

Ks. JEAN-NOËL DOL

Institut diocésain de formation pastorale

Diocèse de Fréjus-Toulon

<https://orcid.org/0009-0008-9174-1483>

HANS URS VON BALTHASAR SUR L'AMOUR CHRÉTIEN : ERÔS ET/OU AGAPÈ ?

HANS URS VON BALTHASAR O MIŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ: ERÔS I/CZY AGAPÈ

ABSTRACT:

Czy miłość chrześcijańska, miłość trynitarna przekazywana wierzącemu, aby kochał Boga, siebie i bliźniego, ma formę wyłącznie *agape*, czy też może zawierać – a jeśli tak, to w jaki sposób – inne wymiary ludzkiej miłości: *philia*, *erôs*? Ta bardzo stara debata przeżyła ożywienie w XX w. Artykuł ma na celu ukazanie, jak Hans Urs von Balthasar radykalnie krytykuje możliwość obecności *erôs*, pomija *philia*, skupiając się na *agape* jako całkowicie wolnym i bezinteresownym darze z siebie.

Does the Christian love, or the Trinitarian love urging the believer to love God, self and neighbour, take the form of *agapè* only, or can it include – and if so, in what way – other dimensions of human love like *philia* and *erôs*? This very old debate revived in the 20th century. This article aims to show how Hans Urs von Balthasar radically criticises the possibility of the presence of *erôs*, overlooks *philia*, and focuses on *agapè*, understood as an entirely free and selfless gift of self.

Dans le paysage théologique du XXe siècle, Hans Urs von Balthasar apparaît comme une figure centrale et périphérique à la fois¹. Figure périphérique car l'auteur s'est tenu *volens nolens* à l'écart du milieu universitaire et des courants, préférant à l'enseignement une réflexion solitaire, une activité d'écrivain, un ministère d'accompagnement spirituel. Cette position latérale n'a jamais nui à un profond sens ecclésial, que le Magistère s'est plu à reconnaître. Figure centrale cependant, parce que l'ampleur encyclopédique de sa pensée, sa profondeur à la fois théologique et spirituelle, et enfin l'intérêt et parfois la nouveauté de ses réflexions

¹ Pour une présentation générale, en français, de la vie, de l'œuvre et des thèses de Balthasar, cf. E. Guerriero, *H.U. von Balthasar*, trad. F. Georges-Catroux, coll. Mémoire Chrétienne, Paris, Desclée 1993 ; A. Scola, *H.U. von Balthasar, un grand théologien de notre siècle*, trad. B. Gautier, Paris, Fleurus-Mame 1999 ; V. Holzer, *H.U. von Balthasar*, coll. Initiation aux Théologiens, Paris, Cerf 2012. Dans cet article, nous citerons principalement les *Skizzen zur Theologie*, 5 volumes parus entre 1960 et 1986 au Johannes Verlag, Einsiedeln, non encore traduits en français et donc moins connus dans les zones francophones.

ont considérablement enrichi l'ensemble de la théologie dogmatique catholique et même chrétienne.

Cet article voudrait interroger la position de Balthasar sur la question de l'amour chrétien et de ses multiples nuances. Question hautement débattue au XXe s. Le Nouveau Testament met au centre de la Révélation, préparée dans l'Ancienne Alliance, l'amour gratuit et surabondant de Dieu pour sa création et ses créatures². Amour de Dieu pour nous qui s'enracine dans l'Amour trinitaire unissant éternellement les trois Personnes divines, Père, Fils et Saint-Esprit, en communion éternelle et dans un perpétuel échange de vie et d'amour, sous forme de don, de réception, de retour, de fécondité. Cet amour de Dieu est reçu par l'homme, approprié et intériorisé, pour que l'homme puisse à son tour aimer Dieu de tout son coeur, de toute son âme, et aimer son prochain comme soi-même. L'amour divin ainsi communiqué rencontre le substrat naturel de l'homme, son besoin et sa capacité à aimer. Ce substrat prend lui-même plusieurs formes : l'*erôs* comme amour de désir, d'appétit, par lequel l'homme vise à s'approprier ce qui est bon pour lui, à tous niveaux que ce soit ; la *philia* comme amour d'amitié, d'échange et de poursuite d'un but entre pairs ; un amour généreux de don de soi au service de l'être humain dans le besoin, une philanthropie, une bonté naturelle. Certains auteurs y adjoignent la *storgê*, amour familial, relation charnelle et affective forte entre parents, voire amis, dans le sens d'un « prendre soin ». D'où la question : l'amour de Dieu, nommé charité, infusé en l'homme, prend-il appui sur ces capacités naturelles, quitte à les rectifier, les purifier et les élever ? Ou bien l'amour de Dieu vient-il au contraire corriger radicalement l'amour humain, trop marqué par le péché, l'étroitesse, sans cesse guetté par le repli égoïste sur soi ?

Le théologien suédois Anders Nygren fit paraître un maître ouvrage en 1930 et 1936³, dans lequel il situe clairement l'*erôs* du côté de la culture grecque (Platon en particulier), avec une dimension trop humaine, et l'oppose à l'*agapè* venant verticalement de Dieu en Jésus-Christ. De tradition luthérienne, donc méfiant par rapport aux capacités humaines viciées par le péché, Nygren récuse toute possibilité d'harmoniser *erôs* et *agapè*, comme ont pu essayer de le faire certains penseurs chrétiens – Augustin en particulier –, alors que selon lui la Réforme a permis de retrouver la conception proprement chrétienne de l'amour, purement *agapè*. Via un angle d'approche plus littéraire (l'amour-passion à travers le mythe de Tristan et Iseult), Denis de Rougemont⁴ oppose lui aussi les deux types d'amour, et prend parti pour la charité chrétienne. Un fort débat s'ensuivit, dans lequel nous nous contenterons de mentionner Josef Pieper⁵, qui reprend la question d'un point de vue phénoménologique et personnaliste : l'auteur invite, comme première étape de l'amour, à l'émerveillement devant ce qui est devant nous, devant toute personne ;

² Par ex. l'étude exhaustive de C. SPICQ OP, *Agapè dans le Nouveau Testament*, en 3 volumes, coll. Etudes Bibliques, Paris, Gabalda 1958-1959.

³ Traduction français *Erôs et agapè*, 3 vol., Paris, Cerf, 2009s.

⁴ *L'Amour et l'Occident*, Paris, Vrin, 1939.

⁵ *De l'amour*, trad. française Editions Ad Solem, 2010.

cette attitude rejoint mystérieusement l'amour de Dieu pour toute créature, qui la crée bonne et se réjouit de son existence; et nous sommes ainsi invités à insérer notre propre amour dans celui, originaire, de Dieu. Pieper exerça une influence sur Joseph Ratzinger, qui, devenu Benoît XVI, consacra sa première encyclique (*Deus Caritas est*, 2005) à expliquer le sens chrétien de la charité, tout en montrant que l'*erôs*, ascendant et sensuel, peut et doit être assumé et purifié, mais non évacué, dans l'*agapè*, amour divin descendant et oblatif. Comment Balthasar se situe-t-il dans ce vaste débat ?

1. Les vertus théologiques dans leur ensemble, foi et espérance

a) Les vertus dans leur ensemble

Pour l'auteur, les trois vertus théologiques sont à considérer dans leur unité : foi, espérance, charité sont unes. Le Christ les a vécues en perfection. Foi comme confiance totale en Dieu, quand le Christ est en parfaite communion avec son Père, et plus encore quand, dans la marche vers la Passion, cette proximité s'atténue pour laisser place à une distance qui se creuse, que le Christ obéissant vit dans l'abandon, sans (vouloir) voir ou savoir, mais en se laissant conduire. Espérance comme assurance, qui se voile toujours davantage durant la Passion, de l'amour définitivement victorieux du Père. Charité comme parfait et total don de soi au Père jusque dans l'extrême de l'abandon. Foncièrement, les trois vertus théologiques sont donc christologiques, unies dans sa Figure, dans sa Personne-mission⁶. Au-delà, elles ont même une dimension trinitaire : l'archétype et le modèle ultime, non seulement de la charité, mais aussi de la foi et de l'espérance, résident pour notre auteur en Dieu même, dans la vie relationnelle infiniment riche et diversifiée des Personnes divines. Les trois vertus sont donc christologiques, mais aussi ultimement théologiques⁷.

⁶ Cf. par ex. « *Summa Summarum* », in *Spiritus Creator, Skizzen* III, p. 328-333 : le Christ exprime sa foi exemplaire, supérieure, dans un don de soi unique au Père, dans la prière, l'eucharistie, l'action de grâce, l'adoration, le pur se-laisser-donner ; « Seigneur, tu as raison dans tous les cas ». L'amour : « ô Seigneur, je te préfère à toute autre chose, dans tous les cas ». L'espérance : « Tu es, Seigneur, mon seul salut ». Jésus possède les trois vertus, surtout comme désintéressement et abnégation. « *Vorerwägungen über Geist und Zukunft* », in *Pneuma und Institution, Skzzen* IV, p. 336-337, en tire les conséquences pour le croyant, appelé à un renoncement décisif, à une disponibilité-obéissance christologique, qui s'exprime dans la foi : « tu as raison, mon Dieu, même quand je ne vois pas ou préférerais l'inverse ». Dans l'espérance : « en toi seul, ô Dieu, je trouve le sens de mon existence, et pour cela, j'abandonne toute auto-assurance ». Dans l'amour : « toute ma force et toute ma nature se tendent vers toi, ô Dieu, pour te dire oui (et à moi seulement en toi), ainsi qu'à tout homme que tu m'as donné comme "prochain" ».

⁷ Le texte fondamental est « *Glaube, Hoffnung, Liebe aus Gott* », in *Homo Creatus Est, Skizzen* V, p. 277-287. Foi, espérance et charité sont fondées dans les relations trinitaires. Ces vertus sont divines en raison de leur fondement commun : le désintéressement, l'abnégation dans la relationnalité des Personnes. Cette "expropriation ontologique" est communiquée à l'homme, surtout dans la foi et la charité. Les trois vertus sont unies, avec des modalités différentes, pour

Elles deviennent des vertus théologiques lorsque l'Esprit les communique à l'homme, à l'intérieur de la forme christologique. L'Esprit les donne en participation au chrétien, et ensuite le sollicite pour une réponse similaire. C'est en ce sens que les vertus sont d'abord une grâce divine : comme des présents de l'Esprit qui communique au chrétien les vertus du Christ. Les vertus sont ainsi dans un premier temps des attitudes et des actes christologiques et trinitaires communiqués au sujet par l'Esprit, qui permettent dans un second temps des attitudes et des actes du sujet tournés vers le Christ et par lui vers le Père, pour une réciprocité suscitée par l'Esprit présent en lui⁸. Cette réponse est appelée à grandir durant la vie terrestre du croyant ; elle s'épanouira dans l'eschatologie. En effet, dans la mesure où la source des trois vertus est la vie divine éternelle des trois Personnes, l'homme parvenu au terme de son chemin, introduit par l'Esprit et accueilli dans l'espace Père-Fils, vivra en plénitude la foi, l'espérance et la charité, en participation de la Foi, de l'Espérance et de la Charité des Trois⁹. Comme on le voit, l'auteur insiste sur le fait que les trois vertus sont intérieures les unes aux autres ; il ne faut pas chercher chez lui des distinctions trop poussées sur la spécificité de chacune ; ce qui sera dit de l'une vaut en grande partie pour les autres. Ceci se vérifie notamment pour l'intériorité mutuelle de la foi et de la charité.

b) La foi

En ce qui concerne la foi, le Christ reste la norme : en sa vie terrestre il a vécu la foi au Père, par l'Esprit présent sur lui, qui lui transmettait à chaque moment la volonté paternelle comme dessein de salut pour le monde, et exigeait en retour docilité, obéissance, confiance même et surtout dans le non-savoir¹⁰.

Dans *La Gloire et la Croix*, l'Esprit sera décrit comme puissance intérieure ouvrant les yeux de l'homme, et plus largement ses sens spirituels ; il dirige le regard de l'homme vers la *Gestalt* du Christ ; il l'éclaire pour en montrer la beauté fascinante¹¹. L'Esprit fait donc apparaître au sujet le Christ comme la Figure

christianiser l'existence (citant H. Schlier : l'espérance donne le sens, la charité la forme, la foi le fondement). Elles sont consubstantielles, comme les Personnes divines, en unité de périchorèse.

⁸ La réponse subjective à la grâce objective consiste en la foi, l'espérance et la charité, qui sont la même chose en trois aspects, dans un cercle où elles se promeuvent mutuellement : préférer Dieu à tout ce qui nous appartient en propre, parce qu'il est lui-même (charité) ; que pour cela il a raison sans condition, même contre moi (foi) ; et qu'en cela se trouve mon salut (espérance) (cf. *De l'Intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, DDB, Paris 1970, p. 106 ; on reconnaît ici une reformulation des trois "actes" classiques de foi, espérance et charité).

⁹ Balthasar s'inspire ici d'Adrienne von Speyr, pour qui les vertus théologiques seront transfigurées sans rupture, accomplies – et non supprimées, en ce qui concerne la foi et l'espérance – par la participation à la Foi, l'Espérance et la Charité éternelles des trois Personnes, coïncidence de science, de foi, d'attente mutuelle, de confiance, toujours enracinées dans l'amour.

¹⁰ Cf. « *Fides Christi* », in *Sponsa Verbi, Skizzen II*, p. 54-79 : le Christ a vécu la foi comme obéissance au Père dans sa forme d'esclave.

¹¹ Cf. *La Gloire et la Croix* vol. I *Apparition*, coll. Théologie 61, Paris, Cerf DDB 1990, p. 26. L'Esprit donne le regard contemplatif de la foi, et fait naître dans le chrétien l'image du Christ. Il est Esprit de la révélation objective de Dieu dans le Christ et de l'objectivation de la Figure du Christ

éminemment belle, attirante, et fait reconnaître cette Figure comme celle de la manifestation définitive de Dieu ; le sujet l'accueille par le oui de la foi, par une acceptation (*Wahrnehmung*) qui est plus exactement un laisser-être-vrai (*Wahrsein-lassen*)¹² de l'évidence objective qui s'impose d'elle-même devant moi et pour moi, et m'attire à elle, en elle. La foi est bien un accueil et une vision de la Figure du Christ, transmise indirectement et fragmentairement, mais réellement, dans l'Écriture, les sacrements (en particulier l'eucharistie) ; cette première vision est appelée à se dépasser dans la vision eschatologique. L'Esprit fait pénétrer toujours plus le sujet dans la profondeur personnelle et trinitaire de la *Gestalt* ; il la dévoile (*anagelei*, Jn 16,13) tout en la voilant ; il n'apporte pas une révélation nouvelle, mais manifeste apocalyptiquement le sens d'une révélation antérieure qui parvient à une plus grande clarté, tandis que sa profondeur nous dépasse et interdit toute saisie exhaustive. La foi est certes pour l'auteur foi dans le Christ, mais aussi et même d'abord foi du Christ en nous, participation par l'Esprit à la foi originare du Christ (cf. He 12,2) comme confiance et abandon au Père, et ainsi entrée dans la « Foi » intra-trinitaire comme Foi « en » Dieu (*in Deo* plus que *in Deum*).

Notre théologien détaille ensuite les « expériences archétypiques » de la foi : le Christ est l'archétype, le modèle de toute relation au Père, par l'Esprit. A partir de lui, la relation de foi à Dieu se déclinera en diverses expériences, qui formeront normes pour l'Église et les chrétiens. La première expérience archétypique est celle de Marie : dans l'acte de l'Incarnation, le Saint-Esprit qui couvre Marie de son ombre se situe au-delà du physique et du personnel, du corporel et du spirituel. Les Apôtres quant à eux ont cheminé avec le Christ, entendu son enseignement, avant de recevoir ensemble l'Esprit du Christ glorifié : cet Esprit leur donne la mémoire et l'intelligence de ce qu'ils ont vu, entendu, touché, chacun selon un mode propre¹³. Leur foi va de l'extérieur vers l'intérieur, à l'inverse de celle de Marie. Chaque chrétien est appelé à son tour, à l'intérieur de la *communio sanctorum*, à déployer sa propre expérience de foi à partir de ces expériences archétypiques, avec une part de nouveau et d'inédit, chacun selon son appel propre.

Dans la *Dramatique Divine*, la foi consistera en l'acceptation confiante de la transformation du sujet naturel en personne théologique, destinée à être intégrée dans la Personne archétypique (le Christ), pour participer au drame du salut, en recevant une mission. Dans la *Théologique*, l'Esprit permet aux Apôtres, dès la vie terrestre du Seigneur, de donner une réponse juste mais encore hésitante et

dans l'Église et ses fonctions, et Esprit de la subjectivité chrétienne comme foi, donc identité qui unifie sujet et objet (cf. *ibid.*, 164-165).

¹² La foi n'est donc pas un *erôs* religieux visant à s'appropriier la *Gestalt*, pourtant belle et attirante, mais c'est la foi elle-même qui exige et nous désapproprie. La réceptivité, comme disponibilité accueillante (*sein-lassen* de la Figure de Révélation), est la première dimension de la foi chez Balthasar, avant la capacité à voir, donnée par l'Esprit comme lumière intérieure. Balthasar ne souhaite pas développer outre mesure le rôle actif, analytique et synthétique, de l'acte de foi subjectif du croyant.

¹³ Les Douze suivent un chemin qui va de bas en haut, de la chair à l'e/Esprit ; Paul suit un chemin en sens inverse, de l'Esprit vers l'Église qu'il édifie. Tous sont soumis à la loi christologique de l'amour désintéressé, oublieux de soi, sous la conduite de l'Esprit.

embryonnaire à la question posée par Jésus sur son identité¹⁴. L'Esprit a lui-même écouté les paroles du Christ, en auditeur fidèle, et c'est ce qu'il aura entendu qu'il apportera aux disciples ; ainsi, la révélation qu'il communique, l'Esprit ne la puise pas en lui-même, il n'en est pas l'origine. Répandu après la glorification de Jésus, il permettra à ceux qui le reçoivent (cf. Jn 14,17) de se remémorer les actes et paroles du Christ, de demeurer en lui, non par des paroles supplémentaires, mais par des suggestions intérieures. L'Esprit-Exégète leur donnera donc de comprendre qui est Jésus, et d'être conduits dans une intelligence croissante de son identité mystérieuse. Ainsi s'esquisse un dynamisme de la foi, conçue comme un chemin (Jn 16,13 : *odégéo*, de *odos*) sur lequel l'Esprit ne cesse de nous conduire, vers et dans (*eis*) la Vérité trinitaire entière. La foi naît de la prédication (cf. Rm 10,14-17); elle ne se développe de manière plénière que par le Saint-Esprit : en ceux qui annoncent (cf. 2 Co 4,6) ; en ceux qui écoutent comme obéissance de liberté et de décision (cf. Rm 1,5 ; 16,26).

L'esprit humain reçoit une certitude, ses facultés sont mobilisées. L'intelligence humaine, et donc la raison, parviennent à une connaissance d'un ordre nouveau, qui est un savoir ; ce savoir cependant ne peut s'ériger en absolu¹⁵. D'une part, parce qu'il est indissociable des autres facultés humaines, et en particulier de la volonté, qui le dépasse même, dans le sens d'une confiance de tout l'être – le cœur au sens biblique –, d'une remise de soi dans les mains de Dieu : la foi authentique n'est jamais seulement noétique, mais embrasse toutes les dimensions de l'existence humaine ; et l'existential prime sur l'intellectuel. D'autre part, parce que ce savoir reste partiel ; il n'est qu'une approche limitée, certes exacte et juste, du mystère de Dieu infiniment transcendant.

Le savoir de la foi comporte un non-savoir, lequel est pour notre auteur autant et même plus important que le savoir lui-même¹⁶ : le Christ a su la présence du Père et leur dessein commun de salut par l'Esprit présent en lui, mais il a surtout voulu recevoir au jour le jour cette volonté du Père, transmise par l'obéissance. De la même manière, pour l'homme, le savoir ne sera jamais aussi important que la remise de soi dans la confiance, la foi obéissante. Cette remise de soi dans un dialogue confiant avec Dieu correspond plus à l'essence de la foi que toute connaissance, ou *a fortiori* savoir. La foi

n'est pas seulement une *gnosis* plus haute contre une moins haute, mais le terrassement (*Überwältigung*) par l'amour de Dieu qui surpasse toute connaissance

¹⁴ Cf. *Théologique* vol. III *L'Esprit de Vérité*, coll. Ouvertures 16, Bruxelles, Culture et Vérité 1996, p. 62-63 : il y a une "pré-compréhension" croyante de Jésus avant la Croix, approximative et susceptible d'erreurs, une foi inachevée dans son objet (mort et Résurrection) et dans sa forme (don de l'Esprit).

¹⁵ Cette certitude objective, connaissance (cf. Rm 8,28 ; 2 Co 4,14), n'est pas enflure de l'esprit (cf. 1 Co 8,1), mais abandon confiant, abnégation qui justifie. Il y a un savoir, une connaissance de la foi, assurance inébranlable (cf. *Théologique* III, *op. cit.*, p. 68-69). Le but n'est cependant pas la gnose, mais l'humilité et la chaleur de l'amour.

¹⁶ « *Der Glaube der Einfältigen* », in *Spiritus Creator, Skizzen* III, p. 64, rappelle que la dimension intellectuelle de la foi doit intégrer que *Deus est id quo maius cogitari nequit* ; l'homme comprend rationnellement que Dieu est incompréhensible, que son amour est toujours plus grand.

(Ep 3,19), de Dieu qui justement dans son incompréhensibilité (*Unbegreiflichkeit*) se force un chemin dans le domaine de l'homme et, partant de l'incompréhensibilité abstraite des religions philosophiques, passe à l'incompréhensibilité concrète de l'amour toujours plus grand, au-delà de laquelle on ne peut penser et atteindre rien d'évidemment plus grandiose et imposant que le *comprehendit incomprehensibile esse*¹⁷.

La foi est donc foncièrement pour notre auteur une remise de soi confiante à Dieu, avec et comme le Christ, par l'Esprit ; elle se concrétise en renoncement, s'exprime en soumission¹⁸, oubli de soi et obéissance¹⁹, disponibilité-docilité (*Bereitschaft, Fügsamkeit*), en un laisser-advénir (*lassen*) la volonté de Dieu en chacun de nous. Tout "progrès" subjectif dans la foi ne consiste pas en définitive en une connaissance grandissante, en une lumière intérieure plus forte sur les mystères de Dieu, mais en un abandon confiant de soi toujours plus grand: les prophètes de l'Ancienne Alliance ont ainsi descendu l' « escalier de l'obéissance », annonçant en actes la descente du Christ vers les ténèbres de sa Passion – c'est moins une descente active qu'un se-laisser-descendre – dans une remise de soi toujours plus grande, qui est l'élément le plus fondamental de la foi²⁰. C'est pourquoi la foi qui correspond au mieux à celle du Christ est celle de Marie, pure disponibilité et remise de soi dans un *fiat* confiant à la volonté de Dieu, sans connaissance de ce qui adviendra, et suite du Christ jusque dans les ténèbres de la Passion.

c) L'espérance

Quant à l'espérance, elle «est la vertu théologale par laquelle nous désirons comme notre bonheur le Royaume des Cieux et la vie éternelle, en mettant notre confiance dans les promesses du Christ et en prenant appui, non sur nos forces, mais sur le Secours de la grâce du Saint-Esprit»²¹. L'espérance comporte une nette dimension eschatologique : «nous pouvons donc espérer la gloire du ciel promise par Dieu à ceux qui L'aiment et font sa volonté. En toute circonstance, chacun doit espérer, avec la grâce de Dieu, persévérer jusqu'à la fin et obtenir la joie du ciel, comme l'éternelle récompense de Dieu pour les bonnes œuvres accomplies avec la

¹⁷ « *Summa Summarum* », in *Spiritus Creator, Skizzen III*, p. 343.

¹⁸ La foi est la vraie soumission (*Ergebenheit*) pour tout ce que l'amour divin dit et dispose (*verfügen*), cet amour pouvant charger beaucoup (*aufladen*) l'élû, exiger beaucoup de lui (cf. « *Bewegung zu Gott* », in *Spiritus Creator, Skizzen III*, p. 40-42). La foi comme suite du Christ est pur se-laisser-donner, le contraire d'une foi qui prétend saisir, maîtriser, dominer son objet.

¹⁹ Cf. « *Prière* », in *Spiritus Creator, Skizzen III*, p. 12. Obéissance est certainement le mot qui revient le plus souvent à côté de la foi chez l'auteur ; attitude fondamentale qui était déjà celle du Christ.

²⁰ Cf. *La Gloire et la Croix*, vol. III/1, *Ancienne Alliance*, coll. Théologies 82, Paris, Cerf DDB 1982, p. 197-255 : la "pure obéissance aveugle" est la vertu fondamentale des prophètes, faite d'expropriation, d'un double service et de solidarité douloureuse avec Dieu et avec les hommes, annonçant prophétiquement la foi-obéissance du Serviteur, puis du chrétien. La foi est acquiescement, parfaite disposition au sacrifice, qui permet à Dieu de faire du croyant la victime du sacrifice (cf. *ibid.*, p. 340-341).

²¹ Catéchisme de l'église Catholique (CEC), n° 1817.

grâce du Christ»²². L'Esprit est le Seigneur du temps, celui qui entraîne l'Église et le chrétien vers la rencontre finale avec l'Époux, et vers l'entrée dans le Royaume où le Père et le Fils nous accueilleront dans leur intimité.

L'espérance, située entre la foi et la charité, entraîne toute l'existence chrétienne avec elle, dans un dynamisme eschatologique. Elle présuppose la foi, mais la met en mouvement, comme une foi qui espère le salut, sans se confondre avec une certitude subjective du salut. Le salut nous est déjà donné, et en même temps il reste lointain, objet de notre désir (*Sehnsucht*) ; ces deux aspects sont conciliés dans le Nouveau Testament comme attente proche (*Naherwartung*), attente imminente (*Balderwartung*), dans un sens ontologique et mieux encore apocalyptique, qui laisse derrière soi toute considération chronologique comme secondaire. Non qu'on puisse éliminer le *chronos* ; il sert au contraire structurellement pour rendre possible l'espérance, « attitude tendue (*gespannt*), attentive, de veille, d'attente ou de "demeurer" (*bleiben*), ou de l'impatient avoir-patience que les évangiles exigent comme ultime attitude chrétienne »²³. Elle est à son tour récapitulée dans la charité, à qui elle communique son élan vers l'infini. L'espérance comporte l'idée d'une appropriation attendue des biens divins promis, mais elle ne se confond pas avec une aspiration égoïste, étriquée au bonheur : elle est attente universelle, car toute la création gémit et l'Esprit gémit (cf. Rm 8,19-26). L'espérance comporte une dimension de souffrance : nécessité et insuffisance de notre souffrance avec le Christ, souffrance partagée avec la création qui gémit dans la vanité, dans l'attente de la libération ultime (cf. Rm 8,17-28).

2. La Charité

Le cadre général des vertus théologiques ainsi posé, ainsi que quelques dimensions de la foi et de l'espérance, comment maintenant caractériser la charité ?

Bien des traits de l'amour, vertu englobante et ultime, ont déjà été décrits lorsque nous avons parlé de la foi, en particulier dans son aspect existentiel de remise de soi confiante dans les mains de Dieu, de disponibilité obéissante. Chez Balthasar, il semble que la foi et la charité soient largement intérieures l'une à l'autre, proches sinon identiques en substance, la foi étant déjà l'expression d'un amour, l'amour s'exprimant de la même manière que la foi, qu'il approfondit et à laquelle il donne son achèvement²⁴. Les deux vertus, foi et amour, s'enracinent dans

²² *Ibid.*, n°1821.

²³ « *Improvisation* », in *Spiritus Creator, Skizzen* III, p. 148. L'Esprit, maître de l'aujourd'hui, comme salut actuel, et de l'avenir, comme salut encore à venir, est le garant de l'espérance et de sa tension constitutive entre présent et eschatologie (cf. la tension entre 2 Co 3 et Rm 8).

²⁴ *La Dramatique Divine*, vol. II/2 *Les personnes dans le Christ*, Lethielleux / Culture et Vérité 1988, p. 285 pose l'identité charité = obéissance ; or nous avons vu que la foi consiste également fondamentalement dans l'obéissance. Ces deux vertus, et plus largement les trois, déclinent en fait pour notre auteur, sous des modes divers mais fort proches, la même "attitude fondamentale" chrétienne, inspirée de l'attitude fondamentale du Christ vis-à-vis du Père dans l'Esprit. Dès lors, on

et participent de l'attitude fondamentale du Christ envers son Père, dans l'Esprit ; et au-delà, dans la vie trinitaire, dans la relation première d'amour entre le Père et le Fils. Il nous est donné de vivre de cet amour dès ici-bas, et nous le vivrons pleinement dans l'eschatologie, à l'intérieur de la communion du Père et du Fils dans l'Esprit, cet Esprit Saint qui a pour mission de nous expliquer (*Ausleger*) et de nous introduire (*Einführer*) dès maintenant dans une participation à cet amour paternel et filial. L'amour est l'accomplissement de la foi et de l'espérance, et en constitue en même temps le fondement : la foi est tenir pour vrai l'amour de Dieu, s'y abandonner, y conformer son être et son agir ; l'espérance suscite la patience dans l'épreuve, la tentation, la tribulation, non comme une passivité, mais comme une stabilité qui tient bon, une force d'éternité dans le temps.

L'Amour trinitaire absolu est en effet d'abord amour paternel qui se donne entièrement dans l'engendrement kénotique du Fils, puis amour filial qui reçoit entièrement du Père et se restitue totalement à lui dans une action de grâce éternelle ; l'Esprit intervient alors en étant à la fois le cœur brûlant de cet amour kénotique réciproque et la fécondité surabondante de cet amour paternel et filial. L'Esprit est à la fois la quintessence subjective de l'amour du Père et du Fils et l'ultime fécondité objective de cet amour²⁵. L'Esprit va allumer cet amour qui vient de Dieu, qui est Dieu, en l'infusant dans le cœur du croyant, par sa propre présence ; le Cœur brûlant de l'amour de Dieu Père et Fils est en effet Don enflammant le cœur de l'homme. L'Esprit nous donne la capacité personnelle d'accueillir cet amour divin, et d'y répondre, en y conjoignant notre propre amour, suscité, formé, guidé par lui. L'amour en tant que don absolu de Dieu, qu'est Dieu, à l'homme par l'Esprit, inclut tous les autres dons²⁶. Voyons donc maintenant comment cette charité est infusée au cœur de l'homme, et comment elle y opère.

a) La purification de l'amour humain

Le premier moment est l'élimination des obstacles à l'amour divin. Ceux-ci sont de deux ordres. D'une part, le péché. Dieu qui veut se rendre présent à l'intime de l'homme pousse le sujet à renoncer au péché, qui est une aliénation (*Entfremdung*) de l'homme vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis de lui-même (*Selbstentfremdung*, *Selbstbegrenzung*, dans la mesure où l'homme ne veut pas de la réalisation de son identité propre auprès de et par Dieu), toujours menaçante. Il l'en libère (*libertas ab*) au début de l'existence chrétienne – conversion comme première attitude nécessaire, et baptême comme premier rite correspondant –, pousse l'homme

peut se demander si le propre de chacune est suffisamment mis en lumière : l'aspect noétique de la foi ne s'efface-t-il pas trop devant son aspect existentiel ? Et la charité se réduit-elle à l'obéissance comme à son expression privilégiée ? La péricorèse balthasarienne des trois vertus ne se ramène-t-elle pas en définitive à l'obéissance vue comme LA vertu théologale, et au-delà christologique et filiale, englobante et quasi-unique ?

²⁵ Cf. « *Wahrheit und Leben* », in *Spiritus Creator, Skizzen III.*, p. 239-241 ; « *Die Messe* », in *ibid.* p. 241.

²⁶ Cf. « *Zwei Glaubensweise* », in *ibid.*, p. 87.

à y renoncer à chaque moment – conversion permanente et sacrement de pénitence²⁷ –. Cette libération de la liberté humaine aliénée et son union à la liberté infinie, selon la séquence désappropriation / appropriation / « trans-appropriation » comme transformation-union (*Enteignung* / *Aneignung* / *Übereignung*), correspondent sans doute à la nouvelle naissance dans et par l'Esprit, thème johannique (cf. Jn 1,12 ; 3,5 ; 1 Jn 3,9) et plus largement scripturaire (cf. Rm 5,5ss ; 8,15 ; Col 4,6) que Balthasar utilise somme toute peu. Cette séquence, même si son premier moment est connoté comme renoncement au soi limité et à l'aliénation du péché, renvoie à l'extranéation (*Entäusserung* ou *Entäusserheit*) des Personnes divines, comme loi de l'amour-don kénotique et renonçant, en particulier entre le Père et le Fils. L'opposition (mauvaise) entre Dieu et l'homme est levée par l'Esprit, Don de Dieu au monde et Liberté suprême, qui dans la Trinité divine dépasse l'opposition (bonne) entre Père et Fils en manifestant leur unité dans l'amour²⁸.

Ensuite, ainsi libéré du péché, l'homme est invité à renoncer à lui-même, à se laisser déposséder de lui-même: Dieu fait éclater les barrières de son être limité, le dé-privatise, l'exproprie de son *ego* trop humain – puisqu'en fait l'homme ne s'appartient plus, ayant été racheté par Dieu à grand-prix –, le fait se dépasser, sortir de lui-même non dans l'extase trompeuse, dans l'«enthousiasme»²⁹, mais dans le renoncement. Autrement dit, le dépassement objectif, par la mort et la Résurrection du Christ, de l'aliénation de l'homme par rapport à Dieu doit être complété par un dépassement subjectif, qui est le fait du *Pneuma* exhalé dans une extrême faiblesse par le Fils sur la Croix et envoyé avec force par le Père³⁰. L'Esprit, qui sonde éternellement les profondeurs de l'amour du Père et du Fils, qui a sondé avec le Christ les profondeurs de la mort, sonde maintenant, dans une troisième étape, la profondeur du cœur humain, positivement (en son intimité) et négativement (comme péché accumulé dans l'âme et dans le monde). Ayant accepté de descendre, de s'« enfermer » kénotiquement dans une subjectivité pécheresse et limitée, il ne s'y laisse cependant pas absorber ou ensevelir, mais au contraire la fait, en quelque sorte, éclater en ses aspects trop étroits, afin de la dilater à une mesure plus ample. Cette désappropriation, expropriation de soi (*Enteignung*) de l'âme qui accepte de s'ouvrir à l'Esprit, devient appropriation (*Aneignung*) à Dieu et au prochain, et par là accession à une nouvelle identité personnelle par l'union transformante à Dieu (*Übereignung*).

b) Le refus de l'erôs

Cette libération du péché et l'éclatement que Dieu fait subir aux limites de la subjectivité naturelle montre la réserve de Balthasar par rapport à la capacité

²⁷ Cf. *Théologique* III, *op. cit.*, p. 229-235.262-263 ; *Dramatique Divine*, vol. III *L'action*, Namur, Culture et Vérité 1990, p. 341-356.

²⁸ Cf. *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Fribourg, Herder 1971, p. 45.

²⁹ Ivresse auto-suggérée, démesure, tentation du dépassement de l'homme par lui-même, contre laquelle l'auteur met fréquemment en garde, par ex. *La Prière contemplative*, coll. Le Signe, Paris, Fayard 1972, p. 83 ; *La Gloire et la Croix*, vol. I *Apparition*, *op. cit.*, p. 30.34.72.

³⁰ Cf. *La Gloire et la Croix*, vol. III/2 *Nouvelle Alliance*, *op. cit.*, p. 349-350.

naturelle de l'amour humain. Certes, tout homme découvre au fond de lui-même et met en œuvre spontanément une capacité à aimer, mais celle-ci est bien trop marquée par le péché et par la subjectivité auto-centrée. L'Esprit ne vient donc pas s'appuyer sur ce socle naturel ; il aura bien plutôt mission de le passer au feu, au mieux de le refondre complètement dans l'*agapè* divine, au pire d'en délivrer l'homme pour lui communiquer le vrai amour divin. Ce n'est pas l'amour humain naturel qui s'épanouit surnaturellement en amour divin, dans une solution de continuité douce ; c'est l'*agapè* divine, christologique et paternelle, neuve, intense, qui est infusée d'en haut et du dedans par l'Esprit³¹ et vient contredire – voire éradiquer –, corriger, purifier, rééduquer l'« amour » humain.

C'est dans ce contexte que se situe la polémique régulière de l'auteur contre l'*erôs* humain, contre-distingué et bien souvent opposé à l'*agapè* divine. Nous mentionnerons ici quelques-uns des reproches, en renvoyant à la note pour des références plus nombreuses encore³².

- * l'*erôs* platonicien est nostalgie de l'origine, et aspiration vers le haut, montée glorieuse vers le divin et l'illimité. Alors que le Dieu chrétien montre au contraire sa capacité à se vider kénotiquement, à descendre par amour (con) descendant. L'*erôs* est montée (*Aufstieg*), tentative prométhéenne d'abolition des barrières du créé, et non pas don et relation. L'auteur polémiquera, en particulier dans la *Gloire et la Croix*, contre divers auteurs païens et chrétiens qui ont légitimé ou intégré l'*erôs* dans leurs réflexions : Platon bien entendu, mais aussi Marcile Ficin, Dante, Nicolas de Cuse, Goethe, etc.
- * L'*erôs* du Beau est un *desiderium naturale*, alors que le chrétien est invité à pratiquer l'amour du Bien comme renoncement, obéissance et don de soi.
- * L'*erôs* disperse, alors que l'amour vrai rassemble, en particulier dans l'eucharistie.
- * L'*erôs* est subjectif, intéressé, marqué par le désir et l'appétit ; il est volontaire, dominant, intéressé, naturel, alors que l'amour vrai est obéissant,

³¹ Cf. « *Eschatologie im Umriss* », in *Spiritus Creator, Skizzen* III, p. 424.

³² *De l'Intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, Paris DDB 1970, p. 31.35.301 ; « *Offenbarung und Schönheit* », in *Verbum Caro, Skizzen* I, p. 100-106.108-109.116.130-132 ; « *Merkmale des Christlichen* », in *ibid.*, p. 179.181.188 ; « *Wer ist die Kirche ?* », in *Sponsa Verbi, Skizzen* II, p. 200-201 ; « *Philosophie, Christentum, Mönchtum* », in *ibid.*, p. 358-359.370 ; « *Zur Théologie der Säkularinstitute* », in *ibid.*, p. 441-442.453 ; « *Bewegung zu Gott* », in *Spiritus Creator, Skizzen* III, p. 18 ; « *Der Glaube der Einfältigen* », in *ibid.*, p. 56 ; « *Improvisation über Geist und Zukunft* », in *ibid.*, p. 125 ; « *Geist, Liebe, Betrachtung* », in *ibid.*, p. 156-157.160.164-165 ; « *Das Evangelium als Norm* », in *ibid.*, p. 249-256 ; « *Gott begegnen* », in *ibid.*, p. 267 ; « *Die Gottvergessenheit und die Christen* », in *ibid.*, p. 281-287 ; « *Unmittelbarkeit zu Gott* », in *ibid.*, p. 305-306.310 ; « *Wer ist der Mensch ?* », in *Pneuma und Institution, Skizzen* IV, p. 19 ; « *Pneuma und Institution* », in *ibid.*, p. 205-207.212-214 ; « *Seelenwanderung* », in *Homo Creatus Est, Skizzen* V, *op. cit.*, p. 109-112 ; *La Gloire et la Croix* vol. I, p. 95-96.100-102.161-164.571-574 ; *ibid.* vol. II/1, p. 12.15.348-366 (Dante admet un *erôs*, purifié et transfiguré, au Paradis) ; *ibid.* vol. IV/1, p. 148-157 (Platon) ; *ibid.* vol. IV/3, p. 11-19.49-74.127-129 (Cuse et Marsile Ficin admettent un *erôs* chrétien transfiguré, purifié dans la *caritas*, à laquelle il s'assimile ; Goethe aussi à sa manière) ; *Dramatique Divine* vol. I, p. 430.433-434 ; *ibid.* vol. II/1, p. 32.333-334.360-361.365.370-371 ; *ibid.* vol. III, p. 93.99.101 ; *ibid.* vol. IV, p. 456-458 ; *Théologique* vol. II, p. 235.350 ; *ibid.* vol. III, p. 67.151 ; *épilogue*, p. 11.20-24.47.

réceptif, gratuit, surnaturel. L'*erôs* est un des paramètres du Je, immergé dans l'organique-physique.

- * L'*erôs* est générique, naturel, impersonnel, déterminé, et non pas don de soi, dépossession, renoncement, maîtrise de soi.
- * La croyance en la réincarnation, comme évolution et/ou sortie du plan horizontal, est une forme d'*erôs* religieux à la fois optimiste et pessimiste.
- * Certains textes semblent admettre une imprégnation de l'*erôs* par l'*agapè*³³, voire un *erôs* divin³⁴, ou de la possibilité de rectifier l'*erôs* par l'*agapè*, pour en faire une volonté non plus de possession, mais d'extranéation de soi³⁵. Mais les deux sont le plus souvent opposés. *Erôs* et *agapè* déterminent en définitive deux spiritualités différentes, reposent sur deux anthropologies concurrentes : la première est fondée sur le désir (*Sehnsucht, Angriff*) du cœur et de l'esprit humains, sur une vitalité conquérante de type masculin voire "faustien" ; la seconde est attendue réceptive, de type féminin – propre à toute créature –, pour être formé par quelque chose de plus grand, l'amour christologique et divin, norme qui sera communiquée par l'Esprit³⁶. L'*erôs* doit se convertir radicalement et passer sous la loi, la discipline de l'*agapè*, dans la vie chrétienne en général et dans chaque état de vie³⁷.

En résumant ces divers développements, répandus comme on le voit dans toute l'oeuvre du théologien: l'*erôs* part de l'homme ; il est terrestre et humain en son principe et en sa mesure. Il est une force naturelle, une énergie active profondément ancrée en l'homme, souvent dispersée – totalisante et vague – et difficile à maîtriser, pulsion de projection et d'affirmation de soi, et non une disponibilité, un laisser-faire. Il présuppose un appétit, une avidité, un besoin, un désir – nostalgique chez Platon –, qu'il se propose de combler au profit du sujet, celui-ci cherchant à s'approprier pour son bénéfice personnel un objet (matériel ou immatériel, mais

³³ Cf. « *Geist, Liebe, Betrachtung* », in *Spiritus Creator, Skizzen* III, p. 164.

³⁴ Par ex. « *Theologie und Heiligkeit* », in *Verbum Caro, Skizzen* I, p. 217-218, qui parle, mais en citant Scheeben, d'un *erôs* conjugal entre le Christ et l'église, dans la ligne du *Cantique*, transfiguré dans le *théios erôs*. Balthasar cite Denys au sujet de l'extase de l'*erôs* divin hors de soi, dans lequel Dieu se livre à et pour sa créature (cf. « *Fides Christi* », in *Sponsa Verbi, Skizzen* II, p. 78) ; cet *erôs* divin pour la créature pourrait s'enraciner, avoir son fondement et sa condition de possibilité, dans un *erôs* immanent des Personnes. Cf. *La Gloire et la Croix* vol. IV/2, p. 8.39-42.96.147 : l'*erôs* comme tendance fondamentale, *desiderium*, de la créature s'élançant vers Dieu chez les Pères (Grégoire de Nysse, Augustin) et les Docteurs (Bernard, les Victorins) ; pour Bonaventure, cf. *Dramatique Divine* vol. IV, p. 289. C'est dire que notre auteur connaît parfaitement les auteurs ayant penché, avec des nuances importantes, pour cette idée d'un *erôs* christianisé, à laquelle il ne souscrit cependant pas. Sur l'essai de Grégoire de Nysse pour concilier *agapè* de Dieu et *erôs* comme élan gracié, extatique et fervent, de l'homme vers Dieu, cf. B. Pottier, « *Le Grégoire de Nysse de Jean Daniélou. Platonisme et théologie mystique (1944) : erôs et agapè* », Nouvelle Revue Théologique 128/2, avril-juin 2006, p. 263-265.

³⁵ Par ex. « *De Arriba* », in *Homo Creatus Est, Skizzen* V, p. 26-30.

³⁶ Cf. « *Homo creatus est* », in *Homo Creatus Est, Skizzen* V, p. 11-25 ; « *Priester des neuen Bundes* », in *Pneuma und Institution, Skizzen* IV, p. 340-343.

³⁷ Cf. « *Summa Summarum* », in *Spiritus Creator, Skizzen* III, p. 335.338 ; « *Zölibatäre Existenz Heute* », in *Pneuma und Institution, Skizzen* IV, p. 377-379.

qui peut être aussi un autre sujet humain, dès lors objectivé, réduit à l'état d'objet-pour-moi) : c'est donc une réduction à l'*ego*, possessive voire égoïste, ne poussant l'homme hors de soi que pour mieux le recentrer sur lui-même.

Cette puissante force est polymorphe, son domaine s'étendant, depuis les besoins biologiques vitaux de l'homme, en passant par les appétits sensibles, jusqu'aux sphères les plus nobles : affectivité, intellect. C'est ainsi que l'*erôs* peut être dirigé vers les transcendants du Beau, du Bien et du Vrai; et qu'il existe un *erôs* spirituel³⁸, se manifestant dans les dimensions les plus nobles de l'activité humaine (philosophique³⁹, théologique ou religieuse), qui tourne l'homme vers Dieu comme son principe et sa fin, son accomplissement et sa béatitude.

Même lorsque cet *erôs* est dirigé vers Dieu, comme *erôs* religieux, *desiderium naturale* dans sa forme active et possessive, il veut monter jusqu'à Dieu pour le trouver, en jouir, dans un mouvement ascendant potentiellement orgueilleux⁴⁰ – puisque l'homme veut s'élever au-dessus de sa condition – et intéressé.

Balthasar l'oppose nettement à l'amour trinitaire, vécu entre les Personnes divines, en particulier entre le Père et le Fils, amour sans fond et sans pourquoi, fait de don de soi (*Selbsthingabe*) total et désintéressé, allant jusqu'à la perte kénotique de soi (*Selbstentäußerung*) pour laisser émerger (*Raum lassen*) l'Autre⁴¹. Puis l'*agapè* descend vers l'homme, par la Croix du Christ ; elle est à mesure divine, trinitaire ; elle exige une humble réceptivité, l'ouverture de soi, le renoncement à soi-même et au désir d'auto-satisfaction et d'auto-promotion. Elle est don gratuit du Dieu qui en son amour se donne de manière kénotique, oublieuse de soi, et vise à infuser en l'homme le même type d'amour, fait d'humble don de soi, de renoncement kénotique, de sacrifice, et non d'affirmation et de recherche de soi. Ainsi, l'amour divin aura moins à s'appuyer sur la force préalable de l'*erôs*, et plus largement de tout amour humain naturel, qu'au contraire à le combattre, ou tout au

³⁸ Ici prend place la distinction, permise par la langue allemande, entre *geistig* (*seelig*) et *geistlich*, le "spirituel" qui relève de l'esprit humain et celui qui relève de l'Esprit divin ; Balthasar établit une nette séparation entre les deux, plus qu'une symbiose possible dans la distinction. Cf. « *Spiritualität* », in *Verbum Caro, Skizzen I*, p. 226-230 ; « *Die Gottvergessenheit und die Christen* », in *Spiritus Creator, Skizzen III*, p. 285-286 ; « *Das Evangelium als Norm* », in *ibid.*, p. 248-260 ; « *Vorerwägungen* », in *Pneuma und Institution, Skizzen IV*, p. 337 ; « *Eschatologie im Umriss* », in *ibid.*, p. 451 ; *Théologique* vol. III, p. 358.417-419.

³⁹ Pour l'*erôs* chez Hegel – interlocuteur privilégié et récurrent de Balthasar, de manière explicite ou implicite –, cf. *Apokalypse der deutschen Seele*, vol. I, Einsiedeln, Johannes Verlag 1998 (3e ed.), p. 580-583 : le désir – *Begierde* – nie l'être-autre pour le faire sien, pour un rassasiement égoïste ; l'amour au contraire est reconnaissance réciproque de deux consciences, mais il a fallu la lutte dramatique pour y parvenir. Pour Hegel, le *geistiger erôs* ne suffit pas ; il faut la négativité absolue du *Geist*. Le système hégélien représente sans doute pour Balthasar une forme exacerbée d'*erôs* intellectuel, le désir de comprendre le Tout et ainsi de s'égaliser à l'omniscience divine, en négligeant l'amour, plus grand que toute connaissance.

⁴⁰ L'*erôs*, dans la culture grecque, est lié à l'*hybris*, à la démesure, reproche que Balthasar entérine. Il admet cependant que le don divin de la vie éternelle doit correspondre à un désir, à un sentiment d'amour, sinon le don tombe à plat ; mais ce désir s'achève dans l'amour divin donné par l'Esprit (cf. *Dramatique Divine*, vol. IV, p. 348).

⁴¹ Cf. *Théologique* vol. II, p. 191.

moins à le rectifier totalement, à le placer sous sa règle, pour implanter en l'homme l'amour divin, fait foncièrement de don gratuit et kénotique⁴² de soi.

c) L'Amour divin infusé en l'homme par l'Esprit Saint

Dès lors, on le comprend, Balthasar donne la priorité à l'amour divin trinitaire, transcendant, parfaitement désintéressé, infusé en l'homme, qui n'écrase cependant pas les capacités humaines (on tomberait alors dans une sorte de monophysisme ou de quiétisme) mais suscite un amour humain de même nature, radicalement neuf, et ensuite collabore avec lui. Ce sera le rôle de l'Esprit Saint, Don de Dieu par excellence. L'Esprit va résider dans le sujet humain, il est présent au plus profond de lui, *interior intimo meo*⁴³ ; il lui est immanent d'une manière qui peut et doit être durable ; il écrit directement sur les tables de chair de nos cœurs (cf. 2 Co 3,3). Ceci ne signifie certes pas une confusion, fut-elle dialectique, des deux : il existe une sorte d' « analogie subjective »⁴⁴ qui reprend l'analogie objective christologique, une *analogia spiritus* en quelque sorte, conséquence de l'*analogia entis* concrète et personnelle dans le Christ. De structure chalcédonienne – de structure seulement, car dans le Christ, les deux natures s'unissent en une seule Personne, alors qu'ici, la Personne divine de l'Esprit habite le sujet humain, et le « personnalise », fait de lui une personne théologique dans le Christ –, elle unit intimement l'Esprit de Dieu à l'esprit de l'homme, sans mélange ni confusion, sans division ni séparation : immanence de l'Esprit transcendant, à la fois extrêmement proche (*Nähe*) et infiniment éloigné (*Ferne*). Chez Balthasar, la différence, distance, séparation même, est toujours première par rapport à l'unité, à l'unification⁴⁵. La différence reste première et irréductible entre Dieu et sa créature qu'il aime et rachète. S'il y a intériorité de l'Esprit jusqu'à impossibilité de distinguer entre lui et moi/nous⁴⁶,

⁴² Balthasar esquisse, à tous les niveaux de l'être créé (cf. *Théologique* vol.I, p. 129-133.158-163), une ontologie de l'amour comme kénose. On retrouve ici un écho de la thèse d'une "kénose ontologique", défendue par Gustav Siewerth et Ferdinand Ulrich (cf. « *Charis und charisma* », in *Sponsa Verbi, Skizzen* II, p. 324 ; « *Bewegung zu Gott* », in *Spiritus Creator, Skizzen* III, p. 29 ; « *Wahrheit und Leben* », in *ibid.*, p. 237.240-241 ; *Théologique* vol. II, p. 191). Sur l'amour comme transcendantal pur et simple chez Balthasar, cf. W. Löser, « *Das Sein, ausgelegt als Liebe. Überlegungen zur Theologie H.U. von Balthasars* », *Communio* ed. allemande 4, 1975, p. 410-425. M. Lochbrunner, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, coll. Freiburger theologische Studien 120, Fribourg–Bâle–Vienne, Herder, 1981, a montré que l'amour est le cœur de toute l'œuvre de Balthasar, sous la forme principale de la kénose, christologique et trinitaire.

⁴³ L'Esprit réside « dans le plus intime de notre âme » (« *Anspruch auf Katholizität* », in *Pneuma und Institution, Skizzen* IV, p. 79) ; il œuvre « dans le point-source intérieur de l'esprit de la créature » (*Theologie der Geschichte, op. cit.*, p. 77).

⁴⁴ Cf. « *Charis und charisma* », in *Sponsa Verbi, Skizzen* II, p. 319-320.

⁴⁵ La différence essentielle Dieu-créeure, voire l'opposition, doivent être présupposées pour que l'inouï de l'union avec Dieu soit correctement posée et appréciée (cf. « *Geist, Liebe, Betrachtung* », in *Spiritus Creator, Skizzen* III, p. 156).

⁴⁶ L'Esprit entre en contact le plus intime avec nous, au-delà de la psychologie, jusqu'à l'impossibilité de distinguer. Tout ce qui est nôtre (vertus, humeurs) est pénétré par lui. Si loin cependant qu'aïlle cette unification (intégrant la différence initiale irréductible) de l'Esprit divin avec l'esprit

cette impossibilité s'entend de la faible capacité de l'homme, et non de Dieu lui-même.

Il s'agit bien d'une participation, donnée par l'Esprit, de l'Amour absolu christologique et trinitaire : celui-ci n'est pas seulement plaqué sur le sujet, déposé au fond de lui comme un élément restant extérieur ; il est vraiment assimilé par le sujet, imprégnant son être et ses facultés, devenant son bien propre, même si le toujours plus de cet amour divin subsiste et n'est pas réduit au sujet, absorbé en lui. L'acte d'amour est bien posé par le sujet, poussé et éclairé par l'Esprit en lui : l'Esprit illumine, enflamme notre esprit et nous fait aimer, en réponse, Dieu et nos frères... On pourrait parler de deux sujets distincts, en ellipse – figure géométrique qui éclaire une bonne partie de la théologie balthasarienne –, de l'unique acte de charité, le sujet humain, qui pose l'acte *in fine*, étant guidé par le Sujet divin présent au profond de lui sans se confondre avec lui. En d'autres termes, la présence en nous de l'Esprit, Grâce créée, n'exclut pas mais au contraire exige la grâce créée qui imprègne (guérison, libération) la structure et les facultés propres de l'homme, et le rend capable de poser personnellement les actes d'amour vrai.

Ce principe, valable éminemment pour l'acte d'amour, l'est en fait pour tous les actes du sujet posés, dans sa liberté libérée et recrée, selon la volonté de Dieu et en vue de lui : il y a coopération du chrétien et de l'Esprit, collaboration créative de l'un et de l'autre⁴⁷. Chaque acte d'*agapè* est bien posé par le sujet humain, selon sa responsabilité, mais il ne peut l'être que grâce à la présence active, puissante et déterminante de l'Esprit en lui, et l'homme en définitive ne peut s'en targuer, se l'approprier ; la personne habitée par l'Esprit goûte à son tour ce paradoxe divin de l'identité de la richesse et de la pauvreté...

Enfin, cette intériorité ne signifie pas une possession par l'esprit humain de l'Esprit divin. C'est bien plutôt l'Esprit divin qui "possède" l'esprit humain qui l'accueille et se livre à lui, dans le sens où il cherche à le pénétrer toujours davantage, dans les couches les plus reculées de son être, pour l'inspirer et l'entraîner vers le Christ : l'Esprit comme Maître intérieur⁴⁸ est donné par le Maître extérieur, le Christ, et renvoie toujours à lui.

humain, une mesure (*Mass*), une proportion subsiste (cf. « *Geist, Liebe, Betrachtung* », in *ibid.*, p. 156-157, sur 1 Co 2,12 et Rm 5,5).

⁴⁷ Cf. le paragraphe 8, « *La créativité (das Schöpferische)* », dans « *Vorerwägungen* », in *Spiritus Creator, Skizzen III*, p. 153-154 : l'Esprit est d'un côté la grâce qui est nous est donnée sans notre collaboration, et de l'autre côté notre incorporation (*Einverleibung*) dans le Royaume du Christ, non sans notre coopération. Nous sommes, non uniquement des mendiants, mais des personnes justifiées, pas seulement à travers un titre gagné pour nous par le Christ, mais sur le fondement d'un "mérite" (*Verdienste*) personnel, communiqué à travers la grâce : l'Esprit qui nous a transformés nous rend capables de mener notre rôle-mission, de collaborer activement avec le Christ, de porter un fruit réel, mais que nous ne connaissons pas, ce qui nous laisse dans la pauvreté. C'est ici une des rares allusions balthasariennes à la doctrine catholique du mérite vu, à partir de et dans la grâce christologique première communiquée par l'Esprit, comme un acte personnel du sujet libéré, sous l'impulsion de l'Esprit et en collaboration avec lui.

⁴⁸ Cf. « *Innenschau et Übersprung* », in *Homo Creatus Est, Skizzen V*, p. 237. Ce Maître exige notre docilité (*Fügsamkeit*), notre réceptivité (*Empfänglichkeit*), notre disponibilité (*Bereitschaft*),

d) Un Amour divin qui nous dépossède, nous dilate, nous « personnalise » dans le Christ

Le sujet humain qui accepte d'être libéré de son péché, dépossédé de sa subjectivité trop naturelle (y compris dans sa capacité d'amour trop humaine), se voit doté par l'Esprit de la « forme » christologique et ecclésiale. Le sujet participe toujours davantage du Christ, il est intégré dans sa Personne, dont il reçoit une participation objective – fils dans le Fils – et subjective : les sentiments même du Seigneur, deviennent progressivement les siens ; la forme d'amour du Fils devient toujours plus concrètement la sienne. Les sentiments (*Gesinnung*) du Christ deviennent les nôtres⁴⁹. L'homme devient disciple, serviteur⁵⁰. Ceci suppose de la part de l'homme des efforts moraux et spirituels, mais avant tout une réceptivité active, car il s'agit moins de son œuvre avec et pour Dieu, que de l'œuvre de Dieu en lui, avec la collaboration de sa disponibilité, de son oui le plus total possible. C'est bien l'amour christologique et paternel qui l'habite et devient la forme de son propre amour, par la présence et l'action de l'Esprit. En d'autres termes, la révélation en Jésus-Christ, est d'abord un fait accompli (*Faktum*), extrinsèque ; puis l'Esprit l'intime au cœur (intrinsèque), pour le faire ensuite vraiment sortir des cœurs⁵¹. Ainsi intégré dans la Personne archétypique du Christ, le sujet est conduit à une qualité d'être supérieure, surnaturelle et non plus naturelle : il devient personne dans la Personne, personne théologique, selon un processus qui durera sa vie entière.

Cette dilatation du sujet, sa transformation qualitative en personne théologique ou christologique, comporte aussi une dimension ecclésiale, qui en est la conséquence immédiate, puisque tout ce qui est christologique est ecclésial : la personne est de plus en plus ecclésialisée, intégrée dans l'universel de l'Église qui dépend entièrement de l'universel concret qu'est le Christ. La personne devient solidaire du prochain, dont elle porte le souci et à qui elle doit témoigner concrètement son amour, inspiré de celui du Christ (renonçant, kénotique, bienveillant, fait d'un

notre indifférence (*Gleichgültigkeit*) ; ce faisant, il attend de l'homme, et lui donne, ce qu'il est lui-même en Dieu, vis-à-vis du Père et du Fils, et ce qu'est le Fils incarné vis-à-vis du Père.

⁴⁹ Cf. « *Geist, Liebe, Betrachtung* », in *Spiritus Creator, Skizzen* III, p. 156-157 ; « *Prière* », in *ibid.* p. 8.10.12.13. Ce thème est également très présent dans le volume IV des *Skizzen, Pneuma und Institution*, par ex. « *Das unterscheidend Christliche* », p. 35-36 ; « *Christologie und kirchlicher Gehorsam* », p. 140.145 ; « *Pneuma und Institution* », p. 333. Cf. également, dans le volume V des *Skizzen, Homo Creatus Est, « Die himmlische Kirche »*, p. 162-164 ; « *Pluralität der Theologie* », p. 302 (Jésus imprime sa forme sur les disciples ; ils mettent toute leur subjectivité dans cet accueil et à son service).

⁵⁰ Il est regrettable que la dimension de *philia*, c'est-à-dire d'amour d'amitié avec le Christ, comme proximité concrète, affective et volontaire, dans le compagnonnage et la mission, mettant le disciple dans l'intimité du Maître, presque à égalité avec lui, apparaisse si peu sous la plume de notre auteur, au profit unilatéral de l'obéissance. Les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, dont Balthasar intègre l'apport spirituel et théologique, insistent portant sur cette amitié avec le Christ. Cette absence de *philia* se retrouve pour les relations entre chrétiens à l'intérieur de l'Église.

⁵¹ Cf. « *Summa Summarum* », in *Spiritus Creator, Skizzen* III, p. 326, appliqué à la prière « *Abba !* » (Rm 8,26-27).

don de soi désintéressé au prochain) ; bien plus encore, elle devient participante des autres personnes théologiques, dans une sorte d'appartenance et d'intériorité mutuelles, qui donne une forme particulière à la communion des saints, dès ici-bas. Cet amour actif de Dieu et du prochain, synonyme de sainteté, prend chez notre auteur les dimensions de l'offrande de soi, du témoignage, de la lutte, ceci jusqu'au martyre⁵². Dieu mobilise donc nos facultés intérieures, il met en mouvement notre liberté (*ad*), notre corps, nos sens, notre intelligence, notre volonté, suscite notre dynamisme, non dans un désordre pseudo-crétif qui s'éparpillerait (l'amour comme intention vague et sentimentale), mais dans le cadre et la perspective dynamique de l'accomplissement de notre mission.

Ce chemin du sujet devenu personne est guidé par l'Esprit présent en lui. Il ne doit pas être assimilé à une ascension spirituelle, même aléatoire et parsemée de chutes, d'un état inférieur vers des états supérieurs : cela risquerait d'être encore une forme subtile d'*erôs* religieux christianisé, de recherche de soi-même plus que de Dieu, de complaisance spirituelle envers soi-même. La seule progression possible est celle d'une ressemblance croissante avec le Christ, toujours obéissant, se laissant mener toujours plus loin par l'Esprit selon la volonté du Père, jusque dans les ténèbres de la Passion et de la Croix, jusqu'à l'extrême du don de soi. Ainsi, ce « progrès », loin d'être une ascension, est bien plutôt une descente, épousant la kénose christologique. Encore le degré exact de cette assimilation au Christ n'est-il pas connu de la personne, mais de Dieu seul. Seul le martyr – amour suprême comme don de soi sans retour – peut apparaître objectivement comme marque de l'identification complète au Seigneur ; encore est-il souvent voilé à la conscience du martyr, lorsqu'il meurt, comme le Seigneur lui-même mourut dans les ténèbres intérieures et la déréliction⁵³. C'est d'ailleurs une règle plus large : le degré d'amour du chrétien ne se mesure pas qualitativement, et doit rester inconnu du sujet. Il n'affleure à la conscience spirituelle que comme appel de l'Esprit – qui habite le centre de la personne, au-delà de la conscience – à aller toujours plus loin, au-delà, à se transcender vers la forme christologique parfaite.

Plus il est conformé au Christ, plus le chrétien entre dans la disponibilité obéissante, l'abandon de soi : ce sera la vérité ultime de sa sainteté subjective. L'Esprit l'invite à se transcender dans une fécondité d'amour, à porter à son tour du fruit en abondance, à devenir lui-même fruit pour glorifier le Père et le Fils.

⁵² Le chrétien résiste avec constance, et peut être amené, à la suite du Christ, au martyr comme témoignage ultime dans un monde de plus en plus marqué par le péché ; à ce titre, il se pourrait que l'Eglise, à l'imitation de son Maître, soit amenée à vivre ce martyr à la fin du temps pour ressusciter ensuite. Etre martyr, c'est apparemment être vaincu, mais en fait être vainqueur du monde (cf. *Dramatique Divine* vol. III, p. 416-418, 449-451).

⁵³ Cette conception spécifique de l'amour comme suite du Christ en son abaissement kénotique permet certes à l'auteur de recueillir l'héritage de la tradition théologique et spirituelle catholique, en la corrigeant parfois (Augustin, Thomas d'Aquin, Thérèse de Lisieux, etc. : cf. *Dramatique Divine* vol. IV, p. 289-292 ; *Théologique* vol. II, p. 126 et n.112), mais lui fait marquer des réserves à l'égard de doctrines spirituelles trop centrées selon lui sur l'ascension, la progression spirituelles, en des étapes marquées et repérables (Jean Climaque, Thérèse d'Avila, etc.), qui courent le risque d'un volontarisme perfectionniste.

De ce fait, dans son chemin spirituel de descente obéissante, l'homme n'éprouvera-t-il que les sentiments du Christ, en communion avec lui. C'est uniquement ce qu'il doit viser. Le but n'est en aucune manière de rechercher, comme un but en soi, des états intérieurs de chaleur, un sentiment de bien-être affectif ou de plénitude émotionnelle ou spirituelle, des expériences charismatiques enivrantes ou hors du commun, l'enthousiasme, fut-ce en fonction de motivations personnelles droites et pour un but louable ; ce seraient là toutes formes trop superficielles, ambivalentes et encore auto-centrées, de l'amour chrétien. L'Esprit pourra certes donner des touches de lumière, des joies⁵⁴, des consolations – alternant avec les désolations –, mais celles-ci ne sont pas le but, encore moins un critère de l'avancée sur le chemin ; tout au plus un encouragement à progresser toujours plus dans la communion au Christ, dans la certitude de notre insuffisance, de notre incapacité à le suivre concrètement autant que nous le devrions. Le critère et le but ultime de l'amour vécu et montré par la personne, sa vérité intrinsèque, sera toujours le don de soi par amour désintéressé, gratuit, christologique et trinitaire.

Quelques remarques personnelles pour clore ce développement sur l'amour chez Balthasar. L'objectif de notre auteur est bien de corriger, voire de remplacer par l'amour gratuit, kénotique et renonçant, christologique et trinitaire, ce que l'amour humain a de trop spontanément intéressé, égoïste ; on accordera que cette correction-éducation n'est pas seulement une première étape, mais qu'elle est appelée à durer tout au long de la vie du sujet, sur terre et même au Purgatoire. On peut cependant se demander si la sainteté d'un amour progressant n'intègre pas davantage les dimensions de l'amour humain, foncièrement bon en tant que créé, tout en les purifiant sans cesse de leurs aspects négatifs. Notre auteur privilégie la verticalité descendante de la Révélation dans le monde et dans l'humanité, y compris en ce qui concerne la manifestation et la communication à l'homme de l'amour paternel et filial par l'Esprit, à tel point que cette verticalité semble parfois non seulement dépasser – ce que tout un chacun accordera volontiers – le sujet, mais même l'écraser. Balthasar n'aurait-il pas gagné à souligner, autant que la force transcendante de cet amour crucifié, sa douceur respectueuse de la créature, sa suavité, que l'Esprit peut précisément faire goûter en vérité à l'homme de l'intérieur?

⁵⁴ *Théologique* vol. III, p. 83 mentionne la joie (Lc 1,41.67), l'exultation dans l'Esprit Saint (Lc 10,21), la jubilation, pour affirmer que cela ne concerne pas la psychologie, mais la révélation objective donnée aux simples, selon le bon plaisir de Dieu. La joie n'exclut par l'alternance des consolations et des désolations (cf. *La Gloire et la Croix* vol. I, p. 208-212). La joie est possible, mais avec la tristesse mortelle en son centre, et, en sens inverse, la souffrance même maximale contient une étincelle de joie éternelle, dans une dialectique qui renvoie à un mystère en Dieu même ; pour les Apôtres, la souffrance subjective est joie suprême objective, comme pour le Christ lui-même en Croix. Balthasar affirme une "réciprocité" (*Dramatique Divine* vol. IV, p. 305-306) de la joie et de la souffrance, mais la souffrance semble l'emporter sur la joie. La vraie joie se trouve pour l'auteur dans la participation par amour au Christ, y compris en ses souffrances ; cette souffrance comme expression de l'amour, supérieure à la joie, trouve son fondement en Dieu même, dans la vie immanente des Personnes : dans le don kénotique mutuel, avec perte de soi, du Père et du Fils (cf. *ibid.*, 223-224.244-245.454.455).

L'être humain de son côté est capable de bonté en sa nature même abîmée par le péché. Cet amour divin qui lui est révélé et communiqué ne peut-il trouver un écho dans les penchants et les aspirations profondes de l'homme, et un appui dans les facultés humaines, même psychologiques ? La dimension affective et sensible de l'amour humain doit-elle être complètement mise de côté, ou fait-elle partie de la constitution créée de l'homme ? Ces facultés, sans cesse purifiées, ne peuvent-elles se joindre à l'amour divin en nous pour le magnifier encore davantage, ou doivent-elles être regardées avec suspicion ? La paix intérieure, la joie même psychologique, la plénitude, ne doivent pas, on l'accordera, être recherchées – et encore moins causées par auto-suggestion – par l'homme comme un but en soi ; mais elles peuvent précisément être données par l'Esprit comme signes de sa présence transformante en l'homme et d'une conjonction harmonieuse, malgré la distance infinie qui demeure, entre amour divin et amour humain. L'Esprit est le cœur brûlant de l'amour éternel du Père et du Fils; instillé dans le cœur de l'homme, ce feu purifie, éclaire, transforme, embrase... tout en réchauffant doucement. Or le risque d'un extrinsécisme dur voire effrayant demeure.

La verticalité de l'amour divin, qui reste première et permanente, ne met pas assez en valeur l'horizontalité de cet amour, c'est-à-dire la presque égalité, ici encore en respectant la différence première et indépassable, que Dieu veut établir, dans le Christ et par l'Esprit, avec l'homme : l'amour en face-à-face, d'égal à égal, d'ami à ami, de Cœur à cœur. On peut se demander si cette charité donnée et demandée à l'homme n'est pas vue d'une manière trop univoque, se concentrant ici encore sur l'amour comme don de soi kénotique, renonçant, désintéressé, et évacuant les autres dimensions de l'amour : l'*erôs* comme appétit à la fois purifié et attisé ; la *philia* comme amour réciproque de complaisance et de complémentarité entre égaux (ce qui rejoint l'absence chez Balthasar de la dimension d'amitié avec le Christ). La charité venant de Dieu les exclut-elle, ou bien, les ayant purifiés de leurs scories trop humaines, les intègre-t-elle et les fait-elle ainsi parvenir à un niveau supérieur ? Il semble que l'amour divin d'*agapè*, christologique et trinitaire, soit absolu non en intégrant, mais en éliminant les autres dimensions. Balthasar nous semble donc présenter une vision très ascétique, kénotique et renonçante de l'amour divin puis humain, qui aurait pu intégrer davantage les aspects positifs en Dieu puis en l'homme, et pour ce dernier, ses capacités naturelles transformées, et la plénitude qui en résulte comme une fécondité, un heureux fruit inattendu. N'y a-t-il dans la charité chrétienne aucune place pour un saine amour de soi, ne se confondant pas avec l'amour pécheur qui ramène tout égoïstement à soi, mais consistant à vouloir pour soi, et par suite pour autrui, le bien même que Dieu nous veut («Tu aimeras ton prochain comme toi-même !») ? Il semble bien que notre théologien privilégie unilatéralement une vision exigeante, orientée exclusivement vers l'autre, et trop sacrificielle de l'amour.

Enfin, s'il privilégie la verticalité descendante de l'amour, Balthasar intègre peu la verticalité remontante qui en est pourtant la conséquence. Si un *erôs* (*theios erôs*) pousse les Personnes divines vers la créature, pousse le Pasteur à la recherche

de la brebis égarée et plus encore le Bien-Aimé à la recherche de sa bien-aimée, alors le Créateur demande, commande un amour en retour à sa créature. Dieu désire que nous le désirions ; Dieu qui est le Bien absolu veut nous combler, et pour cela souhaite que nous tendions vers lui pour trouver en lui notre Béatitude parfaite. Or, Balthasar en parle fort peu.

Bibliographie

Sources

- Balthasar H.U., *Apokalypse der deutschen Seele*, vol. I, Einsiedeln, 1998.
 Balthasar H.U., *De l'Intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, DDB, Paris 1970.
 Balthasar H.U., *Dramatique Divine*, vol. I-IV, Namur 1986-1993.
 Balthasar H.U., *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Fribourg, 1971.
 Balthasar H.U., *La Gloire et la Croix* vol. I-VIII, coll. Théologie 61, Paris, 1990.
 Balthasar H.U., *La Prière contemplative*, coll. Le Signe, Paris, 1972.
 Balthasar H.U., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, vol. I, Einsiedeln 1960.
 Balthasar H.U., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, vol. II, Einsiedeln 1961.
 Balthasar H.U., *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie*, vol. III, Einsiedeln 1967.
 Balthasar H.U., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie*, vol. IV, Einsiedeln 1974.
 Balthasar H.U., *Homo Creatus Est. Skizzen zur Theologie*, vol. V, Einsiedeln 1986.
 Balthasar H.U., *Théologique* vol. I-III, coll. Ouvertures 16, Bruxelles, 1996.

Études

- Catéchisme de l'Église Catholique* (CEC).
 Guerriero E., *H. U. von Balthasar*, trad. F. Georges-Catroux, coll. Mémoire Chrétienne, Paris, 1993.
 Holzer V., *H. U. von Balthasar*, coll. Initiation aux Théologiens, Paris, 2012.
 Lochbrunner M., *Analoga Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, coll. Freiburger theologische Studien 120, Fribourg-Bâle-Vienne, 1981.
 Löser W., *Das Sein, ausgelegt als Liebe. Überlegungen zur Theologie H.U. von Balthasars*, „Communio” (ed. allemande) 4, 1975, p. 410-425.
 Nygren A., *Erôs et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, vol. 1-3, ed. Cerf, Paris, 2009.
 Pieper J., *De l'amour*, (trad. française), ed. Ad Solem, Paris 2010.
 Pottier B., *Le Grégoire de Nysse de Jean Daniélou. Platonisme et théologie mystique (1944) : erôs et agapè*, „Nouvelle Revue Théologique” 128/2, avril-juin 2006, p. 258-273.
 Rougemont D., *L'Amour et l'Occident*, ed. Plon, Paris, 1939.
 Scola A., *H. U. von Balthasar, un grand théologien de notre siècle*, trad. B. Gautier, ed. Mame, Paris, 1999.
 Spicq C., *Agapè dans le Nouveau Testament*, vol. 1-3, coll. Etudes Bibliques, Paris, 1958-1959.

Slowa kluczowe: Hans Urs von Balthasar, miłość chrześcijańska, eros, agape
Keywords: Hans Urs von Balthasar, Christian love, erôs, agapè