

# L'EUCCHARISTIE SELON BALTHASAR. UNE RELECTURE A PARTIR DE L'AMOUR DE DON

PASCAL IDE

SOMMAIRE: I. *L'Eucharistie à partir de la kénose*. II. *L'Eucharistie à partir de la surabondance*. III. *L'Eucharistie à partir de l'enveloppement*. IV. *L'amour, clé interprétative de l'Eucharistie*.

L'EUCCHARISTIE est la «donation divine la plus entière, la plus auto-communiquée (jusqu'à saturation), la plus pure pour tout dire (jusqu'à saturation)». <sup>1</sup> La théologie balthasarienne de l'Eucharistie – telle qu'elle se déploie dans l'*opus magnum* que sont les seize volumes de ce que, faute de mieux et à la suite de son auteur, on appelle la *Trilogie* (1961-1987) – est aporétique à deux titres. Quant à son importance, puisque, faisant l'objet de développements substantiels par et sur Balthasar, <sup>2</sup> elle apparaît centrale – «l'Eucharistie ressort [...] comme [constituant] le centre [*als das Zentrale*]», <sup>3</sup> –, sans toutefois constituer le centre de sa théologie dont nous verrons qu'il coïncide avec l'amour. Quant à son contenu, puisque, tout en étant plantée au cœur de cette théologie profondément catholique, l'Eucharistie n'est que très rarement abordée comme sacrement proprement dit. <sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ph. RICHARD, *La chair du don*, «Gregorianum» 92/1 (2011) 67-88, 86.

<sup>2</sup> Bibliographie secondaire sur l'Eucharistie chez Balthasar: É. ADE, *Église famille: du principe marial à l'Eucharistie*, in A.-M. JERUMANIS, A. TOMBOLINI (éds.), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar. Atti del Simposio internazionale di Teologia, Lugano 2-4 marzo 2005*, Eupress FTL, Lugano 2005, 333-344; G. BÄTZING, *Die Eucharistie als Opfer der Kirche nach Hans Urs von Balthasar*, Johannes, Einsiedeln 1986; J. BRÜNDL, *Braucht Gott Opfer? Zur theologischen Frage nach dem Wesen der Eucharistie*, «Theologie und Glaube» 94 (2004) 509-525; P.J. CASARELLA, *Analogue donationis. Hans Urs von Balthasar on the Eucharist*, «Philosophy and Theology» 11/1 (1998) 147-177; L.M. DI GIROLAMO, *Peccato, Croce ed Eucaristia in Hans Urs von Balthasar*, «Rivista di teologia di Lugano» 10 (2005) 425-451; D.C. HAUSER, *Hans Urs von Balthasar: Catholic Historicity and the Eucharist*, in *Church, Worship and History: Catholic Systematic Theology*, International Scholars Publications, Paperback 1997, 143-195; N. HEALY, D.L. SCHINDLER, *For the life of the world: Hans Urs von Balthasar on the Church as Eucharist*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; S.L. MAHONEY, *The Analogy between the Eucharist and Marriage According to Hans Urs von Balthasar*, Università Pontificia Gregoriana, Roma 2000; J.L. ROCCASALVO, *The Eucharist as beauty. A study in the thought of Hans Urs von Balthasar*, Drew University, Madison (N.J.) 1998; A.M. SICARI, *Eucharystia. Ofiara Chrystusa, Kosciola i ludzkosci [Eucharistie. Offrande du Christ, de l'Église et de l'humanité]*, in *Eucharystica*, «Communio» 1 (1986) 285-294, 286-288; P. ZAHATLAN, *Das Eucharistieverständnis in der Perspektive der theologischen Aesthetik bei Hans Urs von Balthasar*, Universität, Graz 2009.

<sup>3</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Épilogue*, trad. C. Dumont, Culture et Vérité, Bruxelles 1997 (désormais E), 85; *Epilog*, Johannes, Einsiedeln 1987 (désormais E), 92.

<sup>4</sup> Il est d'usage de distinguer deux orthographes d'«eucharistie», avec et sans majuscule, la pre-

Pour répondre à ces questions et ainsi offrir une brève approche de la compréhension que le théologien helvète offre de l'Eucharistie, nous multiplierons en un premier temps les angles d'attaque, montrant qu'il fait successivement appel à la kénose (1), à la surabondance (2) et à l'enveloppement (3), avant de converger vers le cœur secret qui y bat: l'amour (4).

### I. L'EUCHARISTIE À PARTIR DE LA KÉNOSE

La théologie balthasarienne du mystère eucharistique emprunte d'abord à la ténèbre lumineuse de la kénose. C'est ce que montre un développement de *Neuer Bund*. L'organisation de ce volume de *Herrlichkeit* renvoie la question de la *doxa* à la deuxième partie, la première s'interrogeant sur la manière dont apparaît l'existence du Christ, hors la gloire. Le Sauveur, explique le théologien suisse, se donne à voir de deux manières: par sa parole d'autorité<sup>1</sup> et dans la pauvreté de la chair.<sup>2</sup> Or, ces deux pôles apparemment inconciliables<sup>3</sup> se rencontrent dans l'abandon, c'est-à-dire la kénose.

Balthasar le montre d'abord en général: la parole humaine ne peut dire la vie dans la chair mortelle; pourtant la Parole divine s'incarne. La sortie de ce paradoxe demande que, pour dire Dieu, la *sarx*, c'est-à-dire l'humanité, se fasse totale disponibilité, donc abandon. Alors, survient un paradoxe encore plus grand: comment une existence finie d'homme peut-elle exprimer l'infini de Dieu? La première réponse convoque une considération sur le temps: pour manifester ce que Dieu veut, ce temps se caractérisera à la fois comme hâte et comme respect pour le *kairos* divin; or, l'attitude qui laisse tranquillement advenir les événements divins est la disponibilité et l'abandon à l'Heure que le Père seul connaît. Une seconde réponse considère plus globalement toute la vie du Christ. Celle-ci est un renoncement à sa propre *doxa*: ressemblant à du «gaspillage», elle est un se-laisser-façonner par le Père; en Ph 2,6-11, la kénose ouvre «l'espace [...] du total abandon [*Raum (...) der vollen Überlassung*]<sup>4</sup> et de l'existence sans forme ni parole.<sup>5</sup> Mais, de plus, l'abandon (la livraison de Jésus) s'achève et se constitue en deux éléments: l'Eucharistie et l'abandon à l'Église des fruits de la Passion. Établissons le premier qui seul touche la question abordée par cet article.<sup>6</sup> Dans

mière correspondant au sens spécifique ou précis, limité au seul septénaire sacramental, la seconde au sens générique ou large, notamment lié à sa signification étymologique d'action de grâces. Toutefois, même si les traductions s'autorisent parfois cette différence d'écriture, l'allemand de l'original ne l'introduit pas dans son texte, soulignant, au sein de l'analogie jamais reniée du même terme, la continuité des signifiés plus que leur rupture. Nous suivrons donc ce choix, légitimé, une fois n'est pas coutume, par l'insistance sur la *similitudo*.

<sup>1</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*. III. *Théologie*. 2. *Nouvelle Alliance*, trad. R. Givord, Aubier, Paris 1975 (désormais GC III.2): 1<sup>ère</sup> partie, III.1; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. III. 2. *Theologie*. II. *Neuer Bund*, Johannes, Einsiedeln 1969 (désormais H III.2.II): 1.3.a.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*: 1<sup>ère</sup> partie, III.2; *ibidem*: 1.3.b.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*: 1<sup>ère</sup> partie, III.3; *ibidem*: 1.3.c.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 128; 135.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, 124-129; 130-136.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, 129-131 (p. 136-138), et le second 131-140 (p. 138-149). Toutes les citations qui suivent sont tirées de ce premier passage.

l'Eucharistie, la chair de Jésus est présente, non pas *inquantum tale*, mais en tant qu'elle est livrée. Quelle que soit la diversité des théologies néotestamentaires sous-tendant les différents récits de l'institution, «les paroles de l'Eucharistie ont pourtant en leur centre un sens simple et clair»: «le geste de Jésus donne à manger une "chair" qui est dans l'état de ce qui "a été livré" [*Dahingegeben(worden)*]». Or, «l'écart» entre l'autorité et la pauvreté, entre «le Fils de l'homme qui juge» avec puissance et «le Je du Jésus mortel» est l'expression exacte du don de soi, c'est-à-dire le renoncement à se donner son identité pour abandonner celle-ci entre les mains de Dieu. Habituellement, cet «écart» est interprété en termes seulement *christologiques*, c'est-à-dire en relation avec l'être du Christ (ou la conscience que celui-ci a de son être), allant parfois jusqu'à les opposer selon une logique antiochienne. Selon une perspective très représentative de sa théologie,<sup>1</sup> Balthasar propose de relire ce hiatus de manière *sotériologique* et, plus encore, *triadologique*.<sup>2</sup> Celui-ci devient alors l'indice d'une différence non pas ontologique, mais intra-trinitaire: la disponibilité par laquelle Jésus se remet au Père «exprime exactement la rupture exigée par le renoncement à disposer de soi [*Verzicht für die Selbstüberlassung*]». Pour le dire autrement, et nous trouvons une des images de la kénose – celle de la matière renonçant à soi face à la forme divine<sup>3</sup> –, Jésus en son humanité corruptible est au Fils de l'homme qui «doit venir comme juge», ce que la pure réceptivité est à ce qui lui donnera «une forme définitive». On objectera que le Fils ne reçoit sa forme que de la volonté du Père, alors que la distinction entre réception et donation paraît passer entre nature humaine et nature divine du Fils. Certes, la parole de Balthasar est elliptique. On peut toutefois l'interpréter de la manière suivante: la différence entre le Jésus prépaschal et le Juge glorieux n'est pas superposable à celle existant entre donateur et donataire, mais concerne le seul récipiendaire, en ses deux états, initial et final – en termes concrets, l'altérité du serviteur qui n'a pas encore été transformé et le «Seigneur de gloire» qui a reçu cette *morphè* du Père. Quoi qu'il en soit, le raisonnement de Balthasar se conclut ainsi: l'Eucharistie ne fait que manifester autant qu'effectuer (porter à son achèvement) le mouvement d'abandon du Fils entre les mains du Père. Il a commencé dès l'incarnation dans le sein de Marie, et trouve sa communication ultime dans la remise «aux mains de l'Église». En proposant une relecture de l'Eucharistie à partir des relations éternelles entre les Personnes divines, le théologien lucernois décrypte donc celle-ci en clé kénotique.

<sup>1</sup> «Le mystère de la Trinité est le cœur [*fulcro*] de la pensée de Balthasar: toute sa théologie est structurée de manière trinitaire, autrement dit est conçue à partir de la Trinité révélée et objet de foi», M. LOCHBRUNNER, *L'amore trinitario al centro di tutte le cose*, «Communio» 203-204 (2005) 105-116, 108.

<sup>2</sup> La théologie trinitaire résolvant ainsi, par les sommets, les tensions nées des approches christologiques et sotériologiques (cfr. P. IDE, *Une théologie de l'amour. L'amour, centre de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, Lessius, Bruxelles 2012, 138-142).

<sup>3</sup> Cfr. P. IDE, *Une théo-logique du don. Le don dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, Peeters, Leuven 2013, 75-82.

Une confirmation de cette relecture de l'Eucharistie à partir de l'exinanition se rencontre dans un bref et suggestif commentaire du chapitre johannique sur le Pain de vie.<sup>1</sup> En effet, même s'«il n'est pas encore expressément question de l'Eucharistie sacramentelle» dans ce passage, celui-ci y renvoie assurément. Or, le Christ apparaît comme «parole totalement [restlos] dépendante [angewiesen] de Dieu», comme «celui qui ne décide plus lui-même en aucune manière»: par exemple, il «reçoit ceux qui viennent à lui comme attirés par le Père (Jn 6,44)»; de même, «Jésus ne peut rien refuser de ce que le Père lui donne [gibt] (Jn 6,37)». En outre, le Messie cherche à orienter ses auditeurs vers une attitude commune de disponibilité obéissante, celle de la foi: de fait, «l'œuvre» dont il est question est celle qui obtient «la nourriture qui demeure en vie éternelle» (Jn 6,27), et c'est la foi qui ébauche la vie éternelle (Jn 4; 11,40; cfr. Jn 17,3). Par conséquent, Balthasar interprète l'Eucharistie à partir de l'abandon total du Fils au Père, donc de sa kénose obéissante.<sup>2</sup> Et comme cet abandon trouve son sommet à la Croix, on peut parler d'une «Eucharistie de la Croix [Kreuzeseucharistie]».<sup>3</sup>

Dans le sacrement du corps et du sang, Balthasar voit donc en continuité l'action trinitaire et la communion de l'homme, ainsi que l'affirme clairement un passage du dernier tome de la *Trilogie*: «Dans l'Eucharistie [...] le Christ substantiel [substantielle] se présente, en son entier, comme don [Gabe] du Père au monde, et toute la vie de foi des chrétiens est fondée sur l'acte qui leur fait "manger et boire", physiquement et sacramentellement, le Chair et le Sang du Christ».<sup>4</sup>

Une autre raison plaidant en faveur d'une très grande proximité, voire d'une coïncidence, entre Eucharistie et kénose se fonde sur leur logique commune de réceptivité et de disponibilité: «dans l'acte de recevoir [im Empfang], il est tout aussi totalement non seulement l'action de grâces [Verdankung] (eucharistia), mais le don en retour [Rückgabe], l'offre de lui-même [Selbstanangebot] à tout ce que le Père dispose en se donnant [schenkend] la disponibilité absolue [absolute Bereitschaft]».<sup>5</sup> La suite du texte le développe dans le registre personnaliste et spirituel de la prière, exonéré de toute approche "essentialiste" et abstraite. En effet, la catégorie de prière permet de faire l'unité entre l'attitude eucharistique et l'obéissance du Fils – ce qu'une oraison de Jésus résume parfaitement: «Père, en tes mains, je remets mon esprit».<sup>6</sup>

Cet exposé soulève une difficulté. L'Eucharistie comme expression de la kénose vaut du retour du Fils vers le Père. Or, Balthasar l'étend parfois à toute la

<sup>1</sup> GC III.2, 131; H III.2.II, 138-139. Les citations du paragraphe sont tirées de ce passage.

<sup>2</sup> Cfr. P. IDE, *L'amour comme obéissance dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, «Annales Theologici» 22 (2008) 35-77.

<sup>3</sup> GC III.2, 195; H III.2.II, 209.

<sup>4</sup> H.U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation. 1. Apparition*, trad. R. Givord, Aubier, Paris 1965, 406; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. 1. Schau der Gestalt*, Johannes, Einsiedeln 1961, 462.

<sup>5</sup> IDEM, *La Théologie. III. L'Esprit de vérité*, trad. J. Doré et J. Greisch, série «Ouvertures» n° 16, Culture et Vérité, Bruxelles 1996 (désormais TL III), 219; *Theologik. III. Der Geist der Wahrheit*, Johannes, Einsiedeln 1987 (désormais T III), 208.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

Trinité de sorte qu'elle équivaut, purement et simplement, au don de soi des Hypostases: «L'amour trinitaire – écrit-il dans le dernier tome de la *Theodramatik* – est toujours déjà l'Eucharistie plénière [*Die dreieinige Liebe ist immer schon die vollendete Eucharistie*], car, “derrière l'offrande [*Opfer*] du Fils pour le monde, se tient le don d'amour consubstantiel [*wesensgleiche Liebeshingabe*] du Père, en tant que source de l'Eucharistie [*als die Quelle der Eucharistie*]”». <sup>1</sup> Ainsi que l'affirme Adrienne von Speyr dans le même passage: «le mystère de l'Eucharistie [*Geheimnis der Eucharistie*] trouve sa provenance [*Hervorgang*] dans la Trinité». <sup>2</sup> Si donc l'Eucharistie est trinitaire, elle ne peut plus être seulement kénotique.

La réponse à cette objection réquisitionne l'apport d'autres approches pour comprendre l'essence de l'Eucharistie: la surabondance généreuse par laquelle l'abandon se fonde dans un don fécond (2) et la capacité d'intégration par laquelle le corps eucharistique devient le *corpus mysticum* (3).

## II. L'EUCCHARISTIE À PARTIR DE LA SURABONDANCE

À côté de la kénose, une autre clé de lecture permet de pénétrer au cœur de la compréhension balthasarienne de l'Eucharistie: la fécondité, précisément sous l'aspect où celle-ci dit la diffusion. <sup>3</sup>

Le Christ introduit dans l'histoire la nouveauté absolue; mais, à l'instar de toute nouveauté, celle-ci ne peut qu'être une réalité concrète, donc située dans le temps et l'espace, dans une histoire et un milieu. Il se pose donc une question: comment l'inouï du Fils incarné peut-il se communiquer à tous les hommes de toutes les époques et de toutes les cultures? En termes plus métaphysiques, comment le *concretissimum* peut-il devenir l'*universalissimum*?

Pour répondre à cette question, il faut convoquer les différentes images qu'emploie Balthasar pour déployer sa riche christologie de la fécondité. <sup>4</sup> Allons au cœur. Il se dessine une ligne continue, portée par l'analogie du *sôma*, allant du plus solide au plus fluide: corps terrestre du Christ dans son *status exinanitionis* – corps rompu sur la Croix – cœur ouvert sur la Croix répandant les sacrements – corps glorieux stigmatisé pour l'éternité – corps distribué dans l'Eucharistie – corps pneumatisé par l'Esprit – corps mystique de l'Église. Ce que le schème décrit, le concept l'expose: il s'agit d'un processus de diffusion dynamique assurant la continuité entre la source en sa singularité et ses bénéficiaires en leur multitude la plus éloignée. D'ailleurs, la distinction des moments opérée par les images-réalités ne doit pas masquer leur intime articulation et

<sup>1</sup> IDEM, *La Dramatique divine*. IV. *Le dénouement*, trad. inconnue, Culture et Vérité, Namur 1993 (désormais TD IV), 241; *Theodramatik*. IV. *Das Endspiel*, Johannes, Einsiedeln 1983 (désormais TD IV), 239. Cite A. VON SPEYR, *Abschiedsreden*, Johannes, Einsiedeln 1948; *Jean. Naissance de l'Église*, II, trad. M. Allisy, Lethielleux, Culture et Vérité, Paris - Namur 1985, 128.

<sup>2</sup> SPEYR, *Jean. Naissance de l'Église*, tome 2, 128. Cité en DD IV, 439; TD IV, 443. La suite de la citation est identique à celle de l'extrait précédent (Cfr. DD IV, 241; TD IV, 239).

<sup>3</sup> Cfr. IDE, *Une théo-logique du don*, 241-251.

<sup>4</sup> Cfr. *Ibidem*, 206-236. Nous ne faisons ici que très brièvement résumer.

leur complémentarité. C'est ainsi que Balthasar joint la double universalisation opérée par l'Eucharistie et l'Esprit-Saint dans une phrase où les verbes signifiant le don multiplient, par leur préfixe, les assonances en *ver*: celle-ci, en effet, «don [verleiht]» à l'homme Jésus «la possibilité de se prodiguer [sich verschwenden] de telle manière que, par la puissance du Saint-Esprit, il est "liquéfié" ["verflüssigt"] sur les temps et les espaces, sans perdre son caractère unique [Einmaligkeit]». <sup>1</sup>

Balthasar le montre de manière complémentaire et enrichissante à partir d'une articulation à laquelle sa double perspective, métaphysique et personnaliste, le rend sensible: la corrélation de la nature et de la personne, ici dans l'acte salvifique du Christ. Il «manque dans la doctrine "classique"», c'est-à-dire scolastique, «un élément [Moment]» «entre l'assomption de la nature (entière) par le Rédempteur, qui le lie organiquement à tous ceux qui sont à racheter, et sa constitution personnelle qui le rend capable d'un mérite unique en son genre en faveur de tous». Cet «élément» médiateur est apporté par «l'Eucharistie». En effet, celle-ci «permet de voir les deux éléments mentionnés dans leur plus profonde appartenance [Zusammengehörigkeit]», cela, pour trois raisons évoquées de manière très ramassée: «le réalisme du fait d'être membre [Gliedschaft] du corps du Christ»; «comme œuvre de l'action de grâces [Werk der Danksagung] envers le Père»; enfin, «la signification permanente de l'incarnation dans la mission substitutive [stellvertretenden] de Jésus». <sup>2</sup> Par conséquent, l'Eucharistie permet d'opérer le lien entre la singularité (ici personnelle) et l'universalité (ici liée à la *physis*), donc entre la personne et sa mission. <sup>3</sup> Le Christ porte son fruit qu'est l'Église par la médiation de «l'universalisation eucharistique [eucharistischen Universalisierung]» <sup>4</sup> et celle-ci opère par surabondance.

Enfin, cette identification entre Eucharistie et générosité diffuse se vérifie non seulement dans l'économie, mais, une nouvelle fois, jusque dans la vie intra-divine qui la fonde. Ce nouveau développement complète l'analyse du paragraphe précédent. Dans le don du Père, «du côté du donateur [Schenkenden], il peut apparaître comme un "risque" absolu [absolute "Wagnis"] si ne lui revenait pas en contrepartie, éternelle elle aussi, la reconnaissance infinie [unendliche Dankbarkeit] prête en retour au don [für das Geschenk entgegenkäme]». <sup>5</sup> Ce bref et riche passage de *Das Endspiel* corréle la kénose et la fécondité en les associant aux deux premières Hypostases divines. En effet, le Père est considéré du point de vue du «risque» qui est l'une des images de la kénose, <sup>6</sup> alors que le Fils est envisagé dans la perspective de la «reconnaissance». Par ailleurs, le texte symétrise

<sup>1</sup> H.U. VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*. II. *Les personnes du drame*. 2. *Les personnes dans le Christ*, trad. R. Givord avec la collab. de C. Dumont, Lethielleux - Culture et Vérité, Paris - Namur 1988, 31; *Theodramatik*. II. *Die Personen des Spiels*. 2. *Die Personen in Christus*, Johannes, Einsiedeln 1978, 35. Souligné par moi. <sup>2</sup> *Ibidem*, 194; 223.

<sup>3</sup> Cfr. P. IDE, *Introduction à la théologie de la mission de Hans Urs von Balthasar*, in *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, Institut Catholique de Toulouse, Toulouse 2008, 7-46.

<sup>4</sup> *É*, 83; *E*, 90.

<sup>5</sup> *DD IV*, 223; *TD IV*, 221.

<sup>6</sup> Cfr. IDE, *Une théo-logique du don*, 94-97.

ces actes attribués aux deux Personnes du Père et du Fils en les contemplant dans leur vie éternelle et en les sigillant du chiffre de l'extrême («risque absolu» d'un côté et «reconnaissance infinie» de l'autre). Enfin, le tout s'inscrit dans le cadre général de la dynamique de la donation, dont nous verrons plus loin toute l'importance: l'extrait parle du «don» du Père qui lui-même est présenté comme le «donateur». Est-ce à dire que Fils s'identifie au pôle récepteur?<sup>1</sup> Loin de réduire le Fils à cette réceptivité, si active soit-elle, Balthasar considère que celle-ci appelle une *réponse*: «la réponse du Fils à la possession consubstantielle de la divinité reçue ne peut être qu'une éternelle action de grâces [*ewige Danksagung*] (*eucharistia*)».<sup>2</sup> Voire il qualifie «la réponse [*Antwort*] du Fils au Père» d'«eucharistique» [*“eucharistische”*].<sup>3</sup> Comme, en Dieu, il n'y a nulle distance entre l'être et l'agir, l'être du Fils a donc «la forme de l'eucharistie [*Form (...) der Eucharistie*]».<sup>4</sup> Autrement dit, «l'Eucharistie du Fils [*Eucharistie des Sohnes*]»<sup>5</sup> constitue son identité ontologique. Loin de s'égaliser avec la seule réceptivité, l'être du Fils s'identifie donc à cette gratitude eucharistique. La communion patrifiliale n'est pas seulement la rencontre d'une donation totale avec une réception tout aussi absolue, mais l'harmonie chorale d'une double donation où le don éternel du Père à son Fils appelle le don qu'est la réponse du Fils vers son Père, l'éternel retour eucharistique du Verbe «*pros ton Théon*» (Jn 1,1).<sup>6</sup>

Cette théo-logie eucharistique pourrait inquiéter pour une autre raison que l'objection soulevée au paragraphe précédent. En effet, traditionnellement, l'Eucharistie est le sacrement de la présence du Christ; alors que «les autres sacrements n'ont leur vertu sanctifiante que lorsqu'on les reçoit», l'Eucharistie

<sup>1</sup> C'est par exemple ce qu'affirme saint Thomas dans un passage célèbre: «*Habet ergo Filius eandem omnipotentiam quam Pater, sed cum alia relatione. Quia Pater habet eam ut dans, et hoc significatur, cum dicitur quod potest generare. Filius autem habet eam ut accipiens*», *Summa theologiae*, Ia, q.42, a.6, ad 3um. C'est moi qui souligne.

<sup>2</sup> H.U. VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*. III. *L'action*, trad. R. Givord et C. Dumont, Culture et Vérité, Namur 1990 (désormais DD III), 300; *Theodramatik*. III. *Die Handlung*, Johannes, Einsiedeln 1980 (désormais TD III), 301.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 306-307.  
<sup>4</sup> *Ibidem*. Comment ne pas rapprocher ces notations de celles de BENOÎT XVI sur la «forme [*forma*] eucharistique de la vie chrétienne», *Exhortation apostolique post-synodale Sacramentum caritatis sur l'Eucharistie source et sommet de la vie et de la mission de l'Église*, 22 février 2007, n. 70, «Insegnamenti di Benedetto» XVI, III/1 (2007) 292-375, 351. Or, cette «forme» est celle-même de la vie du Christ (cfr. *ibidem*, n. 9; éd. citée, 299), c'est-à-dire la «forme la plus radicale [*forma sua extrema*]» de «l'amour», BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Deus caritas est sur l'amour chrétien*, 25 décembre 2005, n. 12, AAS 97 (2005) 217-252, 228. Ce passage est repris dans l'exhortation *Sacramentum caritatis*, n. 9, 299.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 307-309.

<sup>6</sup> On pourrait objecter que, en de nombreuses occurrences, Balthasar fait se succéder les mentions de la kénose et de l'Eucharistie filiale au point qu'elles semblent sinon synonymes du moins équivalentes. Par exemple: «L'amour intradivin [*innergöttlichen Liebe*] [...] chez le Fils [...] se fait reconnaissance infinie, disponibilité infinie [*unendliche Dankbarkeit, unendliche Bereitschaft*] à être, à devenir, à faire et – à souffrir», H.U. VON BALTHASAR, *La Théologie*, II. *Vérité de Dieu*, trad. B. Déchelette et C. Dumont, Culture et Vérité, Bruxelles 1995 (désormais TL II), 152; *Theologik*. II. *Wahrheit Gottes*, Johannes, Einsiedeln 1985 (désormais T II), 130. Si «reconnaissance» et «disponibilité» paraissent commutables, en réalité, Balthasar ménage toujours un hiatus entre kénose et eucharistie. Pour la réponse à cette aporie, Cfr. P. DE, *Une théo-logique du don*, 304-308.

présente ceci «d'excellent et de particulier [*excellens et singulare*]» que, en elle, «on a l'auteur de la sainteté en personne [*ipse sanctitatis auctor*], avant qu'on ne la reçoive [*ante usum est*]». <sup>1</sup> Or, notre exposé souligne la dimension dynamique du *sacramentum caritatis*. De même que l'être s'oppose au devenir, il faudrait donc opposer la présence eucharistique à sa diffusivité. Et si, tout au contraire, Balthasar invitait à dépasser cette opposition? À la suite de Grégoire de Nysse, mais aussi de Maxime le Confesseur, <sup>2</sup> il estime que la nouveauté chrétienne invite à élaborer une métaphysique qui dépasse la différence entre *stasis* et *kinésis*. <sup>3</sup> De plus, la dynamique de communication ne s'oppose pas à la présence mais la présuppose. Enfin, cette présence est elle-même le fruit d'une *conversio*, d'un changement – voire s'inscrit dans un enchaînement de transformations. <sup>4</sup>

Non sans résonance avec l'aporie précédente, une autre difficulté ne manquera pas de se poser à partir de la théologie trinitaire: cette relecture de l'Eucharistie ne s'oppose-t-elle pas à la compréhension habituelle de l'être du Fils? En effet, celui-ci n'est-il pas réceptivité totale vis-à-vis de l'être du Père qui est donation totale; <sup>5</sup> or, l'Eucharistie est une activité, non une réceptivité. D'abord, Balthasar affirme toujours cette réceptivité filiale. Ensuite, ainsi que nous le redirons, lorsqu'il distingue ce pôle 'émissif' qu'est l'action de grâces du pôle réceptif au sein même de la Personne du Fils, il établit un ordre de priorité du second pôle sur le premier qu'il notifie par la catégorie phénoménologique et d'abord biblique de «réponse» dans un passage déjà cité: «La réponse du Fils à la possession consubstantielle de la divinité offerte [*geschenken*] ne peut être qu'une éternelle action de grâces [*Danksagung*: littéralement, «un dire merci»]

<sup>1</sup> CONCILE DE TRENTE, *Décret sur la Très sainte Eucharistie*, 11 octobre 1551, ch. 3, in H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, éd. all. P. Hünermann et éd. fr. J. Hoffmann, Le Cerf, Paris 1996, n° 1639, 440.

<sup>2</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942; IDEM, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Johannes, Einsiedeln 1961<sup>2</sup>, 150-162.

<sup>3</sup> Cfr. P. IDE, *La trilogie patristique de Balthasar (Origène, Grégoire de Nysse et Maxime), une première ébauche de sa théologie de l'amour*, «Gregorianum» 93 (2012) 711-744, 722-728.

<sup>4</sup> Éclairante est à ce sujet la conclusion d'une conférence prononcée par Joseph Ratzinger au premier Congrès eucharistique de Bénévent, en Italie (25 mai-2 juin 2002). Cette conclusion s'intitule: «L'Eucharistie comme sacrement des transformations». Alors que la théologie se concentre souvent sur la transsubstantiation, l'on peut dénombrer pas moins de quatre autres changements, étroitement articulées entre eux: deux en amont de la *conversio* eucharistique et deux en aval. Passons-les brièvement en revue: 1. Par la Croix, le Christ transforme l'acte de violence des hommes en un acte de donation en faveur des hommes. 2. Par la résurrection du Christ, le corps mortel se transforme en corps ressuscité; plus généralement, la mort est changée en vie. 3. Au cœur de cette dynamique se produit la conversion du pain et du vin dans le corps et le sang du Christ. 4. «L'objectif de l'Eucharistie est la transformation de ceux qui la reçoivent dans l'authentique communion avec sa transformation». 5. Enfin, à travers nous, les transformés, devenus un seul corps, un seul esprit qui donne la vie, toute la création doit être transformée», cardinal J. RATZINGER, *Eucharistie, communion et solidarité, Lectio magistralis du 2 juin 2002*, texte dans «OR», éd. française, n° 29 (16 juillet 2002), 8 et 9 et n° 30 (23 juillet 2002), 9 et 10. Le texte de ladite conclusion se trouve à la page 10. Sur la puissance transformante de l'Eucharistie chez Benoît XVI, je me permets de renvoyer à P. IDE, «Le Christ donne tout». *Benoît XVI, une théologie de l'amour*, L'Emmanuel, Paris 2007, 126-130.

<sup>5</sup> Cfr., le texte de s. Thomas cité à la note 30.



(*eucharistia*) vis-à-vis de la source originaire paternelle [*väterlichen Ursprung*]].<sup>1</sup> Enfin, et cette dernière réponse boucle avec celle donnée à l'objection antérieure sans qu'il soit possible de détailler, Balthasar ne distingue ce que nous appelons les deux pôles, réceptif et 'émissif', au sein de l'être du Fils, que pour mieux les unir voire surmonter leur tension: à l'instar du dépassement divin de la distinction entre *stasis* et *kinésis*, il ne cesse de chercher comme une synthèse entre actif et réceptif, dans un registre non plus cosmologique mais proprement personnaliste.<sup>2</sup> L'allemand ne le suggère-t-il pas, dans la désignation même du Fils, lorsqu'il laisse résonner le nom *Wort* («Parole», «Verbe») dans le substantif *Antwort* («réponse»)?

### III. L'EUCHARISTIE À PARTIR DE L'ENVELOPPEMENT

Si l'Eucharistie peut et doit se lire à partir de la kénose et de la fécondité, elle possède aussi et enfin une forte puissance d'enveloppement, c'est-à-dire d'inclusion d'une pluralité au sein d'un espace accueillant.

Un long développement de *Die Handlung* montre en effet qu'elle permet la définitive incorporation de l'humanité dans le Christ sauveur.<sup>3</sup> Pédagogique, le développement procède en cinq étapes: 1. Le Christ lui-même inclut toute l'humanité et d'abord l'Église non seulement dans son incarnation, mais dans l'événement pascal. 2. Or, la Passion du Christ demeure toujours actuelle dans le sacrifice eucharistique. À ce sujet, les interprétations qu'en proposent différents théologiens demeurent insuffisantes. 3. Une réponse complète doit articuler: a) la foi du croyant qui, pour être nécessaire, n'est pas suffisante car il est pécheur, b) le «oui» de Marie, au Calvaire, archétype de la foi ecclésiale et c) le sacerdoce ministériel entre les mains de qui Jésus remet son sacrifice. Dès lors, le «oui» marial et féminin de l'Église précède et fonde le ministère pétrinien et masculin de représentation ministérielle. 4. Enfin, la participation des fidèles au sacrifice du Christ dans l'Eucharistie se fait de bas en haut en s'unissant aux dispositions du Christ comme Eucharistie, c'est-à-dire louange, et en s'offrant au Père, dans l'Esprit, 5. et de haut en bas, en participant au mouvement par lequel le Christ lui-même intègre l'Église dans son offrande au Père. L'action dramatique qu'est l'Eucharistie conduit donc l'humanité sauvée jusque dans le sein de la Trinité.

Cette même intuition se retrouve chez le Père de l'Église qui, selon Balthasar, a le plus considéré de concert l'incorporation et la déification: saint Cyrille d'Alexandrie. Pour le Père grec, elles se concrétisent à travers l'Eucharistie. En effet, celle-ci est le moyen «qu'a inventé la sagesse du Fils pour nous unir et

<sup>1</sup> DD III, 300; TD III, 301.

<sup>2</sup> Deux exemples parmi beaucoup. *Neuer Bund* ose, tout en la plaçant entre guillemets la formule oxymorique «action passive [*passive Aktion*]» à propos de la mort du Fils incarné (GC III.2, 215; H III.2.II, 231). Dans *Wahrheit*, Balthasar parle de l'acte de connaissance comme d'une «potentialité active et indifférente [*aktiv-indifferente Potenzialität*] à toute vérité», *La Théologique*. 1. *La vérité du monde*, trad. C. Dumont, Culture et Vérité, Namur 1994, 53; *Theologik*. 1. *Wahrheit der Welt*, Johannes, Einsiedeln 1985, 47.

<sup>3</sup> TD III: III.C.4.a («Dramatique de l'Eucharistie»).

nous fusionner avec Dieu [la divinisation] et entre nous [l'incorporation]». <sup>1</sup> Or, l'Esprit-Saint conjugue cette double action, puisqu'il «habite en tous» (déification), et nous «conduit tous à une unité spirituelle» <sup>2</sup> (incorporation). L'inhérence s'opère donc par l'action épiclétique. Par ailleurs, l'enveloppement implique une réciprocité <sup>3</sup> et celle-ci est de nature eucharistique. N'appelle-t-on pas parfois l'Eucharistie «communion»? En effet, la manducation est l'acte par lequel l'autre entre en moi. Or, dans la sainte communion, celui qui assimile devient celui qui est assimilé. Par conséquent, la relation d'enveloppement constitutive de la communion sacramentelle (les saines espèces sont réellement consommées par le fidèle) se renverse en son contraire dans la communion spirituelle (le fidèle est introduit dans le Christ). Nous sommes ainsi une nouvelle fois reconduits jusqu'à la Trinité immanente qui, dans l'éternelle circumincession des Personnes divines, est l'exemplaire autant que la source de toute inclusion. En effet, dans un des rares lieux où il traite *in extenso* de la communion eucharistique, notre auteur enracine ultimement la communion sacramentelle dans la mutuelle inhésion trinitaire: <sup>4</sup> «la *circumincessio* des Hypostases divines et leur être-l'un-pour-l'autre sans reste [*restloses Füreinandersein*] constituent l'archétype [*Archetyp*], toujours médiatisé par ce qui était sur terre le sacrement de la *communio*». <sup>5</sup> Balthasar tranche donc un débat ancien, mais aussi actuel qu'il serait possible d'illustrer par les deux figures contrastées de Leo Scheffczyk – la forme suréminente de la communion règne dans la Trinité <sup>6</sup> – et de Karl Rahner – la vie trinitaire ne peut se fonder sur les enseignements du personnelisme. <sup>7</sup> Fort de sa relecture de l'analogie en sa version descendante, le théologien suisse souligne avec le premier la continuité, mais il maintient avec le second la rupture (la *communio* ne peut se comprendre finalement qu'à partir d'en haut). <sup>8</sup>

<sup>1</sup> BALTHASAR, *In Johannem*, 11, 11, PG 74, 560, cité en TL III, 180; T III, 172.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 561; cité *ibidem*.

<sup>3</sup> Cfr. IDE, *Une théo-logique du don*, 410-428.

<sup>4</sup> TD IV: III.C.2.c («*Communio Sanctorum*»).

<sup>5</sup> DD IV, 438; TD IV, 442-443.

<sup>6</sup> «C'est une des découvertes essentielles de la philosophie personaliste moderne que l'être-soi d'un Je spirituel comporte aussi l'être-avec un Toi [*Selbstsein eines geistigen Ich auch das Mitsein mit dem Du gehört*]», L. SCHEFFCZYK, *Trinität. Das Specificum christianum*, in *Schwerpunkte des Glaubens*, Johannes, Einsiedeln 1977, 167. Et le théologien allemand applique ce principe à la vie intratrinitaire, *ibidem*, 15.

<sup>7</sup> «On ne saurait donc parler, au sein de la Trinité, d'une réciprocité de "tu". Le Fils est l'expression que le Père se donne de lui-même, mais celle-ci ne saurait être conçue comme "disant" à son tour quelque chose»; de même, l'Esprit est le "don", mais ce don, à son tour, ne saurait donner», K. RAHNER, *Le Dieu Trinité*, trad. R. Rigenbach et al., in *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, VI, Le Cerf, Paris 1971, 86, n. 29.

<sup>8</sup> Il en est de la communion comme de la loi de l'enveloppement: «Dieu s'est fait homme [*Gott ist Mensch werden*] afin que cette loi qui nous est compréhensible, qui est peut-être la plus compréhensible de toutes les lois de la vie, devienne pour nous la loi définitive de l'être, expliquant et apaisant tout [*endgültigen, alles erklärenden und befriedigenden Seinsgesetz*]», H.U. VON BALTHASAR, *Retour au centre*, trad. R. Givord, DDB, Paris 1971, réédité avec une présentation de V. Holzer, 1998, 138; *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Kögel, München 1969, Johannes, Einsiedeln - Trier 1988<sup>4</sup>, 124.

## IV. L'AMOUR, CLÉ INTERPRÉTATIVE DE L'EUCHARISTIE

Rassemblons les conclusions auxquelles nous avons abouties. Balthasar illumine sa théologie de l'Eucharistie à partir de trois notions: la kénose, la surabondance et l'enveloppement. D'autres concepts clés de la théologie balthasarienne partagent cette richesse de s'éclairer pleinement à la lumière de cette triple logique: la théologie négative,<sup>1</sup> l'analogie,<sup>2</sup> les principes néoplatoniciens du *Bonum diffusivum sui* et de l'*exitus-reditus*.<sup>3</sup> L'Eucharistie fait partie de ces notions primordiales qu'une seule perspective ne saurait épuiser. Néanmoins la multiplication de ces approches de l'analogie ne rime-t-elle pas avec dispersion?

La réponse à cette question permet d'accéder au cœur de la réflexion développée par l'auteur de la *Trilogie* sur l'Eucharistie. Nous avons tenté de montrer ailleurs en détail que la théologie balthasarienne est une théologie de l'amour<sup>4</sup> – précisément de l'amour donné «jusqu'à l'extrême» (Jn 13,1).<sup>5</sup> Nous avons aussi émis l'hypothèse selon laquelle, toujours selon notre auteur, le don présente trois 'aspects', 'formes', 'visages', voire 'espèces': la kénose, la fécondité et l'enveloppement.<sup>6</sup> En effet, si le libre don radical de soi va jusqu'à la désappropriation et au dépouillement total de soi – «La kénose ou l'anéantissement de soi [*Selbstvernichtung*] du Christ [...] expose [*darstellt*] au monde sous la forme la plus radicale [*radikalsten Form*] l'amour personnel [*personale Liebe*] du Dieu trinitaire»<sup>7</sup> –, l'événement kénotique présuppose la profusion débordante de la donation gratuite: seul peut se vider ce qui est déjà rempli. «Le pur fruit [*reine Frucht*] qui repose sur l'amour (renonçant à son être propre [*auf das Eigensein verzichtenden*]) ne repose pas comme tel sur une exinanition [*Entäusserung*], mais il est la pure positivité du bien [*reine Positivität des Guten*]». <sup>8</sup> Il convient donc de

<sup>1</sup> Cfr. P. IDE, *La théologie négative selon Balthasar. Une relecture à partir de l'amour de don*, «*Angelicum*» 89 (2012) 673-686.

<sup>2</sup> Cfr. IDEM, *L'analogie selon Balthasar. Une relecture à partir de l'amour de don*, «*Science et Esprit*» 2013, art. à paraître.

<sup>3</sup> Cfr. IDEM, *Bonum diffusivum sui et exitus-reditus selon Balthasar. Une relecture à partir de l'amour de don*, «*Rivista di teologia di Lugano*» 18 (2013) 167-186.

<sup>4</sup> Pour un exposé détaillé, Cfr. IDE, *Une théologie de l'amour*; pour une première présentation, cfr. IDEM, *Hans-Urs von Balthasar, théologien de l'amour*, «*Képhas*» 28 (2008) 65-76.

<sup>5</sup> Sur la thématique de la radicalité du don chez Balthasar, cfr. IDE, *Une théologie de l'amour*, chap. 4: «Le don radical au centre de la *Trilogie*».

<sup>6</sup> Sur la distinction des trois «formes» ou «visages» de l'amour chez Balthasar, cfr. l'analyse en détail dans IDE, *Une théo-logique du don*, 1<sup>ère</sup> partie, respectivement, chap. 1, 2 et 3; pour une première présentation, cfr. IDEM, *L'être comme amour. Une triple figure de l'amour dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar? Propositions et prolongements*, in *Chrétiens dans la société actuelle. L'apport de Hans Urs von Balthasar pour le troisième millénaire*, D. GONNEAUD, Ph. CHARPENTIER DE BEAUVILLÉ (éd.), *Actes du colloque international du centenaire, Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Lyon, 17 et 18 novembre 2005*, Socéval, Magny-les-Hameaux 2006, 259-304.

<sup>7</sup> TL II, 131; T II, 112. Ici, Balthasar parle de la conception de la kénose dans l'École Française et de son supposé mentor, le jésuite Achille Gagliardi; mais, clôturant et illustrant le développement de la deuxième partie de *Theologik II*, cette page reçoit l'adhésion de son auteur.

<sup>8</sup> TL III, 221; T III, 209.

rendre compte de cette plénitude jaillissante. D'ailleurs, cette diffusion généreuse fait aussi partie de l'expérience de l'amour. Si important soit le moment de la rupture, le moment de la continuité se doit donc d'être honoré. Le don aimant requiert d'être tôt ou tard décrit en termes non pas d'anéantissement mais de plénitude, en termes non pas d'abandon mais d'expansion. Ne s'identifiant qu'au premier des deux moments décrit par l'hymne aux Philippiens (Ph 2,6-8; 9-11), elle ne saurait épuiser toute la dynamique de l'économie du don. Bien que précieuses, les images du retrait ou de la séparation – qui cherchent à représenter l'exanéation ou l'exinanition<sup>1</sup> – ne peuvent exprimer l'événement de la génération en sa complétude: la rupture suppose la donation qui la précède. La procession n'est pas seulement la rencontre d'une désappropriation datrice et d'une désappropriation réceptrice, mais la profusion extatique d'un don sans retour. Tel est le sens de la fécondité qui est généreuse autocommunication jusqu'à l'excès, autrement dit jusqu'à la surabondance.<sup>2</sup> Enfin, kénose et fécondité introduisent une «distance»: celle-ci est «la toute première [condition qui] rend possible l'amour [*Distanz (...) allerest Liebe ermöglicht*]». <sup>3</sup> Mais s'il requiert l'éloignement, l'amour veut encore davantage l'union. Pour être sauvegardée, voire avivée, sans menacer l'unité, cette distance demande à être contenue ou englobée; aussi appelle-t-elle une troisième forme de don: l'enveloppement.

Puisque le don se diffracte *quodammodo* dans les trois rayons que sont la désappropriation, le surcroît et l'inclusion, on doit conclure que Balthasar interprète l'Eucharistie en clé amative.

Nous sommes désormais à même de répondre à la première difficulté qui ouvrirait l'exposé et que l'on pourrait résumer en un *bivium*: pour l'auteur de la *Trilogie*, l'Eucharistie est-elle centrale ou latérale? La théologie balthasarienne de l'Eucharistie est trop isotrope et trop décisive pour être relue univoquement et exclusivement à partir d'une seule des trois dimensions de l'amour, par exemple kénotique. L'Eucharistie est à ce point corrélée à l'amour qu'elle éclaire – et, en retour, se trouve éclairée par – chacun de ces trois *partes quasi specificae* du don d'amour, confirmant la cohérence, la pertinence, voire l'exhaustivité de leur distinction. Toutefois, l'amour – nous parlons ici de l'amour trinitaire – ne s'égalise pas à l'Eucharistie. D'abord, si l'Hypostase du Fils éternel se convertit (au sens logique) avec l'Eucharistie comprise comme la réponse jaillissante et émerveillée vis-à-vis du don du Père, il n'en est pas de même des autres Personnes divines. De plus, même le «retour [*Rückkehr*] historique» du Christ «vers le Père» est «une venue eucharistique [*eucharistisch (...) Kommen*]»<sup>4</sup> et son fondement immanent qu'est l'«éternelle action de grâces (*eucharistia*)» du Fils suppose «la possession consubstantielle de la divinité reçue» du Père.<sup>5</sup> Balthasar distingue donc un double pôle, réceptif et émissif, au sein

<sup>1</sup> Sur ces schèmes, cf. IDE, *Une théo-logique du don*, 82-98.

<sup>2</sup> Sur l'*excessus* comme l'une des composantes notionnelles du mystère de la fécondité, cf. *ibidem*, 437-445.

<sup>3</sup> DD IV, 91; TD IV, 92-93.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 121; 121.

<sup>5</sup> DD III, 300; TD III, 301.

de la deuxième Personne divine, dont seul le second s'identifie proprement à l'Eucharistie.<sup>1</sup>

Pourtant, l'auteur de la *Trilogie* n'affirme-t-il pas que «L'amour trinitaire est toujours déjà l'Eucharistie plénière [vollenden]»? Pour être correctement interprétée, cette assertion doit être resituée dans son contexte immédiat qui aussitôt précise, citant Adrienne von Speyr, que le Père est «source de l'Eucharistite» et non celle-ci. Et il poursuit: «Pour parler de façon plus absolue, ce qui préexiste, c'est le don de soi absolu [die absolute Selbsthingabe] des Personnes divines à chacune des autres». <sup>2</sup> Même si Balthasar est conduit à contempler l'Eucharistie dans la vie périchorétique du Dieu unitrine, celle-ci n'est pas coextensive à celle-là, mais à l'agapè. «La Trinité doit bien plutôt être comprise comme le don de soi éternel et absolu [ewig und absolute Selbsthingabe] qui fait apparaître [erscheinen] Dieu, en lui-même déjà, comme l'amour absolu [absolute Liebe]». <sup>3</sup> Or, l'amour est sortie diffusive de soi s'épanchant en l'autre, avant d'être recueillement plein de gratitude, rassemblant dans l'unité. Pour le dire de manière plus précise encore: si l'Eucharistie est un don débordant, ce don est une réponse, non une initiative. Ni frontale ni latérale, l'Eucharistie est centrale, mais en posture *responsive*, donc seconde.

Il est enfin possible de répondre au second paradoxe qui, se faisant l'écho de l'opinion courante et récurrente selon laquelle l'auteur de la *Trilogie* accorde peu de place et d'intérêt aux sacrements, faisait valoir une solution de continuité entre la grandiose théologie trinitaire de l'Eucharistie et la pauvreté de sa théologie sacramentelle de celui-ci. Nous l'avons vu plus haut: Balthasar souligne à l'occasion la continuité existant entre l'Eucharistie-sacrement et l'Eucharistie-action de grâces, voire l'Eucharistie-identité filiale. Nous avons aussi évoqué en passant combien notre auteur enracinait l'Eucharistie dans le Mystère pascal, qu'il manifeste et effectue tout à la fois. Affirmons, pour terminer, l'importance décisive de la sacramentaire pour Balthasar – à condition d'accepter le déplacement qu'il fait opérer à l'économie sacramentelle<sup>4</sup> – à partir d'un livre de Nicola Realì qui traite cette question difficile par les sommets.<sup>5</sup> Sa démonstration est la suivante. Le véritable centre de l'œuvre balthasarienne n'est pas tant le *pulchrum*, le *bonum* ou le *verum* que la liberté de l'homme qui doit se décider face à Dieu, dans une histoire dramatique. Or, ce n'est ni la raison séparée du moderne ni la raison en régime transcendantal, mais seulement le mystère

<sup>1</sup> Cette bipolarité traverse en réalité chacune des trois Hypostases divines. Cfr. l'étude détaillée en IDE, *Une théo-logique du don*, 304-320. <sup>2</sup> DD IV, 241; TD IV, 239.

<sup>3</sup> DD III, 299; TD III, 300. «Dieu interprété comme amour: en cela consiste l'idée chrétienne», H.U. VON BALTHASAR, *Christliche Botschaft in dieser Welt*, «Civitas» 22 (1966-1967) 360-367, 363.

<sup>4</sup> Ce déplacement n'est d'ailleurs pas propre à la théologie sacramentelle, mais vaut pour d'autres vérités de foi souvent reléguées dans un traité théologique spécialisé (tel est par exemple le cas de la mariologie à laquelle Balthasar accorde une place centrale et donc ubiquitaire, quoique subordonnée).

<sup>5</sup> Cfr. N. REALI, *La ragione e la forma. Il sacramento nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1999.

trinitaire qui est à même de rendre compte de l'existence de l'altérité historique de l'homme comme liberté. En effet, le Christ accomplit parfaitement la vocation de l'homme en son essence dialogale. Mais c'est dans le mystère de la Passion que se vit définitivement l'être-pour-l'autre du Christ s'offrant par obéissance à son Père pour le salut des hommes. Or, le mystère de l'Eucharistie est le mémorial du corps livré et du sang versé. Par conséquent, en exprimant dans l'histoire la fécondité infinie de la vie intra-trinitaire, le sacrement de l'Eucharistie fonde le mystère de la liberté de l'homme. L'enracinement rigoureusement sacramental, donc christologique, donc trinitaire, de la personne atteste ainsi la centralité du sacrement dans la théologie de Balthasar. Ainsi, quel qu'en soit le sens (sacramental, christologique ou trinitaire), et si l'on entend résonner dans *sacramentum* le *Mysterion*, l'Eucharistie mérite d'être appelé le *sacramentum caritatis*.

#### ABSTRACT

L'article propose une brève présentation de la théologie balthasarienne de l'Eucharistie dans la *Trilogie*. L'occasion en est l'aporie suivante: le théologien suisse affirme que l'Eucharistie est centrale, alors que sa théologie sacramentelle est plutôt clairsemée. Pour répondre à cette difficulté, l'article montre que Balthasar éclaire sa théologie de l'Eucharistie à partir de trois notions: la kénose (première partie), la surabondance (deuxième partie) et l'enveloppement (troisième partie). Or, ceux-ci convergent vers un centre secret: l'amour de don. Balthasar interprète donc l'Eucharistie en clé amative, ce qui permet de lever l'aporie initiale (quatrième partie).

The article proposes a short presentation of balthasarian theology of the Eucharist in the *Trilogy*. The opportunity is the following aporia: the swiss theologian asserts that the Eucharist is central, while its sacramental theology is rather thinned out. To answer this difficulty, the article shows that Balthasar enlightens his Eucharist's theology from three notions: the kenosis (first part), the profusion (second part) and the envelope (third part). These converge on a secret center: love of gift. Balthasar thus interprets the Eucharist in amative key, what allows to raise the initial aporia (the fourth part).