* III, p. 138. Sur ce point comme sur d'autres, *Der Geist der Wahrheit* équilibre certaines propositions plus extrêmes présentes dans d'autres parties de la *Theodramatik* ou de *Wahrheit Gottes*. C'est ainsi que le texte cite Léo Scheffczyk qui conjugue «l'être-en-face [*Gegenübersein*]» et «l'être-avec [*Mitsein*]», autrement dit «le caractère relationnel» du «personnalisme moderne» avec «l'être-soi [*Selbstsein*]» (*Ibid.*, p. 148, n. 1; p. 144, n. 1).

⁶² *Ibid.*, p. 149; p. 145. Souligné dans le texte. De même le passage suivant montre que Balthasar n'oppose pas tant la substance à la relation que la fermeture à l'ouverture: «Parce que Dieu, en s'incarnant, ne s'aliène pas de lui-même, parce que le Fils de l'homme, obéissant, n'est que la manifestation visible de la relationalité et du désintéressement éternels des Personnes divines, le Christ n'aliène pas non plus l'homme à l'égard de lui-même, quand il le dégage de la substantialité apparemment fermée de sa personne [...] pour l'introduire dans la relationalité ouverte de la vie intradivine» (*GC* III.2, p. 354; *H* III.2.II, p.). Balthasar paraît découpler la substance de la fermeture quand il ajoute l'adverbe «apparemment» à l'adjectif «fermée».

sence d'une instance stable irréductible à la relation. Il demeure que la notion classique de substance est exténuée à l'extrême, puisqu'elle se réduit à l'instance de donation non-donnée. Elle perd en surface ce qu'elle donne en profondeur. De même la citation de *Theologik* III parle d'un «se-tenir-en-soi-même» mais non d'un pôle substantiel. Si Balthasar ne nie pas la stabilité et la subsistance (ni la figure), il se défie, implicitement, de cette *ousia* trop longtemps opposée à l'*esse ad* de la relation.

Piero Coda⁶³ est aussi conscient de ce qu'une liquidation de la substance se transforme en liquéfaction généralisée beaucoup plus qu'en une fluidification. Aussi préfère-t-il convoquer le «concept limite» inventé par Balthasar: l'identification en Dieu uni-trine de l'auto-possession et de l'auto-donation parfaite⁶⁴ – coïncidence qui est le fondement de la théorie de la kénose intra-trinitaire.⁶⁵ L'intention de l'ontologie trinitaire n'est donc pas tant de nier la substance que de la définir comme don de soi, donc comme relation: «Il serait ingénu de penser que, bien que la métaphysique classique se concentre sur le concept de substance, l'ontologie trinitaire abandonnerait la substance pour donner le primat à la relation. Il s'agit plutôt de faire entrer la dynamique de la relation – non pas n'importe quelle relation, mais celle qui épouse le rythme trinitaire [*quella ritmata trinitariamente*] – dans la détermination de l'être en soi [*l'essere in sé*]. La formule vaut d'être notée: ce n'est pas la relation qui attire la substance au risque de la résorber, mais celle-là qui doit déterminer celle-ci.

Une métaphysique amative de la substance

La Commission théologique internationale, dans un texte de 1981 intitulé «Théologie, christologie et anthropologie»⁶⁶ et dont Balthasar est l'un des coauteurs,⁶⁷ parle

⁶³ On pourrait trouver la même prudence chez Klaus Hemmerlé: il ne s'agit pas tant d'éliminer «la *substance*» et «le substantif» qui le signifie, que de leur accorder «un sens totalement nouveau»: «Certes, il ne peut y avoir un processus sans une stase préliminaire, il ne peut y avoir de dépassement sans un concept de limite, ni on ne peut parler d'un point ferme s'il n'existe pas un rapport qui le dépasse. Mais c'est ainsi que typiquement se constitue la substance, l'être lui-même et les distinctions principales et c'est seulement ainsi que le processus rejoint son accomplissement, son équilibre intérieur. La substance, l'être lui-même et leur distinction ne sont pas autant de points d'arrivée où l'événement se vide et perd son sens; ce sont plutôt des limites avant lesquelles l'événement reflue de lui-même, ce sont la «peau» qui entoure et rejoint l'unité dialectique de l'événement» (*Tesi di ontologia trinitaria, op. cit.*, n. 23).

⁶⁴ Cf. *TD* IV, p. 62-63 (qui correspond à la brève analyse que Balthasar propose de l'opuscule de Hemmerlé); *T* IV, p. 64-65.

⁶⁵ Cf. Pascal IDE, *Une théo-logique du don*. Le don dans la *Trilogie* de Hans Urs von Balthasar, coll. «Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium», Leuven, Peeters, à paraître. 1^{ère} partie, chap. 1.

⁶⁶ «Théologie, christologie et anthropologie» (1981), in COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Textes et documents (1969-1985)*, Paris, Le Cerf, 1988, p. 242-261. Texte original: COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, «Theologia – Christologia – Anthropologia. Quaestiones selectae. Altera series (Sessio plenaria 1981, relativo conclusiva)», *Gregorianum*, 64 (1983), p. 5-24; cf. de même *Enrichiridion Vaticanum*, Bologne, EDB, tome 8, 1984, n.° 406-461, p. 354-399.

⁶⁷ Cf. Philippe DELHAYE, «Note préliminaire», de «Théologie, christologie et anthropologie», p. 243.

d'une «métaphysique de la charité [*metaphysica caritatis*]» – non sans placer l'expression entre guillemets⁶⁸ – impliquée par la christologie trinitaire. Or, le texte précise qu'«au centre» de cette métaphysique, «ce n'est plus la substance en général qui est située, comme dans la philosophie antique, mais la personne dont la charité est l'acte le plus parfait et le plus capable de la conduire à sa perfection».⁶⁹ La doctrine chrétienne inviterait-elle à un déplacement d'une métaphysique de la substance à une métaphysique de la charité? En effet, la raison avancée constitue comme un triple resserrement ou une triple précision: d'abord, autour de la personne; ensuite, autour de l'acte de la personne; enfin autour de l'acte qui perfectionne la personne; or, c'est la charité (il s'agit donc ici de l'amour terminal et non originel). Et si, tout au contraire, loin de s'opposer les deux métaphysiques se complétaient? Un indice textuel nous l'assure: ce qui est écarté est la «substance en général [*substantia in generali*]»; or, «en général» s'oppose à «en particulier» (*in speciali*); la révélation christologique ne s'oppose donc pas à la métaphysique grecque mais en précise l'objet. Peut-on aller plus loin dans le sens de cette «métaphysique de la charité» qui serait hospitalière à la substance?

L'être comme amour

Les philosophes grecs envisagent l'être comme nature (*phusis*). Les pensées patristique et médiévale précisent que la nature est une créature tendrement voulue et aimée, mais, pour l'essentiel, elles s'inscrivent dans le prolongement de la vision antique. Telle est la vérité profonde du diagnostic de Balthasar sur la *via cosmologica*. S'arrachant à toute cosmonomie et toute théo-nomie, le monde moderne a valorisé l'auto-nomie et exploré l'être comme liberté (sa déconstruction chez bon nombre de penseurs contemporains l'atteste *a contrario*). Telle est la vérité de la *via anthropologica*. Pour autant, le mouvement s'arrête-t-il là? En est-on voué à un balancement indéfini entre ces deux approches?

La réponse réside-t-elle dans la troisième voie, qualifiée de «théologique», ouverte par le théologien helvète? Mais intervient ici à nouveau la critique radicale qui vient autant de l'herméneutique que de l'épistémologie traditionnelle (*nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*): un accès uniquement descendant est-il tenable? L'approche catalogique n'est-elle précédée d'aucune pré-compréhension? L'opuscule *Glaubhaft ist nur Liebe* – qui élabore cette tripartition suggestive – lui-même s'autorise, notamment

⁶⁸ Est-ce pour signaler qu'elle est une citation (en l'occurrence du dernier chapitre de *l'Action* de 1893 de Maurice Blondel) ou pour en émousser la pointe?

⁶⁹ *Ibid.*, I.D.3, p. 251. Texte original: «*In centro talis 'metaphysicae caritatis' non amplius ut in philosophia antiqua collocatur substantia in generali, sed persona cuius actus perfectissimus et maxime perfectivus est caritatis*» (p. 14).

dans le décisif chapitre 6 qui ébauche la *via theologica*, à convoquer la double analogie du beau et de l'amour humain.

Dès lors, quelle serait la nouvelle figure de l'être, non pas exclusive mais intégratrice des précédentes, figure dont notre monde serait en gésine? Avec Balthasar (quant à l'énoncé, mais non quant à la perspective unilatéralement descendante), j'émettrais l'hypothèse que c'est **l'être comme amour**⁷⁰ – l'amour devant s'entendre selon la radicale nouveauté de l'*agapè* qui est don, ainsi que cela sera dit dans le prochain paragraphe. Loin d'être *épékéina* de l'être, cet amour en constitue le cœur. Mettons brièvement cette thèse en perspective historique.

Le génie grec fut à la fois de mettre en tension (dans la systématisation aristotélicienne dont nous savons qu'elle est une reconstruction) l'immobilisme parménidien et le mobilisme héraclitéen, et de résoudre l'aporie de manière diverse mais convergente en discernant au cœur du réel la stabilité de l'essence intelligible. Le génie médiéval, du moins en sa relecture gilsonienne qui discerne un sens (signification et orientation) dans le foisonnement des pensées de cette époque, fut de déchiffrer, au centre de l'*essentia*, un noyau encore plus ardent, l'*esse* qui, loin de lui être adjoint accidentellement, en constitue la perfection: *actus essendi*. Le génie issu de la modernité et de la post-modernité, stimulé par la provocation de la liberté, ne conduirait-il pas à entendre battre, au cœur de l'être, l'amour?

Cette proposition métaphysique, loin d'être purement ontologique, s'emmembre d'une théologie. En effet, même un génie mystique et spéculatif comme Plotin, contemple en Dieu – ici l'Un ou le Bien – seulement celui qui doit «sa persistance à un non-partage de lui-même» et «sa stabilité au fait d'être lui-même à lui-même, en propre»: «Se donner lui-même serait pour lui se perdre, s'anéantir».⁷¹ Discerner l'acte d'être brillant au sein de toute créature suppose la révélation du nom divin dans le Buisson ardent, en sa traduction-interprétation grecque et latine (*cf.* Ex 3,14). Mais une philosophie de l'être peut-elle en rester à la théophanie exodale? Au «Je suis» mosaïque répond, non comme sa réfutation mais comme son dépassement autant que son achèvement, le «*Ho Théos agapè estin*» johannique (1 Jn 4,8.16). *L'Ipsum esse subsistens* est, concrètement et «formellement amour et formellement charité».⁷² Comment, dès lors, l'inédit de l'*agapè* ne rejaillirait-il pas sur la compréhension de l'être? Disons-le de manière provocante: si la métaphysique thomasienne a recueilli le cœur de la révélation vétérotestamentaire, il revient à la métaphysique balthasarienne de

⁷⁰ «L'être mondain [est] comme amour dans sa structure interne [*weltliche Sein somit als innerlich leibhaft strukturiert*]» (GC I, p. 163; H I, p. 186). *Cf.* Pascal IDE, «L'être comme amour», art. cité; Emmanuel TOURPE, *L'être et l'amour. Un itinéraire métaphysique*, coll. «Donner raison» n° 27, Bruxelles, Lessius, 2010.

⁷¹ Yves MEESEN, «Platon et Augustin: mêmes mots, autre sens», *RSPT*, 89 (2005), p. 433-457, ici p. 438.

⁷² DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, L. I, d. 17, n. 173, éd. C. BALIC, Vatican, Libreria Editrice vaticana, 1950 s, tome V, p. 221-222.

faire fructifier l'abîme sans fond de la révélation néotestamentaire, celle-ci accomplissant les promesses de la première. *L'amour est au cœur de l'être qui lui-même est au cœur de l'essence.*

L'on pourrait filer l'analogie spatiale du centre ou du cœur. De même que «le premier effet de Dieu dans les choses est l'être même, que tous les autres effets présupposent et sur quoi ils sont fondés [*primus effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur*]»,⁷³ de même, le premier effet de Dieu dans les choses sera l'amour ou plutôt l'être en tant qu'il est aimé, donc communiqué. Ensuite, et cette proposition complète la précédente, conjurant tout risque d'un amour au-delà de l'être: de même que «*forma dat esse*» ou «*esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei*»,⁷⁴ de même, l'être donne l'amour. Enfin, Pierre Boutang fait finement remarquer que saint Thomas emploie pour désigner ce caractère central et fondateur de l'être le vocabulaire de la plus grande intimité qu'Augustin mobilise pour parler de Dieu: «*esse est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest*». ⁷⁵ Et l'ancien titulaire de la chaire de métaphysique à la Sorbonne commente: «Voilà donc l'*intimior intimo meo* de saint Augustin, passé dans la sous-jacence de toute réalité sensible – et, à plus forte raison intelligible; en chaque chose le plus profond n'est pas son essence formelle, mais son 'être' qui ne lui appartient pas en propre, sans lequel cette essence tomberait au néant». ⁷⁶ Or, pour Augustin, cette intimité est bien celle de l'Amour qui, humblement, se fait chair et vient planter sa tente parmi les hommes.

Assurément, bien des théologiens (d'Origène et saint Augustin à Walter Kasper et Joseph Ratzinger) et, surtout aujourd'hui,⁷⁷ des philosophes (par exemple Bodei, Marion, Bruckner, Ferry, Nancy)⁷⁸ ont exploré et explorent cette *via amoris*, mais, à notre sens, nul autant que Balthasar n'invite avec plus de force à lever les yeux vers ce «Mystère 'sacré et publié'» qui est l'Emmanuel, Dieu-avec-nous et pour nous crucifié et ressuscité, pour ensuite les tourner vers le buisson qui brûle sans se consumer au cœur de chaque être.

Un tableau résumera cette prime proposition :

⁷³ S. THOMAS D'AQUIN, *Compendium theologiae*, chap. 68.

⁷⁴ *ST*, Ia, q. 104, a. 1, ad 1um.

⁷⁵ *Ibid.*, q. 8, a. 1, c.

⁷⁶ *Ontologie du secret*, coll. «Quadrige», Paris, P.U.F., 2009, p. 433.

⁷⁷ Dans les 26 chapitres de *Via amoris* (Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998), Maurizio SCHOEPLIN parcourt de nombreuses figures historiques d'importance qui ont traité de l'amour, de Platon à Buber.

⁷⁸ Remo BODEI, *Ordo amoris. Conflitto terreno e felicità celeste*, Bologne, Il Mulino, 1997; Jean-LUC MARION, *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003; Jean-LUC NANCY, *Je t'aime, un peu, beaucoup, passionnément...* Petite conférence sur l'amour, coll. «Les Petites Conférences», Paris, Bayard, 2008; LUC FERRY, *La révolution de l'amour*. Pour une spiritualité laïque, Paris, Plon, 2010; Pascal BRUCKNER, *Le mariage d'amour a-t-il échoué?* Essai, Paris, Grasset, 2010.

Période de l'histoire	Période antique	Période médiévale	Période moderne	Période actuelle
Figures historiques emblématiques	Platon et Aristote	S. Augustin et S. Thomas	Kant et Hegel	Balthasar
Conception de l'être	L'être comme nature	L'être comme créature	L'être comme aventure	L'être comme amour
Au centre de l'être	L'essence	L'acte d'être	La liberté	L'amour comme don
Conception de Dieu	Pensée de la pensée	<i>Ipsum esse subsistens</i>	Liberté infinie	Amour

La dynamique du don

Affirmer la centralité de l'amour n'est-ce pas de nouveau opter pour la relation (et l'action) contre la substance? En effet, c'est au nom des nouvelles noces de l'être avec l'*agapè* que Balthasar et les ontologies trinitaires prononcèrent son divorce avec l'*ousia*. La réponse tient à la conception de l'amour que l'on se... donne. Avançons pas à pas.

Amour-désir et amour-don

Nous ne pouvons ici qu'évoquer une difficulté redoutable. Il existe au fond deux grandes conceptions de l'amour: l'amour-attraire et l'amour-don.⁷⁹ Saint Thomas a développé la première et Balthasar la seconde. De prime abord, la conciliation apparaît aisée. Dans les deux cas, nous trouvons le même jaillissement vers l'autre, vers le bien de l'autre. De plus, la même tripolarité structure la dynamique de l'amour: d'un côté, l'aimant, l'aimé, le bien à communiquer; de l'autre, le donateur, le récepteur et le don (cadeau). Ce serait oublier que, dans la première définition, le vouloir est précédé par un attrait, l'activité requiert une passivité préalable.⁸⁰ Or, dans la logique de l'amour-don, tout jaillit du fond du donateur qui se répand avec générosité, sans raison ou plutôt sans autre raison que soi-même, c'est-à-dire sans autre raison que de se donner.

⁷⁹ Cette distinction des deux formes d'amour se rapproche du binôme que, à la suite de Pierre ROUSSELOT (*Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Age*, Münster, Aschendorff, 1908, 2ème éd., coll. «Bibliothèque d'histoire de la philosophie», Paris, Vrin, 1933), Otto Hermann PESCH qualifie d'«extatique» (amour-don) et de «physique» (amour-attraire) (art. «Amour», trad. Henri Rochais, *Nouveau dictionnaire de théologie*, sous la dir. de Peter EICHER, adapt. française Bernard Lauret, Paris, Le Cerf, 1996, p. 11-21, ici p. 15).

⁸⁰ *f.*, par exemple, *ST*, Ia, q. 83, a. 1; S. THOMAS D'AQUIN, *Q. D. De Malo*, q. 6, a. unic.

La différence première entre ces deux regards sur l'amour n'est donc pas tant le motif ou la raison (avec ou sans) que la mesure (avec ou sans).

On pourrait résumer quelques autres contrastes qu'un tableau, par définition un peu sec, résumera :

	L'amour-attraît	L'amour-don
Définition	Vouloir le bien	Auto-communication
Causalité prédominante	Cause finale	Cause efficiente
Relation au bien	Attraît antérieur du bien	Position du bien
Relation à l'extériorité	Immanence (inhabitation de l'aimé)	Extase (sortie de soi vers l'aimé)
Relation à l'altérité	Valorise le même, l'accomplissement (l'acte)	Valorise l'altérité, la rupture
Relation à la distance	Valorise la proximité joyeuse	Valorise la dramatique de la distance
Relation à la nouveauté	Valorise la continuité	Valorise la nouveauté
Relation à la gratuité	Fondé sur une raison	Sans raison, inconditionnel

Les deux visions de l'amour s'opposent donc point par point sans qu'aucune synthèse ne paraisse, pour lors,⁸¹ les réconcilier. Chacune a ses richesses, chacune a ses limites. Se complétant, elles se compensent mutuellement. Comme si l'amour-attraît et l'amour-don rendaient compte des deux aspects constitutifs du mystère de l'amour, entrelaçant même et autre, continuité et nouveauté, source et fin, etc. Il fallait commencer par ce constat, aporétique, pour introduire notre option pour l'amour-don.

La rythmique ternaire

Dans son sens français courant, mais aussi dès sa première attestation vers 980,⁸² le vocable «don» – par exemple, dans la locution usuelle «faire don» – désigne l'action

⁸¹ Si elle ne nous paraît pas inconciliable existentiellement avec l'amour-attraît, nous ne voyons pas comment les entrelacer conceptuellement. L'amorce de synthèse la plus suggestive me paraît être celle de Karol WOJTYŁA, *Amour et responsabilité*. Étude de morale sexuelle, trad. Thérèse Sas revue par Marie-Andrée Bouchaud-Kalinowska, Paris, Éd. du Dialogue et Stock, 1978, p. 63-91.

⁸² Cf. «Don», *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française*, sous la dir. d'Alain Rey, Paris, Le Robert, 1998, 3 tomes, vol. 1, p. 1120.

d'abandonner gratuitement quelque chose à quelqu'un. Par métonymie, il s'applique à ce qui est donné. Comme bien de noms désignant une action, le don s'étend ainsi à son effet et présente deux significations : une active, l'acte de donner ; l'autre passive, le don reçu, le cadeau. Plus précis que le français, le latin exprime cette dualité de sens grâce à deux termes différents : *donum* (actif) et *datum* (passif).

Par ailleurs, le cadeau, c'est-à-dire le don au sens passif, n'est pleinement reçu que s'il ne s'immisce pas par intrusion et si le récipiendaire le fait sien. Cela est tout particulièrement vrai de l'homme qui est appelé à s'approprier, c'est-à-dire à accueillir en son intériorité, tout ce qui lui est donné. Dès lors, loin de faire violence à l'autonomie du sujet, l'hétéronomie de l'origine est intégrée par son libre choix et, lorsque la donation (notamment la plus décisive, celle de l'existence, donc la création) précède l'autodétermination, par le libre consentement.⁸³ Nous tournant non plus vers l'*archè* mais vers le *télos*, un acte est d'autant plus expressif de l'être et d'autant plus fécond d'autre que soi qu'il jaillit de son cœur intime et l'autocommunique. Par conséquent, entre l'être passivement reçu et l'activité exercée par l'étant, entre *datum* et *donum*, s'insère une réalité intermédiaire qui témoigne de son ipséité, de son autonomie, elle-même ouverte en amont comme en aval.

Toute créature est donc portée par un rythme à trois «temps» : réception, appropriation et donation. Par exemple, avant de pouvoir engendrer (troisième moment), l'homme doit être conçu (premier moment), puis se nourrir, croître, consentir à exister, autrement dit faire sienne la vie reçue (deuxième moment).⁸⁴ Or, être libre, c'est être *donné à soi*, ainsi que le paragraphe suivant le développera. Par conséquent, ces trois moments peuvent être considérés comme autant d'aspects portant l'empreinte du don. Les nommer à partir de celui-ci manifesterait encore mieux le déploiement d'une unique logique dative : le don *pour* soi (ou don reçu), le don *à* soi (ou don intériorisé) et le don *de* soi (ou don offert).

Loin d'être statiquement juxtaposés, ces aspects du don obéissent à une marche progressive, un processus : le don est d'abord reçu, puis il est approprié, enfin, il est offert – le moment postérieur se greffant sur le moment antérieur. Voilà pourquoi nous parlons et parlerons de ces aspects du don comme de moments. Il resterait à préciser comment ceux-ci s'articulent. Dans l'espace de cet article,⁸⁵ je ne peux que suggérer le ressort le plus fondamental : la *gratitude*. Seule, en effet, elle fonde et certifie tout en

⁸³ Cf., à ce sujet, l'ouvrage décisif d'Aimé FOREST, *Consentement et création*, Paris, Aubier, 1943 : «À une vision métaphysique pour laquelle l'être est don, et déjà en ce sens, *gratia late dicta*, doit correspondre un mouvement de l'esprit qui est consentement» (p. 38) ; cf. la reprise élargie d'Emmanuel TOURPE, *Donation et consentement*. Une introduction méthodologique à la métaphysique, Bruxelles, Lessius, Paris, Le Cerf, 2000.

⁸⁴ L'on a reconnu ici les trois opérations caractéristiques de la vie végétative (cf. ARISTOTE, *De l'âme*, B 4) que la biologie confirme et précise (par exemple en ajoutant la morphogenèse à la croissance).

⁸⁵ Cf. une analyse plus développée dans Pascal IDE, *Eh bien dites : don ! Petit éloge du don*, Paris, L'Emmanuel, 1997 ; «Une éthique de l'homme comme être-de-don», *Liberté politique*, n° 5. *Sortir de l'école unique*, été 1998, p. 29-48, surtout, *Une théo-logique du don*, op. cit., 2^{ème} partie.

même temps la gratuité dont elle ne fait pas qu'épouser la même racine. Jean-Louis Chrétien le résume dans une formule décisive et programmatique : «*Le seul accès phénoménologique au don est dans le merci, comme le seul accès à la beauté est dans la louange*».⁸⁶ Assurément, cette attitude ne peut prétendre embrasser l'intégralité du processus qui, du fait de la complexité de notre être et de notre agir, requiert de se déployer en de multiples actes et vertus; toutefois, elle en commande la logique la plus intime sous l'heureux terme de reconnaissance, en unissant la connaissance (l'auto-conscience du don originaire se concrétisant dans les multiples talents) et la volonté (la reddition à l'origine, mais plus encore, la répétition, au sens kierkegaardien, du geste originaire dans une fécondité tournée vers le *télos*).

Un tableau résumera encore utilement ces conclusions :

Rythmique du don	Premier moment	Deuxième moment	Troisième moment
Contenu	Réception	Appropriation, intériorisation	Donation
Nomination	Don <i>pour</i> soi	Don <i>à</i> soi	Don <i>de</i> soi
Illustration chez le vivant	Nutrition	Croissance et morphogénèse	Reproduction

La substance comme don à soi

Nous venons de voir qu'une métaphysique de l'amour, de l'être comme amour est pensable à partir du don. Mais, en soulignant que celui-ci suit une cadence à trois temps, ne courrons-nous pas à nouveau le risque d'offusquer toute substance? Et si, tout au contraire, s'ouvrait un espace nouveau pour l'accueillir. Autant le premier et le troisième moments relèvent de la relation et de l'opération, autant nous ferons l'hypothèse que le don à soi s'identifie à la substance. Une suggestion d'Aristote pourrait être interprétée en ce sens: au terme du débat fameux qui anime le livre Z de la *Métaphysique*, pour refuser que les Idées ne sont pas les substances, il oppose «l'Homme en soi» et «la façon dont tu l'es en toi-même».⁸⁷ S. Thomas commente: «*tu es in teipso, qui es substantia tuiipsius [...]. Non enim tu es nisi in teipso*».⁸⁸ Toutefois, cette remarque du

⁸⁶ Jean-Louis CHRÉTIEN, *La joie spacieuse*. Essai sur la dilatation, coll. «Paradoxe», Paris, Minuit, 2007, p. 249. Souligné dans le texte. Cf. Pascal IDE, «La triple apparition de la beauté», Colloque, Angers, 7 octobre 2010, à paraître.

⁸⁷ Z 14, 1039 a 30, trad. Jean Tricot, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques», Paris, Vrin, 2^e 1953, 2 tomes, vol. 1, p. 431.

⁸⁸ *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, L. VII, l. 14, n. 1594, éd. M.-R. Cathala, Roma-Turin, Marietti, 1950, p. 383.

Stagirite relayée par l'Aquinat demeure trop ponctuelle pour qu'on puisse la généraliser sans surdéterminer indûment le texte.

Aussi, pour montrer cette coïncidence entre l'*ousia* et le second moment du don, nous aiderons-nous d'une autre élaboration, celle proposée par Claude Bruaire. Formé à l'école de Hegel, le philosophe français s'est progressivement distancié de la pensée spéculative de son maître à partir de 1976 en prenant conscience de l'importance du don.⁸⁹ En effet, toute dialectique procède nécessairement d'un *télos*, dont il est indigent. Mais le changement ne procède-t-il pas tout autant d'une surabondance qui le précède? Si la liberté devient ce qu'elle n'était pas, elle devient aussi ce qu'elle était déjà. La liberté se déployant dans l'histoire doit donc se penser non seulement en termes de manque à être, ou aussi en termes de surcroît d'être, de générosité gratuite – autrement dit en termes de don. Bruaire fut ainsi conduit à élaborer une métaphysique du don, précisément de l'être comme don, de l'être-de-don.⁹⁰

1. Son argumentation centrale pivote autour d'un syllogisme dont la première prémisses est un alexandrin: «l'être qui n'est qu'esprit c'est l'être qui n'est qu'être».⁹¹ Or, l'être d'esprit est être-de-don. Considérons seulement cette seconde affirmation. Elle se fonde sur «trois raisons qui font cercle de nécessité».⁹² Les deux premières, négatives, s'opposent aux deux philosophies contraires et partielles que Bruaire ne cesse de combattre: matérialisme athée et panthéisme. D'une part, contre le positivisme naturaliste, l'être d'esprit ne dérive pas d'une cause naturelle: il apparaît comme une initiative toujours neuve et inconnue. D'autre part, contre le théomorphisme, ce commencement nouveau et réel n'est pourtant pas un surgissement absolu, une création de soi par soi. Ainsi se dessine en positif l'être d'esprit qui «est *donné à lui-même*»: «donné», il s'oppose à l'autocréation des philosophies de la subjectivité, «à lui-même», au réductionnisme déterministe du naturalisme. «Or, l'être donné à lui-même, sans réserve, sans retenue, n'exprime rien d'autre en rigueur, univoquement, que le don».⁹³ En effet, on pourrait objecter que tout être est donné à soi: ce morceau de basalte ou cette giroflée ne s'est pas

⁸⁹ Pour une fine étude de l'évolution de Bruaire, cf. l'excellent Séminaire encore non édité d'Albert CHAPPELLE, *Claude Bruaire*, Namur, Ecole de Philosophie Saint-Jean Berchmans, 2ème semestre, 1987-1988. Pour une présentation de sa pensée du don, cf. Gildas RICHARD, *Nature et formes du don*, coll. «Ouverture philosophique», Paris, L'Harmattan, 2000. Cet ouvrage qui fut d'abord une thèse est disponible, ainsi que des articles du même auteur sur le site: <http://philo.pourtous.free.fr/Le%20don/resume.htm>

⁹⁰ Bruaire a développé sa philosophie du don en trois lieux principaux: de manière succincte et dense dans le traité *Pour la métaphysique* (Paris, Communio-Fayard, 1980), de façon ample et très systématique dans son grand ouvrage de métaphysique, *L'être et l'esprit* (coll. «Épiméthée», Paris, P.U.F., 1983), de manière simplifiée et pédagogique dans une interview (*La force de l'esprit*. Entretiens avec Emmanuel HIRSCH, France Culture, Paris, DDB, 1986).

⁹¹ *L'être et l'esprit*, *op. cit.*, p. 6. Bruaire défend l'enjeu de la question de l'esprit au début du chapitre 1 (p. 9 à 14).

⁹² *Ibid.*, p. 54. Pour le détail de l'argumentation, cf. les riches et denses pages 51 à 64.

⁹³ *Ibid.* Souligné dans le texte. Ce qu'est chaque homme personnellement, «c'est un *don d'être*, et toute son existence est d'être un don, d'être un *être-de-don*» (p. 43).

plus donné son être que l'être d'esprit. Mais Bruaire dit plus : l'être d'esprit est celui par qui le don n'est plus seulement passivement reçu, mais activement recueilli. Autrement dit, le datif «à soi» signifie que l'être d'esprit est autant l'objet, le contenu du don (passif), que son destinataire et son bénéficiaire (actif). Par conséquent, l'être d'esprit est don. L'auteur de *L'être et l'esprit* propose donc une métaphysique inédite de l'être comme don, qu'il appelle du néologisme un peu barbare quoique transparent d'«ontologie».⁹⁴

2. Partant de là, Bruaire ébauche un nouveau concept de *liberté*. Celle-ci est auto-donation : pour l'être d'esprit, reposer en soi, c'est s'assumer soi-même, autrement dit être libre. Là encore, si la liberté préside à ses commencements (contre le déterminisme matérialiste), cette auto-détermination est précédée par une présence de soi à soi qui, donnée, demande à être reconnue (contre le théomorphisme panthéiste). Bruaire illustre cette coïncidence entre liberté et don à soi dans une série d'entretiens avec Emmanuel Hirsch : «Si vous considérez la naissance d'un enfant, elle a ceci de tout à fait étonnant, de l'aveu des parents qui le disent ou chez lesquels cela reste implicite, que, précisément, c'est tout un monde qui arrive avec un enfant. Et, à moins d'être fou, aucun parent ne peut se dire 'cause' de l'enfant qui arrive. On peut, par son croisement génétique, produire un autre être dans notre espèce. Mais on ne peut pas produire quelqu'un. Voilà quelqu'un qui arrive, qui repose sur lui-même, qui est là, recueilli en lui-même, prêt aux premières manifestations, par exemple le premier sourire. Et il n'est ni causé, comme le sont des phénomènes de la nature, ni déduit, comme on déduirait la conséquence d'un théorème, ni fabriqué comme on le ferait d'un objet technique. Il est, en tant que personne, quelqu'un, lui, singulièrement, exactement *donné à lui-même*. Il est donné à lui-même, ce qui est précisément la manière de dire qu'il est libre : on est *libre* si on est donné à soi-même».⁹⁵

3. Enfin, Bruaire retrouve une philosophie de la *substance*.⁹⁶ En effet, «la substance est 'par soi', *kath'auto*» ; or, «parce qu'il est donné à lui-même, l'être d'esprit est être-à-soi» ; il est donc «en puissance d'auto-assomption».⁹⁷ Là encore, disons-le en termes concrets à partir de «l'irrécusable témoignage de chacun : je ne suis ni mes pensées, ni la somme de mes actes, ni mon désir. Je suis, *substantiellement*, autre et infiniment plus : je suis ce qu'est mon être d'esprit, moi-même». Autant contre l'identité cartésienne de la substance et de la pensée (l'acte de pensée) que contre l'égalisation sartrienne de l'essence avec l'existence (mon projet), Bruaire retrouve «la vérité de la proposition scolastique : *operatio sequitur esse*».⁹⁸

⁹⁴ Cf. Paul GILBERT, «L'acte d'être : un don», *Science et Esprit*, 41 (1989), p. 265-286.

⁹⁵ *La force de l'esprit*, op. cit., ch. 2 : «Donnés à nous-mêmes», p. 25 s.

⁹⁶ Cf. *L'être et l'esprit*, op. cit., p. 66-69.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 66-67.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 32. Souligné dans le texte.

Pour autant, cette substance n'est nullement close sur elle-même. L'argumentation du philosophe français est, là encore, arrimée aux expériences les plus triviales et les plus irréfutables : personne ne s'est inventé ; de plus, ni la nature, ni la société ne sont l'auteur de mon être. Dans les termes techniques élaborés par Bruaire, son *inséité* qui est aussi *aséité* spirituelle appelle une *adséité* qui pointe vers un Donateur transcendant. Une phrase résume son propos : « l'être d'esprit qui est substance de chaque personne est ainsi un être-de-don ».⁹⁹

4. Enfin, étrangement, l'ontologie ne fait qu'ébaucher le moment de la gnérosité extatique. Certes, selon un rythme qui est déjà ébauché dans l'inspiration et l'expiration, l'esprit qui est en dette de son être, doit le retourner ou le restituer à son origine (aussi l'inséité appelle-t-elle une « ipséité »),¹⁰⁰ mais Bruaire, peut-être encore une fois trop prisonnier de Hegel identifiant l'esprit à son auto-possession réflexive, ignore cette sortie paisible qu'est le don généreux de soi à l'autre s'achevant dans la communion ;¹⁰¹ peut-être aussi recycle-t-il la négativité dialectique dans cette dette insolvable qui occulte la dynamique joyeuse de la gratitude ou de la sponsalité. Quoi qu'il en soit, Claude Bruaire montre qu'une métaphysique de l'être comme amour-de-don n'est pas vouée à la pure fluidité et peut héberger en son sein un concept de substance qui tout à la fois repose en lui-même (inséité), s'ouvre à son *archè* (adséité) et à son *télos* (ipséité qu'il faut compléter par ce que l'on pourrait appeler, non sans jargon, une *adaléité*, un « vers l'autre »).

En interprétant l'amour à partir du don, et précisément à partir d'une Dans la Divinité rythmique ternaire centrée sur le don à soi substantiel, nous avons pu éviter le double piège de la fluidification qui annule la substance et la clôture qui l'absolutise. Une métaphysique de l'être comme amour n'est donc pas vouée à la désubstantialisation. Plus encore, en devenant l'un des moments de la dynamique amative et dative, l'*ousia* ne se trouve pas relativisée mais en sort renforcée : c'est parce qu'elle est *donnée* à soi qu'elle est donnée *à soi*. En retour, son inséité s'enrichit d'une double ouverture, en amont vers l'adséité originaire et en aval, vers l'ipséité et plus encore vers l'adaléité finale.

⁹⁹ *Pour la métaphysique*, Paris, Communio-Fayard, 1980, p. 265 ; cf. p. 253 à 270.

¹⁰⁰ En ce sens, les « trois moments de la détermination substantielle » que sont l'adséité, l'inséité (ou aséité) et l'ipséité (*L'être et l'esprit, op. cit.*, p. 67) épousent les trois étapes du don – avec le correctif concernant le dernier qui est reconduit à la seule reddition au Donateur).

¹⁰¹ « Sans doute, l'esprit veut l'intimité communionnelle ; Mais la plus vive proximité des cœurs est intime certitude de l'altérité infinie, irréductible, de l'autre » (*Ibid.*, p. 63).

Analogia lucis. Lumière, être et don

Difficultés

Les développements précédents suscitent plusieurs objections. Tout d'abord, qu'en est-il du second pôle catégoriel, la relation et l'opération (donc la qualité)? Certes, elles qualifient les premier et troisième moments du don : le don de soi est l'opération par excellence ; et le don pour soi renvoie à la relation transcendantale de la créature au Créateur. Il demeure que cette réinterprétation laisse un déséquilibre, une asymétrie : autant la substance est définie comme don à soi, autant la relation et l'opération ne sont pas comprises au ras de la logique du don.

Ensuite, la logique du don, notamment en sa description sociologique et anthropologique, intègre trois termes : le donateur, le donataire et le don (au sens de bien qui circule) ; or, si elle est ternaire, la rythmique que nous avons décrite n'est pas exactement superposable : ne retenant que ce seul élément, elle ne décrit pas le troisième terme qui est le don transmis. La difficulté se double d'une question si l'on ajoute la perspective ontologique : l'amour et l'amour de don, avons-nous dit, est au cœur de l'être ; comment établir une correspondance entre les trois termes du don et la métaphysique ? Plus exactement, puisque nous faisons de l'amour datif la logique intime et concrète de l'être, en quoi le donateur, le donataire et le don l'animent-ils ?

La réponse à cette objection requerrait de longs développements. Je souhaiterais seulement proposer une piste neuve en faisant appel à la comparaison traditionnelle entre la lumière et l'être, à laquelle j'ajouterai un troisième terme : le don.

La comparaison de l'être et de la lumière

Saint Thomas convoque volontiers la comparaison entre la lumière et l'être.¹⁰² Il les met en relation : «L'être est relatif à la lumière [*Esse ad lucem pertinet*]» ;¹⁰³ «L'actualité d'une chose est comme sa lumière [*Ipsa actualitas rei est quodam lumen ipsius*]».¹⁰⁴ Même si la similitude est une image néo-platonicienne répandue, sa mise en parallèle avec l'acte d'être est une originalité thomassienne : «L'être est dans la chose, et il est l'acte de l'étant

¹⁰² Cf. Josef KIENINGER, *Das Sein als Licht in den Schriften des hl. Thomas von Aquin*, coll. «Studi tomistici» n.º 47, Città del Vaticano, Libreria Editrice vaticana, 1992. Ayant répertorié tous les passages où apparaissent le vocabulaire de la lumière (*lux, lumen, lucere, illuminare*) et les termes de même champ sémantique (*sol, ignis, aer*), il a ensuite classifié leur signification en deux groupes : propre et figuré. En cosmologie d'inspiration thomassienne, cf. le suggestif ouvrage de l'auteur dont traitera le prochain paragraphe : Hans ANDRÉ, *Licht und Sein. Betrachtungen über den ontologischen Offenbarungssinn des Lichtes und den Schöpfungssinn der Evolution*, Regensburg, Josef Habbel, 1963.

¹⁰³ S. THOMAS D'AQUIN, *Enarrationes in psalmos*, 7, 19.

¹⁰⁴ *Ib.*, *Expositio super librum de Causis*, I, 6.

résultant des principes de la chose, comme éclairer est l'acte de ce qui est illuminé [*Esse in re est, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis*].¹⁰⁵ Cette comparaison se déploie entre trois pôles: le soleil, la lumière et les objets colorés d'une part; Dieu, l'être et l'étant de l'autre. En particulier, l'être n'est ni Dieu, ni les étants, comme la lumière n'est ni le soleil ni les objets éclairés. A la suite d'André Léonard¹⁰⁶ qui utilise ce rapprochement à titre, lui aussi, pédagogique, nous l'enrichissons d'un quatrième pôle: l'œil ou plutôt le sujet voyant et l'esprit ou plutôt l'être humain (le *Da-sein*, l'être-là). Les termes sont noués dans une vaste analogie de proportionnalité: le soleil est à Dieu, ce que la lumière est à l'être, ce que les objets éclairés sont aux étants et ce que l'œil est à l'être-là.

De fait, restant sauves les différences de nature entre la lumière qui est une réalité d'ordre matériel et l'être qui se dit du spirituel et de Dieu même, les termes présentent des points communs très significatifs. Il est possible de systématiser ces similitudes à partir de deux critères (un troisième sera déployé plus bas): l'universalité (*versus* l'individualité)¹⁰⁷ et la subsistance (*versus* la non-subsistance). Dieu et le Soleil sont à la fois subsistants et universels: leur rayonnement touche des étants d'espèces très variées. Les étants partagent avec les objets colorés d'être à la fois subsistants et singuliers: ils contractent la plénitude divine ou solaire à une individualité finie, circonscrite. Enfin, intermédiaires, participant de l'un et l'autre pôle, l'être et la lumière sont universels mais non-subsistants: «l'être signifie quelque chose de plénier et simple, mais de non subsistant [*esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens*]». ¹⁰⁸ La lumière pourrait en quelque sorte se définir comme Soleil non-subsistant.¹⁰⁹

L'analogie de l'être et de la lumière

Pour saint Thomas et ses continuateurs, la comparaison de la lumière et de l'être, si pédagogique soit-elle, relève de la *métaphore*. Nous voudrions défendre la thèse que ce rapprochement dit plus: il est de l'ordre de l'*analogie*. En effet, nous avons remis à

¹⁰⁵ Id., *Scriptum super Sententiis*, L. III, d. 6, q. 2, a. 2.

¹⁰⁶ Cf. André LÉONARD, *Métaphysique*, Louvain-la-Neuve, Éd. du SIC, Institut Supérieur de philosophie, 2ème éd., 1985, p. 143-148; développé dans *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien*, Paris, Lethielleux, Namur, Culture et vérité, 1980, p. 256-267; encore plus ample dans *Métaphysique de l'être. Essai de philosophie fondamentale*, coll. «La nuit surveillée», Paris, Le Cerf, 2006, p. 375-425. En revanche, le tableau est reproduit à l'identique dans les différents textes, respectivement p. 148, 263 et 386-387.

¹⁰⁷ Précisons qu'il s'agit de l'universalité *in causando* dont traite la scolastique ou de l'*universale concretum* dont parle Hegel, autrement dit de la communicabilité rayonnant à partir d'une source concrète. Dès lors, l'individualité à laquelle il s'oppose n'est pas celle de la cause communicante, mais celle de la singularité communiquée, de l'effet contractant l'universel.

¹⁰⁸ S. THOMAS D'AQUIN, *Q. D. De pot.*, q. 1, a. 1.

¹⁰⁹ Il est possible de décrire l'être et la lumière à partir de la distinction de la richesse et de la pauvreté chère au philosophe Ferdinand Ulrich (auquel se réfèrent autant Balthasar que Léonard). Dans l'universalité et la subsistance sont déposées des richesses dont sont privées l'individualité et la non-subsistances. Ainsi la lumière et l'être nattent richesse de l'universalité et pauvreté de la non-subsistance.

raison de la connexion entre les trois pôles (laissant le sujet connaissant de côté). Or, une logique commune les anime, même si elle est graduée en sa réalisation – aussi la qualifions-nous d’analogique.

Partons d’une difficulté : le rasoir d’Ockham invite à éliminer tout concept et toute entité superflus ; or, seuls sont nécessaires le Soleil et le corps éclairé, le premier étant le pôle actif et le second le pôle passif et réceptif ; par conséquent, la lumière ne présente aucune raison d’être. Il en est de même de l’être. Seules nous importent l’existence des étants (dont nous faisons partie) et celle de Dieu ; celle de l’être est superflue. De plus, comme la lumière, elle est inexpérimentable : elle n’est pas plus séparable de l’étant que la lumière l’est du corps coloré.

Pourtant, l’expérience montre aussi que l’œil ne peut contempler le Soleil en face sans se détruire ; inversement, il peut regarder les objets éclairés. Une *médiation* est donc nécessaire qui recueille le don solaire et le porte à son double réceptacle, objectif (les étants) et subjectif (le regard) : la lumière. Il en est de même entre Dieu et les étants : nul ne peut voir le Soleil divin sans mourir ; mais celui-ci se donne à contempler dans ses créatures. Comme le signifiait la référence à Ockham, la disparition de l’être voue la pensée à un nominalisme qui disqualifie l’organisation harmonieuse du monde et la réduit à une collection juxtaposée d’étants absolument singuliers. Aussi, « première des choses créées [*prima rerum creatarum*] », ¹¹⁰ autrement dit, premier effet de la création divine, l’être est-il la médiation obligée entre Dieu et les étants.

Mais il faut dire plus. Être et lumière ne sont pas seulement relation mais action ou plutôt acte. La médiation lumineuse et ontologique doit être déchiffrée non seulement comme interconnexion mais dynamiquement comme totale communication de la Source aux bénéficiaires. Repartons de cette propriété si étonnante de la lumière : sa transparence. Or, c’est parce qu’elle est invisible qu’elle rend toutes choses visibles. Elle est en quelque sorte dépouillée de toute subsistance pour pouvoir laisser être toutes les substances colorées. Dessaisie d’elle-même, la lumière est donc pure donation, au service de la transmission du donateur solaire aux donataires terrestres. De même que la lumière est diaphane, de même l’être est-il inconcevable au sens propre, c’est-à-dire inconceptualisable – accessible au seul jugement d’existence. Pourtant, sans être, il n’y a pas d’étants, là encore, comme il n’y a pas d’objets lumineux. sans lumière. Ainsi, de même qu’on ne voit que des objets éclairés et non la lumière en elle-même, de même on ne voit que des étants sans jamais voir l’être en lui-même. ¹¹¹

¹¹⁰ ST, Ia, q. 45, a. 4, ad 1um.

¹¹¹ « La forme est dite être le principe de l’existence, parce qu’elle est le complément de la substance, dont l’acte est l’être même ; comme la transparence de l’air est le principe de la luminosité, car la transparence est le sujet propre de la lumière [*Dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse ; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, qui facit eum proprium subjectum lucis*] » (ib., *Summa contra Gentiles*, L. II, ch. 54).

Médiation non subsistante, l'être est donc donation totale, communiquant l'actualité divine aux étants.¹¹²

Aussi la comparaison de la lumière et de l'esprit est-elle sous-tendue par une logique qui demande à être explicitée: la logique du don. Elle se diffracte en trois pôles: le pôle universel et subsistant du donateur, le pôle universel et non-subsistant de la donation (le don *active sumptus*), le pôle singulier et subsistant qui se dédouble dans le don (*passive sumptus*) offert et le bénéficiaire. Alors que la logique ternaire du don encadre le moment du don à soi subsistant entre les deux autres moments non subsistants du don originaire et du don final, ici le don conçu comme médiation relie activement les dons à soi substantiels du donateur et du bénéficiaire – auquel il faut joindre celui des dons offerts. Insistons: l'être est médiation mais non pas médiateur (ce qui le reconduirait à l'étant).¹¹³

Précisons aussi que l'on ne doit pas concevoir cette logique du don comme le troisième ordre de Pascal. Notre présentation pourrait faire croire à une gradation passant de l'ordre des corps (la lumière), à l'ordre de l'esprit (l'être) et, enfin, avec le don, à l'ordre de la charité. Passons l'assimilation de l'être au seul ordre de l'esprit, ce qui ne fait sens que dans la perspective pascalienne ignorante d'une métaphysique de l'être. Surtout, en offrant au don la place hiérarchiquement supérieure, cette analyse le remise subtilement, voire l'exile en théologie et donc l'exclut du champ philosophique: ce qu'il gagne en dignité ontologique, il le perd en puissance d'expansion et d'information métaphysique. Loin de relever d'une sorte d'ontologie régionale, le don nous est apparu comme ce qui éclairait de l'intérieur les quatre pôles concrets entre lesquels se joue toute métaphysique conséquente de l'être, comme les quatre personnages de la scène ontologique.¹¹⁴ De ce point de vue, la lumière constitue une première concrétisation analogique, imparfaite, de ce que l'être réalise parfaitement. Enfin, il ne paraît pas impossible de proposer d'autres déclinaisons de cette logique du don, notamment se-

¹¹² «La conservation des choses par Dieu ne suppose pas une nouvelle action de sa part, mais seulement qu'il continue à donner l'être, ce qu'il fait en dehors du mouvement et du temps. Ainsi la conservation de la lumière dans l'air se fait par la continuation de l'influx solaire [*Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem; sed per continuationem actionis qua dat esse, quae quidem action est sine motu et tempore. Sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole*]» (Ib., *ST* Ia, q. 104, a. 1, ad 4um).

¹¹³ Ajoutons que la réinterprétation de l'être (et donc de la lumière) à partir du binôme richesse-pauvreté que l'on trouve constamment sous la plume de l'archevêque de Malines-Bruxelles présente donc un non-dit que la métaphysique de l'être-de-don révèle. En effet, André Léonard parle de la subsistance et de l'universalité comme de véritables richesses. Mais elles le sont à des titres divers: la subsistance est profusion car elle désigne ce qui possède son être en propre, autrement dit le don à soi, alors que l'universalité enrichit car elle signale une ouverture, soit en amont (don pour soi), soit en aval (don de soi). Autrement dit, le pôle d'auto-possession n'est pas communicable mais ce qui fonde le pôle d'auto-communication.

¹¹⁴ La métaphore (non l'analogie) de la scène vise à distinguer la distinction *concrète* des quatre pôles (Dieu comme Être subsistant, être, étants, esprit humain) de la distinction *abstraite* de l'essence et de l'existence. Concret s'entend de la prise en compte du sujet en lequel la différence abstraite s'incarne. Le dernier paragraphe en offrira une autre illustration dans l'interprétation que Hans André offre de l'altérité actu-potentielle.

lon le troisième ordre de la charité : Dieu-Amour, grâce incréée,¹¹⁵ grâce créée, cœur (au sens biblique).¹¹⁶

Une nouvelle fois, la dynamique ternaire du don se trouve confirmée. Plus encore, elle anime l'être de l'intérieur, de sorte que l'hypothèse de l'amour comme cœur de l'être se trouve éclairée de manière nouvelle. A ce sujet, elle permet aussi de comprendre la relation dans les termes mêmes de la logique dative comme médiation. Enfin.

Résumons ces conclusions en un nouveau tableau :

	Le corps	L'esprit	Le don
Universel et subsistant	Soleil	<i>Ipsum esse subsistens</i>	Donateur
Universel et non-subsistant	Lumière	Être	Donation (comme médiation)
Singulier et subsistant	Objets colorés	Étants	Dons (recevant du donateur leur subsistance singulière)
Récepteur	Œil ou sujet voyant	Esprit ou être-là	Bénéficiaire

Une ébauche cosmologique du don

Enfin, il pourrait se lever une autre et forte objection, celle qui fut énoncée au terme de l'introduction. Les exemples proposés qui ébauchent une induction ont été presque

¹¹⁵ Il est difficile de nommer adéquatement l'équivalent du don au sens actif, qu'il faut toujours éviter d'hypostasier. Nous avons opté ici par le terme «grâce incréée» tout en sachant qu'elle s'identifie traditionnellement à l'Esprit-Saint. N'est-ce pas ce que veut penser la sophiologie ? La difficulté proverbiale à donner un statut conceptuel à la Sophia ne rappelle-t-elle pas la transparence de la lumière et l'inconcevabilité de l'être ?

¹¹⁶ Une autre application (ce qui dit beaucoup plus qu'illustration) pourrait être celle de la parole : parlant, verbe, paroles, écoutant. Ici encore, le deuxième pôle, aussi indispensable qu'aisément oublié, est difficilement dicible : innommé, il fait sombrer dans le nominalisme ; mais substantialisé, il opine vers le panthéisme des théories à la mode de l'intelligence collective. Enfin, ne s'ébaucherait-il pas ici une interprétation métaphysique de ce que Jean-Luc Marion essaie de penser, phénoménologiquement, dans sa réponse radicalisante aux apories des Derrida, en élaborant une philosophie du don triplement réduit par la mise entre parenthèses successives du donataire, du donateur et du don (*État donné*. Essai d'une phénoménologie de la donation, coll. «Épiméthée», Paris, P.U.F., 1997, Livre II, § 9-11). Notre proposition accorde une place centrale à la «donation intrinsèque», mais ouvre sa pure immanence à la double transcendance de l'origine et de la finalité, et l'incarne dans le don transmis.

exclusivement empruntés à l'anthropologie. Notamment Bruaire, malgré le passage par Schelling, n'a pas dépouillé la dialectique hégélienne de la nature et de l'esprit:¹¹⁷ l'être qui n'est que don est l'être qui n'est qu'esprit; or, l'esprit est «l'autre de la nature».¹¹⁸ Pourtant, la métaphysique du don, et donc de l'amour, ne peut être coextensive à l'être que si, brûlant à l'intime de la liberté, elle brille aussi dans le cosmos – «tantus amor florum et generandi gloria melli», disait Virgile».¹¹⁹ Pour le montrer, je ferai appel à la cosmologie d'un auteur malheureusement presque inconnu ou plutôt oublié, que j'aimerais contribuer à extraire de ses limbes: Hans André. Ce botaniste contemporain allemand¹²⁰ est comme le croisement improbable de Maritain – ou plutôt de Gustav Siewerth – et de Goethe. Du premier, il a la formation rigoureuse, attentive à la pluralité des discours de l'aristotélico-thomiste; du second, il a la science du chercheur et la sensibilité poético-métaphysique du *Naturphilosoph*. Pour cette brève présentation de la cosmologie d'André, je m'aiderai du remarquable et difficile opuscule que Siewerth a consacré à son compatriote.¹²¹

¹¹⁷ Cf. Claude BRUAIRE, *Schelling ou la quête du secret de l'être*, Paris, Seghers, 1970; cf. Claudie LAVALD, «Esprit et liberté. La double référence à Hegel et Schelling dans la pensée de Claude Bruaire», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 85/1 (2005), p. 107-118.

¹¹⁸ Claude BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, op. cit., p. 51. Souligné dans le texte.

¹¹⁹ *Géorgiques*, L. IV, v. 205. Les abeilles que louent les *Géorgiques* de Virgile trouvent leur gloire non seulement dans leur fécondité qu'est la production du miel, mais «dans l'offrande qu'elles font d'elles-mêmes [*Selbsaufopferung*] pour le bien commun» (*La Gloire et la Croix*. Les aspects esthétiques de la Révélation. IV. *Le domaine de la métaphysique*. 1. *Les fondations*, trad. Robert Givord et Henri Englemann, coll. «Théologie» n° 84, Paris, Aubier, 1981, p. 216; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. III. 1. *Im Raum der Metaphysik*. I. *Altertum*, Einsiedeln, Johannes, 1965, p. 235). Ce vers, cité par Balthasar, joint de la manière la plus heureuse et la plus surprenante l'amour, la double fécondité de la fleur et de la génération avec le passage mystérieux par la «mort volontaire», anticipation de la loi pascale attribuée par le Christ au monde végétal.

¹²⁰ Hans André (1899-1966) fut élève du zoologue et philosophe Hans Driesch (que Maritain a lui-même fréquenté) et du botaniste Klebs. Il professa d'abord la biologie à Braunsberg, en Prusse Orientale, puis, après la seconde guerre mondiale, il se tourna vers la philosophie de la nature qu'il enseigna au studium des Dominicains de Walberberg à Bonn. Son œuvre la plus importante, indubitablement, est une 'trilogie' éditée à Salzburg chez Otto Müller: *Vom Sinnreich des Lebens*. Eine Ontologie und Anthropologie der Gegenwart, 1952; *Wunderbare Wirklichkeit*. Majestät des Seins, 1955; *Annäherung durch Abstand*. Der Bewegungsweg der Schöpfung, 1957. L'opuscule de Siewerth qui va être étudié (cf. note suivante) introduit à cet *opus magnum*. André a écrit d'autres ouvrages philosophiquement notables: *Urbild und Ursache in der Biologie*, Munich et Berlin, Oldenbourg, 1931; *Natur und Mystereium*. Schöpfungskosmologische Prolegomena heute, Einsiedeln, Joannes, 1959 (Siewerth lui a consacré une introduction qui porte sur la structure transcendante de l'espace: «Über die transzendente Struktur des Raumes»); *Licht und Sein*. Betrachtungen über den ontologischen Offenbarungssinn des Lichtes und den Schöpfungssinn der Evolution, Ratisbonne, Josef Habel, 1963.

¹²¹ Gustav SIEWERTH, *André's Philosophie des Lebens* (mit einem General-Register zu dem dreibändigen Hauptwerk *Vom Sinnreich des Lebens – Wunderbare Wirklichkeit – Majestät des Seins – Annäherung durch Abstand*), coll. «Wort und Antwort» n° 22, Salzburg, Otto Müller, 1959, chap. 11, trad. française (Emmanuel Tourpe) et commentaire (Pascal Ide), à paraître. Les pages entre parenthèses renvoient à l'original allemand.

Une nouvelle compréhension de la cosmologie philosophique

Du point de vue épistémologique, André propose une *métaphysique* de la nature. Certes, il écarte les philosophies de la nature issue des sciences, mais il refuse aussi de cloisonner la cosmologie au sens classique dont l'objet est l'être en devenir (*ens inquantum mobile*) d'avec la métaphysique dont l'objet est l'être en tant qu'être (*ens inquantum ens*). En plein, il adopte ce qu'il appelle une perspective «philosophico-philosophique [*philosophisch-philosophisch*]» (p. 7), par laquelle il contemple toute la nature dans la lumière sapientielle de l'être – et de sa Source première – jusque des réalités aussi humbles et délaissées par la philosophie que la couleur ou la fleur. Pour autant, ce chercheur de race qu'est André n'ignore rien des acquis scientifiques dans des disciplines aussi diverses que la physique quantique ou la biologie moléculaire; mais ces faits convoqués avec une rare compétence, s'ils enrichissent la cosmologie, sont les premiers bénéficiaires de la guise pénétrante de l'être.

Une nouvelle compréhension de l'acte et la puissance

Considérons maintenant, toujours avec la même brièveté, le contenu de cette cosmologie philosophique. S'inscrivant dans la droite ligne d'Aristote, André fait de la distinction actu-potentielle ce qu'il appelle «la loi supérieure de l'être» (p. 10), c'est-à-dire la clé ouvrant la compréhension du réel. Or, il enrichit l'interprétation aristotélicienne de la relation acte-puissance de trois manières.

1. Alors que le Stagirite considère la *dunamis* et l'*entéléchéia* indépendamment des sujets qui les concrétisent (les exemples n'étant là que pour établir l'induction), André les contemple tout au contraire toujours dans leur incarnation. Et comme sa vision «philosophico-philosophique» s'arrime à l'Origine première, André identifie le *subjectum* ultime de l'acte à Dieu et celui de la puissance à la profondeur expectative de la matière. Il pense (ou plutôt fait voir) donc la différence de l'acte et de la puissance à partir de celle de leur concrétisation suprême, l'Acte pur et la puissance pure. André double cette première approche qui, pour être concrète, demeure conceptuelle, d'une approche symbolique d'ordre spatial : l'acte est à la puissance ce que la hauteur est à la profondeur. Mieux encore et dynamiquement, la hauteur de l'acte se communique à la profondeur de la puissance; autrement dit, la descente de l'actualisation vient à la rencontre de la profondeur d'attente montant de la potentialité désirante.

2. Cette première divergence – qui est un enrichissement – en appelle une deuxième. Aristote a élaboré sa doctrine en réponse aux apories de la théorie platonicienne des Idées. Et la solution du Stagirite consistait à faire descendre l'Idée – devenant forme substantielle – dans l'immanence de la matière. Or, à cet entrelacs qui noue le plus étroitement possible les deux co-principes substantiels – sans que la distinction rime

avec fusion –, André oppose une interprétation neuve de l'hylémorphisme qui, elle, creuse la distance. Il la résume dans cet oxymore programmatique : «Rapprochement par la distance» à ce point important qu'il est devenu le titre du troisième volume de sa trilogie (*Annäherung durch Abstand*). Tout s'éclaire si l'on prend à nouveau en compte la concrétude de sa perspective à laquelle a fait allusion le précédent paragraphe. Le botaniste-philosophe envisage la nature à partir du *concretissimum* qu'est la Source divine. Centré sur l'unification opérée par l'acte et la puissance, le philosophe grec resserre le processus et en souligne l'unité, alors que, surcentré sur la transcendance de la communication par Dieu de l'être à l'essence en vue de constituer l'étant créé, le penseur allemand creuse la *distance* qui sera ensuite parcourue par le *rapprochement* de l'acte immanent avec la puissance qui en est informée.

3. Enfin, André comprend ce rapprochement dans la distance de l'acte et de la puissance à partir d'une métaphysique du don. Alors que le Docteur angélique éclaire la différence entre les deux espèces d'amour, amitié (*amor amicitiae*) et convoitise (*amor concupiscenciae*), à partir du couple acte-puissance,¹²² tout à l'opposé, André explique celui-ci à partir de celui-là. Autrement dit, il s'interroge sur la nature même de l'union entre les deux co-principes que sont l'acte et la puissance. Certes, Aristote n'ignore pas totalement ce registre amatif, puisque, dans le registre le plus humble, il comprend la *dunamis* de la matière à partir d'un appétit que dans un texte célèbre, il compare au désir de la femelle pour le mâle¹²³ et, dans le registre le plus noble, un chapitre inégalé là encore justement fameux de la *Métaphysique*, il identifie le premier Moteur qui est acte pur au «Bien en soi» qui est «cause finale» et «désirable en soi», de sorte que toute puissance, donc tout être fini, tend vers lui par «amour».¹²⁴ Mais le philosophe allemand va plus loin et propose d'interpréter cette relation dans le lexique des épousailles.¹²⁵ En effet, il déchiffre celles-ci autant dans l'union de l'acte formel et de la puissance matérielle au sein d'une simple et unique molécule de méthane,¹²⁶ que chez le vivant, entre le mâle et la femelle, ou dans l'écosystème total englobant le ciel datif et la Terre réceptive. Avant de développer ce thème, connectons la distinction actuelle avec la substance.

¹²² Cf. *ST*, Ia-IIæ, q. 27, a. 3.

¹²³ «Mais le sujet du désir, c'est la matière, comme une femelle désire un mâle, et le laid le beau» (*Physiques*, L. I, ch. 9, 192 a 22; cf. PLOTIN, *Ennéades*, II, 4, 16, 13-15). La distinction entre matière et forme «renvoie, comme à l'évidence sensible de première approche, à l'opposition du féminin et du masculin» (Stanislas BRETON, *Matière et dispersion*, coll. «Krisis», Grenoble, Jérôme Millon, 1993, p. 8).

¹²⁴ Lambda 7, 1072 a-b. «Et la cause finale comme objet de l'amour» (1072 b 3).

¹²⁵ Le terme de *Vermählung* se retrouve pas moins de sept fois sous sa plume (p. 18, 35, 36, 37, 44, 56, 60), notifiant à cinq reprises le lien de l'acte et de la puissance.

¹²⁶ «Il s'agit de ce fait ici du 'mariage' instable 'd'une puissance substantielle et d'un acte substantiel', grâce à quoi le méthane se présente dans la réalité avec des nouvelles propriétés indéductibles» (p. 35).

Une nouvelle compréhension de la substance

En se rencontrant et en s'épousant, acte et puissance se trouvent tressés en un être un, autrement dit en une substance: «la paire conceptuelle 'acte-puissance' [...] ne devient vraiment visible que [...] dans la compréhension du devenir substantiel» et ainsi évite «de diviser l'être» (p. 18). André renoue donc avec la doctrine aristotélico-thomiste de l'*ousia*. Mais, grâce à sa conception sapientielle et amative de la distinction actu-potentielle, il l'ouvre en amont et en aval.

Prévenons d'abord deux mésinterprétations. La première est néoplatonisante: l'amour dont il est question n'est en rien un au-delà de l'être, mais son foyer ardent (cf. note explicative 10). La seconde est romantique: un tel discours ne sacrifie-t-il pas la raison à la passion, la rigueur à une détestable sentimentalité, et surtout la communion à la fusion et à l'effusion? André est peut-être influencé par la *Naturphilosophie*. Mais il conjure le monisme de celle-ci par une solide métaphysique des substances individuées. De plus, il purifie l'amour de son repli érotique dans le même en le définissant comme don de soi, donc comme sortie extatique de soi. Enfin, une nouvelle fois, il interprète le couple donation-réception à partir de l'acte et de la puissance, donc dans la lumière supérieure et guérissante de la métaphysique de l'être.

1. Le thème de la sponsalité s'éclaire si l'on se reporte à l'analyse de la distinction *dunamis-entéléchéia* résumée ci-dessus. Contrairement à l'approche aristotélicienne qui considère le processus d'actuation au sein d'un unique être en devenir (l'eau qui se réchauffe, l'homme qui apprend), André l'envisage comme une communication d'acte d'un sujet à un autre, c'est-à-dire comme la donation de l'être en acte à la puissance de l'être qui reçoit. Or, dans une rencontre, la communication a pour finalité la communion, l'altérité est orientée vers une unité nouvelle. En outre, la communion par excellence, l'unité la plus haute est celle que réalise le don de soi et qui se stabilise dans le lien sponsal. Comme le devenir substantiel naît du don le plus élevé (le bien de la forme essentielle) et fait advenir la plus profonde nouveauté dans la plus haute unité, il est donc cohérent que André attribue à ce devenir les traits de l'union conjugale. Enfin, dans le regard émerveillé qui lui fait contempler la nature en sa totalité comme en chacun de ses êtres à partir du point le plus sublime, il voit en toute donation le signe et l'effet de l'épanchement divin; or, la création qui *pose* dans l'être et le gouvernement qui le *porte* sont des actes d'amour gratuit. Ainsi en rimant unité avec conjugalité, le philosophe allemand abouche le don à soi au don pour soi.

2. Ayant analysé l'origine de la substance, tournons-nous enfin vers l'aval, c'est-à-dire vers la fécondité. Le mariage présente deux significations ou finalités: l'union et la procréation.¹²⁷ Siewerth convoque la symbolique sponsale avant tout dans le premier

¹²⁷ Cf. Alain MATTHEUWS, *Union et procréation*. Développement de la doctrine de fins du mariage, coll. «Recherches morales. Position», Paris, Le Cerf, 1989.

sens, pour exprimer l'unité des co-principes composant la substance, voire les étants (en l'occurrence vivants) entre eux, à partir de sa Source, ainsi qu'on vient de l'expliquer. Mais, à l'occasion, il fait appel à la seconde signification. Or, de même, cette fécondité, loin de se limiter aux seuls êtres organiques, peut s'étendre analogiquement aux êtres inertes. C'est ainsi qu'André parle du «milieu fécond de mariage» (p. 61) à propos des couleurs. En effet, celles-ci s'unissent pour engendrer une troisième tonalité, indéductible des deux premières: le bleu et le jaune donnent naissance à une couleur encore invue, le vert. Encore faut-il comprendre, pour éviter toute attribution métaphorique, que cette fécondité engage la profondeur des sujets révélée par ce chromatisme: de la rencontre sponsale du Soleil lumineux, donc jaune, et de la Terre obscure, donc bleue, naît le vert de la vie – ce que sainte Hildegarde appelle «*Lebensgrüne*» (p. 21). Mais il faut dire plus. Cette fécondité se déploie dans une histoire dont les sciences – pour André, la biologie, mais on ajouterait aujourd'hui l'astronomie et la géodynamique – établissent qu'elle est coextensive à toute la nature. Or, dans une lecture proprement philosophique, cette genèse des êtres naturels apparaît comme la projection sur l'axe temporel horizontal de leur constitution verticale, non seulement interspécifique voire générique – la hiérarchie ontologique (l'inerte, la plante, l'animal, l'homme) qui se double d'une hiérarchie topographique (la plante verticale, l'animal horizontal, l'homme spiralé) – mais interne ou substantielle – croisant la hauteur de l'acte et la profondeur de la puissance (cf. chapitre 8).

Hans André nous offre donc une vision du cosmos traversée et constituée par le mouvement d'amorisation dont parlait la cosmologie teilhardienne – mais lestée et précisée par une métaphysique de l'être. Ainsi réinterprété, le thème de la sponsalité n'ôte rien à la rigueur de l'analyse systématique, mais enrichit la *ratio inferior* en l'ouvrant à la *ratio superior*. Plus encore, cette herméneutique de la nature à partir de l'amour entendu en son sens plein conjure le double risque symétrique de la fluidification dissolvante et de la clôture immanentiste: le don à soi de la substance se reçoit du don pour soi de l'Origine datrice pour se répandre dans la générosité féconde du don de soi se déployant et se manifestant dans l'histoire. Ces deux moments en résonance correspondent aussi au double agencement spatial relevé ci-dessus: vertical pour le passage du don originaire au don à soi substantiel; horizontal pour le passage du don à soi substantiel au don de soi dans l'histoire.

Synthétisons en un dernier tableau non pas la rythmique ternaire mais les seules différentes distinctions subordonnées à celle du couple premier de l'acte et de la puissance sponsalement unis:

Dipôle métaphysique	Acte	Puissance
Dipôle cosmologique	Forme	Matière
Sujet cosmologique par excellence	Soleil	Terre
Rythmique du don	Donation	Réception
Dipôle en théologie naturelle	Acte pur (Dieu)	Puissance pure (matière prime)
Dipôle en théologie révélée	Dieu créateur	Créature
Dipôle symbolique topographique	Hauteur (descente)	Profondeur (montée)
Dipôle symbolique cinétique	Rapprochement	Distance

Conclusion

Dans *Einführung in das Christentum*, Joseph Ratzinger, alors jeune professeur, écrit que «le règne solitaire de la catégorie de substance est brisé, on découvre la ‘relation’ comme une forme originelle de l’être, de même rang que la substance»;¹²⁸ et il affirme ailleurs: «on ne peut arriver à saisir le propre de l’amour qu’en le concevant comme relation, c’est-à-dire à partir de l’être».¹²⁹ Ces assertions conduisent à la question sur laquelle s’est ouvert notre exposé: une métaphysique de l’être comme amour congédie-t-elle nécessairement la substance? Nous avons interrogé Balthasar, l’un des plus illustres défenseurs d’une telle philosophie, même si celle-ci demeure dispersée dans son œuvre, et les continuateurs qui, dans son sillage, ont systématisé son propos en élaborant

¹²⁸ *Einführung in das Christentum*. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München, Kösel, 1968 : *La foi chrétienne hier et aujourd’hui*, trad. Eugène Ginder et Pierre Schouver, coll. «Traditions chrétiennes», Paris, Le Cerf, Mame, 1969, p. 177. Cité en *TL III*, p. 141 ; *T III*, p. 137. Il serait toutefois erroné de voir dans cette formule une déclaration anti-substantialiste. En revanche, l’*ousia* apparaît désormais «de même rang que» la relation. L’hypothèse mérite d’être considérée attentivement: tout en demeurant première dans l’ordre de la fondation, la substance perd sa primauté dans l’ordre de la perfection pour la transférer à la relation (et, j’ajouterai, à l’action intériorisée en qualité).

¹²⁹ *Ibid.*, p. 169 (cité selon la 2ème éd., 1985). La position de l’auteur n’a pas changé depuis l’ouvrage de 1968. En effet, s’opposant à «la distinction radicale» opérée par Bultmann en Jésus «entre l’être substantiel et l’accomplissement du sacrifice», donc la mission et l’action, le dernier ouvrage de Joseph Ratzinger devenu successeur de Pierre affirme: «l’être ‘substantiel’ de Jésus est, comme tel, une dynamique totale de l’ ‘être pour’ : les deux sont inséparables» (*Jésus de Nazareth. 2. De l’entrée à Jérusalem à la Résurrection*, trad., Paris, éd. du Rocher, Groupe Parole et Silence, 2011, p. 111). Or, dans l’importante «Note annexe» (p. 166-188) de *Einführung* qui cherche à définir «l’essence de la réalité chrétienne» (p. 186), la thématique centrale est celle de la pro-existence: l’homme n’est pas seulement un «être-avec [*Mit-Sein*]», il est un «être-pour [*Für-Sein*]» à la suite du Christ qui a vécu «pour la multitude» (p. 172-175).

rant ce qu'ils ont appelé une «ontologie trinitaire».¹³⁰ Nous avons pu constater que, même si la réponse demeure nuancée, la tendance est à une désubstantialisation, même si celle-ci ne comporte en rien une désontologisation.

Dans un second temps, nous sommes revenus sur ces deux propositions. Nous avons d'abord tenté de montrer que la formule programmatique «être comme amour» ou «amour au cœur de l'être», surtout si l'amour est interprété comme don, pouvait s'inscrire non pas en opposition mais dans le prolongement de l'assertion selon laquelle l'*esse* est acte (*actus essendi*). Dans cette perspective, précisant que le don se déploie selon une rythmique à trois temps (don pour soi, don à soi et don de soi), la substance peut alors être relue comme don à soi (Claude Bruaire) et l'acte de donation comme une médiation universelle (André Léonard). De même, cette auto-possession qui est auto-donation peut être reconnue de manière graduée et donc analogique chez les êtres dénués de liberté (Hans André).

Balthasar lui-même invitait à ne pas opposer substance et amour à propos de celui qui est vrai Dieu et vrai homme: «la substance [*Substanz*] [du Christ] est pénétrée d'amour jusqu'en son fond [*von Liebe bis auf den Grund*]».¹³¹ Son propos ne peut-il s'étendre à tout le créé? En retour, cette relecture confirmerait la validité d'une métaphysique de l'amour.¹³²

Pascal IDE

Congregazione di Educazione Cattolica (Roma)

pi.roma@laposte.net

[rebut el 4 d'abril de 2011; acceptat per a la seva publicació el 3 d'octubre de 2011]

¹³⁰ Peut-être serait-il plus adéquat de parler d'une «métaphysique trinitaire»: en effet, cette philosophie de l'être déborde doublement l'étude des propriétés de l'étant: d'abord vers leur acte qu'est l'*esse* (différence ontologique ou onto-ontologique), ensuite vers leur Source qu'est l'*ipsum esse subsistens* (différence onto-théologique).

¹³¹ *GC* I, p. 407; *H* I, p. 463.

¹³² Le génitif doit s'entendre au sens non pas seulement objectif mais subjectif: «Dans la doctrine classique, les 'transcendants' laissait place au *bonum*, à côté de l'*unum*, du *verum* et du *pulchrum*, mais pour qualifier l'être comme objet d'amour, comme amabilité, mais non comme si l'être était *tout court* [en français dans le texte] équivalent à l'amour». Dit autrement, «le génitif dans notre cas ne serait pas celui qui est dit 'objectif' (= l'amour entendu comme objet auquel s'intéresse la philosophie ou la théologie: 'que peut dire la métaphysique sur l'amour?'), mais celui que l'on dit 'subjectif' (= l'amour comme sujet qui qualifie la racine de l'être, c'est-à-dire le réel dans sa constitution primaire, profonde et commune: 'qu'est-ce que l'amour introduit d'original et de spécifique dans le concept et dans la compréhension de l'être?' s'il n'est pas automatiquement ni toujours au niveau de la conscience réflexive, bien que au moins au plan du vécu naïf?)» (Luigi SARTORI, «Per una metafisica dell'amore», *Studia Patavina*, 50 [2003], p. 25-46, ici p. 30-31). Il ajoute que, au plan historique: «il n'y a pas encore un climat favorable à l'accueil de discours qui ouvrent aux secteurs de la métaphysique» (*Ibid.*, p. 28).