

UNIVERSITE DU QUEBEC

MEMOIRE PRESENTE A
UNIVERSITE DU QUEBEC A TROIS-RIVIERES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAITRISE SCIENTIFIQUE EN THEOLOGIE

PAR
FRANCOIS GUILLEMETTE

LE THEME DU SAMEDI SAINT DANS L'OEUVRE DE HANS URS VON BALTHASAR
UNE THEOLOGIE DE LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS

NOVEMBRE 1984

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

TABLE DES MATIERES

LISTE DES SIGLES	p. i
INTRODUCTION	p. 1
1. Présentation de Hans Urs von Balthasar	p. 1
2. Présentation du thème du Samedi saint	p. 3
3. Présentation du mémoire	p. 5
4. Le contenu du mémoire	p. 6
CHAPITRE I	
PREMIERE APPROCHE: JESUS EST MORT	
L'ETRE-MORT DU CHRIST	p. 8
Introduction	p. 8
1. Jésus est réellement mort	p. 9
2. Le caractère passif de la descente du Christ aux enfers	p. 10
3. La mort dans la Bible	p. 13
4. Signification de la mort de Jésus	p. 15
CHAPITRE II	
DEUXIEME APPROCHE: JESUS EST MORT POUR NOUS	
LOGIQUE INTERNE DE L'HISTOIRE DU SALUT	p. 18
Introduction	p. 18
A. De l'ancienne à la nouvelle Alliance	p. 18
Introduction	p. 18
1. Première question: La création d'êtres libres	p. 19
2. Deuxième question: La colère de Dieu dans la Bible	p. 24
3. Troisième question: Les morts avant le Christ	p. 29
4. Conclusion sur les trois questions	p. 34
B. Le mystère de la rédemption	p. 36
Introduction	p. 36

1. Approche comparatiste	p. 37
Introduction	p. 37
a) Critique de la Passion-symbole	p. 38
b) Critique de la Passion-solidarité	p. 42
c) Critique de la Passion-satisfaction	p. 45
d) Critique de la Passion-châtiment	p. 47
e) Conclusion sur les critiques	p. 48
2. La substitution chez Balthasar et son application à sa théologie du Samedi saint	p. 49
Introduction	p. 49
a) La substitution, ou le "pro nobis"	p. 49
b) Qu'est-ce que la substitution?	p. 51
c) Substitution et solidarité	p. 53

CHAPITRE III

TROISIEME APPROCHE: POUR NOUS, DIEU L'A FAIT PECHE

LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS ET SA DIMENSION TRINITAIRE . . .	p. 57
Introduction	p. 57
A. Le Samedi saint expérimenté par le Christ	p. 58
Introduction	p. 58
1. Le caractère exclusif de la descente du Christ aux enfers	p. 58
a) Exclusive parce qu'unique	p. 58
b) Exclusive parce qu'elle nous en exclut	p. 60
2. Le Christ inaugure l'enfer	p. 61
a) Pour lui-même	p. 61
b) Pour les hommes	p. 65
3. L'expérience du péché	p. 68
B. La dimension trinitaire du Samedi saint	p. 72
Introduction	p. 72
1. Envoyé par le Père	p. 73
2. L'enfer du Fils en tant que Fils	p. 76
3. Damné par le Père?	p. 77
4. La "souffrance" du Père dans le Samedi saint	p. 78
5. L'obéissance du Fils	p. 81

6. Dans la communion de l'Esprit saint	p. 86
7. Conclusion sur la dimension trinitaire	p. 89
CONCLUSION	p. 92
ANNEXE	
L'ECLAIRAGE DE CERTAINS TEXTES DU NOUVEAU TESTAMENT	p. 94
BIBLIOGRAPHIE	p.103
Oeuvres de Hans Urs von Balthasar	p.103
Commentaires de l'oeuvre de Hans Urs von Balthasar	p.109
Oeuvres d'auteurs différents sur le Samedi saint	p.111

LISTE DES SIGLES

Après entente avec notre directeur de mémoire et le directeur des études avancées en théologie, nous avons décidé d'utiliser des sigles pour simplifier les références aux oeuvres de Hans Urs von Balthasar. Nous utiliserons ces sigles dans le corps du texte immédiatement après les citations sans renvoyer chaque fois au bas de la page.

On se référera à la bibliographie du mémoire pour avoir les renseignements complets sur les oeuvres dont nous ne donnons que le titre dans cette liste de sigles.

A.c.i.	Aux croyants incertains.
A.c.m.	Au coeur du mystère.
A.c.m.r.	Au coeur du mystère rédempteur.
A.s.d.f.	L'amour seul est digne de foi.
Cath.	Catholique.
C.e.a.S.	Comment en arrive-t-on à Satan?
C.J.	La conscience de Jésus.
D.a.e.	Descente aux enfers.
D.e.D.	Dans l'engagement de Dieu.
D.h.a.	Dieu et l'homme d'aujourd'hui.
D.i.	De l'intégration.

Esch.	Eschatologie.
Es.st.	Esprit-saint, esprit d'amour.
F.C.	La foi du Christ.
F.c.t.	Fragments sur la croix trinitaire.
G.C.	La Gloire et la Croix, tome III, vol. 2: Nouvelle Alliance.
J.n.c.	Jésus nous connaît-il?
Jug.	Jugement.
M.e.v.	La mort engloutie par la vie.
M.p.	Le mystère pascal.
N.p.r.	Nouveaux points de repère.
P.j.r.c.	Pourquoi je reste chrétien.
P.l.m.	Plus loin que la mort.
R.c.	Retour au centre.
T.c.	Trois critères.
U.e.C.	L'unité en Christ.

INTRODUCTION

Présentation de Hans Urs von Balthasar:

"Cet homme est le plus cultivé de son temps. Et s'il y a quelque part une culture chrétienne elle est là."¹

Ce mot du Père Henri de Lubac en dit assez pour montrer la difficulté pour nous de présenter Hans Urs von Balthasar. Nous avons donc opté pour une présentation très simple, tout en invitant le lecteur à lire les excellents articles de J. M. Faux sur l'oeuvre et sur la vie de Balthasar.²

Balthasar est né à Lucerne en Suisse, le 12 août 1905. Il vit maintenant à Bâle. Sa formation universitaire s'est faite dans le domaine de la philosophie et de la littérature allemande. Après son doctorat en philosophie, il a étudié la théologie à Lyon afin de devenir Jésuite. Durant son séjour à Lyon, il s'intéressa aux grands écrivains français (C Claudel, Péguy, Bernanos) et à certains Pères de l'Eglise, tels Irénée, Origène, Grégoire de Nysse, Augustin, Maxime

(1) H.de Lubac, Paradoxe et mystère de l'Eglise, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p.184.

(2) J.M. Faux, Retour au centre: la théologie de Urs von Balthasar, dans Catéchistes, vol. 25, no 97, janvier 1974, pp. 133-159; et: Un théologien: Hans Urs von Balthasar, dans Nouvelle Revue Théologique, Décembre 1972, no 10, pp. 1009-1030.

le Confesseur. De plus, il consacra beaucoup d'énergie à l'analyse du message de plusieurs saints: Ignace, Thérèse de Lisieux, Elizabeth de la Trinité, Jean de la Croix, etc. A son arrivée à Bâle, il s'intéressa grandement à la théologie de son ami Karl Barth. C'est aussi dans cette ville qu'il rencontra la mystique Adrienne von Speyr qui a eu une grande influence sur son oeuvre et notamment en ce qui concerne le thème du Samedi saint.

Lorsque nous disons qu'il s'est intéressé à l'un ou l'autre des points mentionnés ici, c'est dans le sens qu'il a publié sur ces différents points des articles ou des volumes qui font autorité. La bibliographie de cet auteur comprend plus de cinquante volumes et près de deux cents articles. Sa culture est incomparablement vaste. Dans le domaine des sciences humaines, il mérite probablement le titre de l'homme le plus cultivé.

On devinera que l'oeuvre d'un homme aussi cultivé soit difficilement "classable". Son type de pensée est original et se laisse difficilement définir. Par rapport aux théologiens qu'on lit habituellement, il a une façon de faire de la théologie qui est bien à lui. Premièrement, on ne peut pas vraiment distinguer en lui le théologien, le philosophe, le poète, le spirituel, le chrétien. Il combat d'ailleurs comme une erreur la distinction classique entre spiritualité et théologie. (Cf. R.c.) Deuxièmement, son oeuvre développe les thèmes de sa théologie d'une façon "spiralique", c'est-à-dire que les différents thèmes sont toujours abordés les uns par rapport aux autres et toujours dans un mouvement de "centration" sur l'essentiel.

Il faut le lire plusieurs fois pour en arriver à saisir les différents liens qu'il fait constamment entre divers développements. Il renvoie toujours le lecteur vers d'autres sources ou vers d'autres liens. Surtout il le renvoie toujours à l'essentiel, au "centre" qui est pour lui le mystère pascal. Il faut dire que la plupart de ses écrits sont difficiles à cause de cette méthode spirالية. Par contre, lorsqu'on commence à saisir les différents liens, on est facilement passionné et séduit par la richesse de cette oeuvre. Balthasar donne le goût d'être lu plusieurs fois parce qu'à chaque fois des lumières nouvelles jaillissent de ses écrits, même si l'essentiel a été compris. Il définit lui-même la théologie comme un acte d'adoration, ce qui porte à penser que son oeuvre renvoie toujours à autre chose, à un Autre!

Présentation du thème du Samedi saint:

Le mystère du Samedi saint, qui se situe entre la Croix et la Résurrection, n'est pas à la périphérie, mais au centre de toute la théologie, bien que celle-ci en ait vidé, oublié, négligé le contenu théologique.³

On se trouve ici au coeur même du drame rédempteur.⁴

La descente du Christ aux enfers est un noeud décisif où convergent les fils de toute théologie chrétienne. Elle est absolu-

(3) W. Maas, Jusqu'où est descendu le Fils, dans Communio: Revue Catholique Internationale, tome VI, no 1, janv.-fév. 1981, pp.5-19.

(4) J. Galot, La descente du Christ aux enfers, dans Nouvelle Revue Théologique, tome 83, 1961, pp.471-491.

ment au centre, non à la périphérie de la théologie.⁵

Ces quelques citations indiquent l'importance du thème du Samedi saint pour la théologie. On n'a qu'à penser que le Samedi saint est au centre du mystère pascal pour admettre qu'il constitue le "centre du centre". De là son importance pour la réflexion théologique.

Balthasar est un des rares théologiens qui ait une réflexion riche et articulée sur le thème du Samedi saint. Pour se convaincre de la richesse de sa pensée sur ce sujet, rappelons que le Père de Lubac (le même théologien qui a dit de Balthasar qu'il est l'homme le plus cultivé de son temps) a dit de la pensée de notre auteur: "Un mot définit celle-ci: c'est une spiritualité du Samedi saint".⁶

Le Samedi saint est donc un thème extrêmement important dans l'oeuvre de Balthasar. De fait, même s'il n'a formellement consacré à ce thème que deux ou trois articles et une partie d'un de ses livres, on retrouve des passages sur ce thème dans la majorité de ses oeuvres. On pourra d'ailleurs en juger par la diversité des sources qui sont citées dans ce mémoire. Par rapport à la banque des sources en français, une majorité de celles-ci sont citées dans les pages qui suivent.

(5) H. Vorgrimler, Questions relatives à la descente du Christ aux enfers, dans Concilium, no 11, janvier 1966, pp.129-139.

(6) H. de Lubac, op. cit., p.210.

Présentation du mémoire:

Dans notre mémoire, nous avons voulu présenter la pensée de Balthasar sur le thème du Samedi saint en essayant d'y être le plus fidèle possible. Il n'était pas question, dans le cadre d'un mémoire de maîtrise, de la critiquer.

Dans notre souci de fidélité à l'auteur, nous avons essayé de respecter la méthode spirالية. Ce respect a commandé le développement des différentes parties du mémoire.

Dès le premier chapitre, nous donnons l'essentiel d'un point de vue particulier et — dans la logique "spirالية" — les autres parties développent cet essentiel en partant de points de vue différents. Dans le mémoire, nous avons appelé cela des "approches".

La méthode spirالية signifie que l'évolution de la pensée ne ressortit pas d'abord à l'ordre de la précision de tel ou tel point mais à l'ordre de "liens" entre différents thèmes. Pour cette raison, nous pouvons dire que l'année de publication ou la chronologie des oeuvres de Balthasar n'ont pas vraiment d'importance. Nous avons vérifié ce point et on pourra d'ailleurs constater par la date des oeuvres citées que l'on peut passer d'une oeuvre à l'autre sans se soucier vraiment de l'année de publication.

Toujours dans la ligne de la méthode spirالية que nous essayons de respecter, nous devons faire l'avertissement suivant: dans les différentes parties du mémoire nous nous répéterons beaucoup, mais d'une fois à l'autre l'éclairage sera différent. Tout au long du

mémoire des liens sont faits entre les différentes parties et le dernier chapitre compose avec les acquis des pages qui le précèdent.

Comme nous présentons la pensée d'un auteur, nous avons mis beaucoup de citations. Notre effort a consisté à rassembler les différents passages de l'oeuvre qui traitent du Samedi saint et à les présenter dans un cadre et un développement qui permettent une compréhension maximale de la pensée de Balthasar et une meilleure découverte de sa richesse.

Le contenu du mémoire:

Le premier chapitre nous fait entrer dans l'originalité de la pensée de Balthasar sur le Samedi saint. En effet, il porte sur l'"être-mort" du Christ. Pour Balthasar, le mystère du Samedi saint est le mystère du jour où Jésus-Christ était mort. Sa descente aux enfers est fondamentalement passive et elle est une expérience de la mort telle que décrite par la révélation biblique, c'est-à-dire une punition qui consiste à être définitivement séparé de Dieu.

Le second chapitre essaie de présenter la dimension sotériologique de ce mystère kénotique. En partant des questions posées par l'ancienne Alliance, on en arrive au salut chrétien et au mystère de la rédemption tel que compris par Balthasar.

Enfin, dans un troisième chapitre, nous revenons au mystère du Samedi saint dans ses dimensions spécifiquement christologiques et trinitaires.

Nous avons mis en annexe un développement sur l'analyse de quelques textes du Nouveau Testament. Notre mémoire présente une réflexion dogmatique alors que ce développement présente une attestation exégétique de la réflexion dogmatique.

A travers les différents développements, on aura l'occasion de voir comment le mystère du Samedi saint est au centre de toute la théologie puisqu'il conduit la réflexion à travers des thèmes centraux de la foi chrétienne, comme le salut et la Trinité.

Mais laissons Balthasar lui-même nous introduire dans ce mystère:

Le Samedi saint est un profond mystère, et il le restera toujours. Mais peut-être est-il temps, aujourd'hui, non pas de le laisser de côté, mais de laisser la méditation le cerner avec respect et découvrir par là à quel point sa richesse et sa profondeur sont inépuisables. (P.l.m. p.4)

CHAPITRE I

PREMIERE APPROCHE: JESUS EST MORT

L'ETRE-MORT DU CHRIST

Introduction:

Dans cette première approche du mystère du Samedi saint, nous partirons du même point de départ que Balthasar lui-même a pris dans la principale oeuvre qui traite de cette question: Le mystère pascal. Dans cette oeuvre, le chapitre qui porte spécifiquement sur le Samedi saint débute par une réflexion sur cette affirmation toute simple du Nouveau Testament: "Jésus est mort".

Pour ce premier chapitre, nous verrons premièrement que Jésus est réellement mort et donc que le mystère du Samedi saint concerne le Christ mort. En second lieu, nous tirerons une toute première conséquence de cet "être-mort" en affirmant le caractère passif de la descente du Christ aux enfers. Troisièmement, nous verrons ce que signifie la mort dans la Bible. Et enfin, quatrièmement, nous ferons le lien entre l'affirmation de la réalité de la mort de Jésus et la signification de la mort dans la Bible. Ainsi nous aurons déjà une première lumière sur le Samedi saint parce que nous aurons aperçu ce que la Bible veut dire lorsqu'elle affirme de Jésus qu'il est

mort.

Il faudra se rappeler que cette première partie ne se veut qu'une première approche et que les autres parties seront en quelque sorte des approfondissements de cette première approche. L'intérêt ici sera de nous faire entrer dans l'essentiel de la pensée de Balthasar qui sera développée par la suite.

1. Jésus est réellement mort:

L'affirmation néotestamentaire de la mort du Christ contient en elle-même tous les développements sur le Samedi saint. Il ne s'agira au fond que de tirer les conséquences théologiques de cette affirmation pour saisir l'essentiel du mystère.

C'est probablement pour cela que le Nouveau Testament insiste sur la réalité de la mort du Christ.

"En Mc 15,45, il est question de *ptôma* (cadavre). La sépulture de Jésus fait partie de la plus ancienne formule de confession de foi, 1 Co 15,3-4." (M.p. p.140)

Pour le Nouveau Testament, il est important d'attester la mort de Jésus. Il est mort comme tous les autres hommes meurent, d'une mort tout aussi réelle.

La description soigneuse, exempte de toute tendance apologétique, de la descente de la croix, des soins donnés au cadavre et de l'ensevelissement, est un témoignage simple en faveur de cette solidarité: le cadavre *doit* être mis en terre. (M.p. p.153)

Comme tous les hommes, Jésus meurt. Il y aurait ici possibilité

de faire tout un développement sur cet aspect de la théologie de Bal-
thasar qui présente la mort du Christ comme une suite de l'incarna-
tion. Pour les besoins de notre étude, nous ne mettrons qu'une cita-
tion: " "revêtir l'homme" signifie en fait: assumer son destin con-
cret avec la souffrance, la mort, l'enfer, en solidarité avec tous
les hommes", (M.p. p.23)

Nous reviendrons longuement sur la question de la solidarité;
ce qu'il nous faut retenir pour l'instant c'est que la révélation
néotestamentaire affirme clairement la réalité de la mort du Christ.
Ce n'est pas parce qu'il était le Fils de Dieu qu'il a été épargné
de cette partie de l'expérience humaine. Le Nouveau Testament affir-
me non seulement que "le Verbe s'est fait chair", mais il affirme
aussi que Jésus-Christ a pris la condition humaine jusque dans la
mort elle-même.

2. Le caractère passif de la descente du Christ aux enfers:

Une des premières conclusions théologiques du fait que Jésus
soit réellement mort c'est que le Samedi saint est un aspect du
mystère du salut que l'on doit considérer en réfléchissant sur
l' "être-mort" du Christ, c'est-à-dire du Christ qui n'est plus vi-
vant. Le Samedi saint, le Christ est mort; ce n'est pas encore la
Résurrection et le triomphe.

"Le tournant qui mène à la glorification se produit au jour
de Pâques; le Samedi saint, il n'y a encore aucune raison de chan-

ter l'alleluia." (D.h.a. p.264)

Cette précision a, chez Balthasar, un certain caractère polémique parce qu'il se situe par rapport à d'autres théologiens qui font de la descente aux enfers un dogme qui se rapporte à la Résurrection davantage qu'à la mort du Christ. Si Jésus est ressuscité "le troisième jour" comme l'affirme le Nouveau Testament, il nous faut alors bien saisir que le Samedi il était mort et donc qu'il était sans vie, sans "activité", encore moins sans "triomphe".

Que Jésus soit réellement mort, parce qu'il est devenu réellement homme comme nous, fils d'Adam, donc qu'il n'utilise pas (comme on peut souvent le lire dans certains livres de la théologie) le "court" temps de sa mort pour toutes sortes "d'activités" dans l'au-delà, c'est le premier point qu'il faut ici considérer. (M.p. p.140)

Cette première précision indique déjà la direction de tout le reste de la réflexion. Scruter le mystère du Samedi saint, ce n'est pas chercher ce qui peut bien s'être passé dans l'au-delà alors que le Christ "descendait" aux enfers. Les questions telles que: où est-il allé exactement? Qu'a-t-il fait? etc, relèvent du langage mythologique pour lequel il n'y a rien de vérifiable et dans lequel il serait bien difficile de trouver une réelle pertinence pour la foi chrétienne.

Pour Balthasar, la réflexion sur le Samedi saint part d'une réflexion sur la signification théologique du fait que Jésus ait été mort. Le dogme de la descente aux enfers est un dogme qui porte sur "l'être-mort" du Christ.

C'est d'ailleurs ce qui fait l'originalité fondamentale de la descente du Christ aux enfers par rapport aux mythes non-chrétiens de descentes aux enfers. Quand il la compare avec tous ces mythes, Balthasar fait remarquer que dans le cas du Christ, "ce n'est ni un vivant qui descend aux enfers pour en revenir intact, ni une victime arrachée temporairement à la mort". (D.a.e. p.4) C'est un mort qui descend.

Il ne peut être question, lors de cette "plongée" dans l'abîme de la mort, d'une descente active, encore moins d'une descente triomphale et d'une prise de possession, ni même seulement d'un combat; ce ne peut être rien de plus qu'un transfert passif. (G.C. p.198)

Le Vendredi saint est le jour où Jésus meurt; le Samedi saint est le jour de l'état de mort de Jésus et "comme jour de la mort, il ne peut pas encore être le jour où Dieu vainc la mort". (P.l.m. p.3)

Nous pouvons apporter, en passant, une précision qui pourrait être très intéressante à développer mais que nous ne ferons que signaler ici. Pour Balthasar, le Samedi saint est un aspect de la kénose du Christ; il est même l'aspect le plus "kénotique" de cette kénose.

La descente de Jésus dans le royaume de la mort avant la rédemption fait partie de ses abaissements (...) abaissement suprême, au-delà duquel il n'y en a pas d'autre possible. (D.h.a. pp.264-265)

Nous avons donc un acquis en ce qui concerne la théologie de Balthasar sur le Samedi saint; pour lui, ce mystère concerne "l'être-mort" du Christ et, dans l'expérience du Christ, "cette situation signifie en premier lieu l'abandon de toute activité spontanée et par là une passivité". (M.p. p.140)

C'est une première lumière jetée sur l'être-mort du Christ. Pour aller plus loin, nous verrons maintenant ce que la Bible entend lorsqu'elle parle de la mort. Ainsi nous pourrons mieux comprendre ce qu'elle entend lorsqu'elle affirme que Jésus est mort.

3. La mort dans la Bible:

Bien sûr, il ne s'agit pas ici de faire une longue étude de théologie biblique sur la mort. Nous ne prendrons que les grandes conclusions de cette théologie; celles que Balthasar nous fournit lui-même.

Pour bien saisir ce que les auteurs bibliques avaient en tête lorsqu'ils disaient de Jésus qu'il est mort, Balthasar présente la vision de la mort dans ce qu'il appelle la "théologie classique" de l'Ancien Testament. Pour lui, c'est là que se trouve l'essentiel de la théologie biblique sur la mort. Voyons les grandes conclusions de son enquête biblique. Balthasar les présente principalement en trois points importants.

La première chose que la révélation vétérotestamentaire nous apprend sur la mort c'est qu'elle est une perte totale de toute relation à Dieu.

"La théologie vétérotestamentaire classique caractérise cette mort comme la perte de la relation vivante avec Dieu." (G.C. pp.197-198) Ailleurs Balthasar affirme: "être mort, dans le sens des textes classiques de l'Ancien Testament signifie être sans force, inactif, avant tout privé de contact avec Dieu." (D.a.e. p.7)

La mort humaine "marque la fin de toute communication non seulement avec les autres hommes, mais même avec Dieu". (P.l.m. p.2)

Le deuxième point relevé par l'auteur c'est que la mort est considérée, dans la Bible, comme une punition.

"Le destin des morts, tel que l'Ancien Testament le décrit, demeure sous le signe de la punition. (D.h.a. p.262)

La nature humaine aboutit à l'état de mort "que le péché a introduit dans le monde". (M.p. p.25) Le péché a entraîné la punition qu'est la mort.

Troisièmement, pour la Bible, cette punition a essentiellement un caractère définitif: "Il est de l'essence de cette punition qu'elle soit éternelle "de droit": c'est ce qu'expriment déjà les psaumes et les hymnes lorsqu'ils soulignent que l'enfer est un lieu sans espérance." (D.h.a. pp.262-263)

Il faut bien comprendre ici que nous parlons de la mort telle que vue sans le salut. C'est pour cela que Balthasar dit qu'elle est "de droit" éternelle. Nous pourrions dire que la mort "en soi" a un caractère définitif. Plus exactement, pour nous résumer, nous pouvons maintenant dire que la mort est essentiellement vue dans la Bible comme une punition définitive qui consiste à être coupé de Dieu.

Pour les besoins du reste de l'étude, il est important de dire que pour Balthasar cette définition biblique de la mort s'applique à tous les autres concepts utilisés par la Bible pour exprimer

l'état de mort. Qu'il soit question du shēol, de l'hadès, des enfers, de l'enfer, du royaume des morts, de l'infernium, de la poena damni; essentiellement, tous ces termes sont là pour exprimer "l'état de mort" tel que défini dans ce que Balthasar appelle la théologie classique de l'Ancien Testament. Il faudrait mettre toute une série de longues citations pour montrer que Balthasar passe de l'un à l'autre de ces concepts pour finalement toujours exprimer la même réalité qui est l'état de mort. Cette démonstration serait beaucoup trop longue. On n'aura qu'à lire les références principales telles que: D.a.e. pp.257ss; P.l.m. pp.2ss; M.p. pp.139ss; G.C. pp.197ss.

Cette précision est importante parce que dans les citations que nous utiliserons dans le reste du mémoire, l'un ou l'autre des concepts pourra être utilisé. Il faudra alors se rappeler que Balthasar les utilise tous plus ou moins indifféremment pour parler de l'état de mort.

Balthasar ne nie pas que la Bible fasse des distinctions entre différents "états de mort" mais finalement, pour lui, tout se ramène à la théologie classique de l'Ancien Testament sur la mort. (cf. G.C. pp.197-198; P.l.m. pp.2-3)

Cette théologie classique, comme nous l'avons vu, présente la mort comme étant une punition suite au péché et une séparation définitive d'avec Dieu. C'est de cette mort-là que Jésus "a été mort".

4. Signification de la mort de Jésus:

Il nous reste ici à relier la signification biblique de la

mort à l'affirmation biblique de la mort de Jésus. Si Jésus, au dire de la Bible, est réellement mort, il est mort de la mort telle que décrite par la Bible.

C'est donc dire que Jésus a assumé la punition qui consiste à être définitivement séparé de Dieu. C'est ce que dit Balthasar:

Il est tout à fait possible que la souffrance vécue de ce qui aurait été la condition du pécheur, à savoir la séparation de Dieu — peut-être la séparation définitive et radicale — ait pu entrer dans l'expérience du Fils de Dieu. (J.n.c. p.35)

Il y aurait plusieurs citations à mettre ici pour montrer que Balthasar affirme que Jésus a réellement été séparé de Dieu. Nous n'en donnerons que quelques-unes, puisque nous ne faisons qu'une première approche du mystère. L'important est de montrer l'essentiel de ce qui sera développé par les autres approches dans ce mémoire.

Il est donc possible de dire que Jésus a été séparé de Dieu dans son état de mort. Il a vécu la punition qu'avait entraîné le péché.

"Jésus-Christ accompagne l'homme dans toutes les conséquences de son état de perdition." (P.j.r.c. pp.178-179)

Même pour le plus juste de tous les justes, une loi de fer veut que, à "l'heure de Dieu", au "jour de Dieu", qui est le jour du jugement et de la colère, les biens du Père, la foi vécue et sentie, la charité et l'espérance soient placés dans un endroit inaccessible, en Dieu. (D.h.a. p.264)

Nous avons vu aussi que cette séparation d'avec Dieu avait un caractère définitif. C'est aussi ce qu'a assumé le Christ, d'après

Balthasar. "C'est dans cette situation définitive (de la mort) que descend, mort, le Fils." (A.c.m. p.8)

Une bonne partie de la théologie de Balthasar sur le Samedi saint est contenue dans les quelques citations précédentes, notamment lorsqu'il parle du "Fils" qui est séparé de Dieu (c'est la dimension trinitaire), notamment aussi lorsqu'il parle du Christ qui épouse la condition du pécheur (c'est la dimension sotériologique). Dans les prochaines approches, nous verrons plus en profondeur les dimensions sotériologiques et trinitaires de cette première approche. Pour l'instant, notre première conclusion c'est que le Christ, en assumant l'état de mort, a assumé la séparation définitive d'avec Dieu, conséquence du péché.

CHAPITRE II

DEUXIEME APPROCHE: JESUS EST MORT POUR NOUS

LOGIQUE INTERNE DE L'HISTOIRE DU SALUT

Introduction:

Dans cette seconde approche, nous essaierons de présenter comment la logique interne de l'histoire du salut éclaire le mystère du Samedi saint. Dans une première partie de ce chapitre nous verrons trois questions tirées de l'ancienne Alliance et qui permettent de mieux voir la place du Samedi saint dans le salut biblique. Dans une seconde partie, nous verrons la pensée de Balthasar sur la rédemption.

A. De l'ancienne à la nouvelle Alliance:

Introduction:

Dans cette première partie du deuxième chapitre, nous verrons trois questions posées par l'ancienne Alliance et qui trouvent leurs réponses dans la nouvelle Alliance, plus précisément dans le mystère du Samedi saint. Ces trois questions sont les suivantes:

1. Comment Dieu a-t-il pu prendre le risque de créer des êtres li-

bres alors qu'il savait que cette liberté rendait possible le péché et toutes ses conséquences? 2. Qu'en est-il au juste de la colère divine devant le péché? 3. Qu'est-il advenu de ceux qui sont morts avant le Christ?

Par ces trois questions tirées de l'ancienne Alliance, nous "aboutirons" par trois chemins différents au mystère du Samedi saint. En regardant ainsi la logique du plan salvifique, nous pourrions saisir plus facilement la logique de la pensée de Balthasar sur le Samedi saint.

Signalons, en passant, que cette première partie du second chapitre est un bon exemple de ce que l'on a appelé la méthode spirale. Avec les trois questionnements nous ferons des liens entre différents points de la théologie biblique et en même temps ces différents liens "centrent" toujours le lecteur sur le mystère du Samedi saint.

1. Première question: La création d'êtres libres:

La première interrogation que nous pose l'ancienne Alliance concerne le risque pris par Dieu lorsqu'Il a créé des êtres libres et donc des êtres capables de détruire l'Alliance d'amour qu'Il voulait faire avec sa création. Comment a-t-il pu dire que "cela était bon" alors qu'Il savait que tout pouvait et que tout allait mal tourner avec le péché?

Rappelons d'abord, même si c'est évident, que Dieu "devait" créer des êtres libres, des êtres capables de répondre à son amour.

Pour faire une Alliance, il fallait qu'Il donne la possibilité d'une réelle réponse, c'est de là que vient la liberté humaine. Il faut que le partenaire de l'Alliance soit libre et puisse aimer librement pour que l'Alliance elle-même soit possible. L'amour que Dieu manifeste dans la création et dans l'Alliance est un amour qui appelle une réponse positive. "Cet amour requiert comme réponse l'amour libre (...), parce que, à l'amour libre, on ne peut répondre que par un amour libre." (D.e.D. p.25) Mais pour qu'une réponse librement amoureuse soit donnée, il faut tout d'abord que la créature humaine ait la liberté.

Mais la question, ici, vient du fait que cette liberté donne à l'être humain la possibilité de ne pas répondre et de ne pas aimer. Dieu savait qu'en créant des êtres libres, Il créait du même coup la possibilité que cette liberté soit utilisée pour le péché avec toutes ses conséquences désastreuses.

Le péché était donc, en tant que possibilité, déjà dans le plan d'amour du Créateur. Mais Dieu ne pouvait laisser au péché la possibilité d'avoir le dernier mot, sinon son plan d'amour n'aurait été finalement qu'une "possibilité" de l'amour; possibilité à la merci du libre refus de l'être humain. Dans son plan d'amour, le Créateur a fait en sorte que l'amour triomphe de tout.

Le mystère de la liberté humaine est à la fois fondamental et difficile à cerner, mais, tout de même, le christianisme ne l'évite pas en parlant d'une création amoureuse. On verra, avec Balthasar, que cette création incluait déjà une référence au Samedi saint pour

pouvoir tenir compte de la liberté humaine:

Il s'agit de "mesurer tout ce que Dieu a risqué quand il a créé des êtres libres et capables de le contredire en pleine face. Devait-il les damner? Il était alors perdant au jeu cosmique qu'il avait engagé. Devait-il simplement leur faire grâce? Il n'aurait alors pas pris leur liberté au sérieux et l'aurait arbitrairement court-circuitée. Comment pouvait-il donc prendre ce risque? A une seule condition: que, depuis l'origine (et on devine par là le rôle du Christ comme médiateur dans la création), le Fils éternel se porte garant des pécheurs par une solidarité absolue avec eux, jusqu'à l'abandon par Dieu. C'est à ce seul prix que Dieu a pu déclarer "très bon" ce monde atroce et lui donner d'être". (T.c. p.58)

Dans ce texte, on parle d'abandon par Dieu et de solidarité; nous reviendrons sur ces thèmes. Pour l'instant, retenons l'idée de la confrontation entre la liberté amoureuse de Dieu et la liberté humaine. Jésus-Christ, en tant que Fils de Dieu, a assumé le risque pris par le Père en assumant les conséquences de la mauvaise utilisation de la liberté humaine.

Nous sommes remontés jusqu'à la création parce que c'est là que se situe le point de départ de la liberté humaine; mais, évidemment, la problématique est présente aujourd'hui tout autant qu'au moment de la création. Le risque pris par Dieu est actuel parce qu'aujourd'hui encore des êtres humains sont libres et peuvent mal utiliser leur liberté. Le retour en arrière jusqu'à la création est davantage une remontée logique qu'une remontée historique. Il faut, logiquement, que la liberté humaine soit assumée par Dieu lui-même qui l'a créée.

Dieu donne à l'homme la faculté d'accomplir un choix négatif à son égard qui pour les hommes apparaît définitif, mais qui n'est pas estimé tel par Dieu. Non certes que le choix de l'homme serait mis en question de l'extérieur — ce qui reviendrait à mépriser la liberté qui lui est offerte — mais Dieu, de son propre choix divin, a voulu accompagner l'homme et entrer avec lui dans la plus extrême situation de son choix négatif. (A.c.m. p.8)

Quelle est cette extrême situation du choix négatif de l'homme? Nous l'avons vu, l'ultime situation, c'est la mort expérimentée comme une punition définitive, loin de Dieu. Si Dieu, en Jésus, veut accompagner l'homme jusque là pour prouver son amour, alors il doit expérimenter la mort en elle-même dans son caractère de punition et dans son caractère définitif. C'est cela le Samedi saint:

Il y a, le Samedi saint, la descente aux enfers de Jésus mort, c'est-à-dire (en simplifiant beaucoup) qu'il se solidarise hors du temps avec les hommes perdus loin de Dieu. Pour eux, ce choix, par lequel ils ont préféré leur "moi" au Dieu de l'amour qui s'oublie lui-même est définitif. C'est dans cette situation définitive (de la mort) que descend, mort, le Fils. (A.c.m. p.8)

L'homme a choisi de se couper de l'Amour, mais l'Amour lui-même peut refuser cette séparation et rejoindre de nouveau le pécheur — le "séparé" — sur son propre terrain, sur le terrain de son isolement définitif. C'est tout le mystère de l'Alliance renouvelée, de la véritable "nouvelle" Alliance. L'être humain a brisé l'Alliance d'amour par le péché et c'est ainsi que la mort est entrée dans le monde comme ultime séparation; pour "refaire" une nouvelle Alliance, il fallait que l'initiative de Dieu aille jusqu'à

rejoindre l'homme sur le terrain de la mort et lui donner ainsi une preuve d'amour qui soit plus forte que sa séparation. C'est ce que Jésus fait le Samedi saint avec les pécheurs.

Il est un mort avec eux. Mais c'est par un amour qui va jusqu'au bout. Et c'est justement par là qu'il trouble l'absolue solitude volontaire du pécheur. Le pécheur, qui veut être "damné" loin de Dieu, retrouve Dieu dans sa solitude, mais Dieu dans l'impuissance absolue de l'Amour, Dieu qui au-delà du temps, se solidarise sans fin avec celui qui se damne. Le mot du psaume "si je me couche dans les enfers, tu y es aussi" (139,8b) reçoit par là un sens tout nouveau. La liberté de la créature est respectée, mais Dieu la rejoint à l'extrême de la Passion et la reprend de plus profond qu'elle (*inferno profundior*) ("plus profond que l'enfer") disait saint Grégoire le Grand. (A.c.m. p.8)

C'est Dieu qui a toujours le dernier mot de l'amour et de la liberté, même en laissant l'homme libre. Si l'homme est libre, Dieu aussi l'est, et Lui n'utilise sa liberté que pour aimer jusqu'à l'extrême. Il l'utilise même pour sortir l'homme de l'impasse dans lequel l'a mis l'exercice égoïste de sa liberté.

Dieu peut rejoindre et reprendre à la base la liberté de la créature qui s'abîme dans le néant de la perdition, par une "néantisation" plus profonde encore, parce que proprement divine. (G.C. p.186)

Ce premier jalon permet déjà de saisir la logique interne du salut telle que Balthasar la voit; la création d'êtres libres "implique" le Samedi saint.

Par les deux autres interrogations tirées de l'ancienne Alliance, nous verrons encore mieux la logique du salut et comment cette

logique éclaire le mystère du Samedi saint.

2. Deuxième question: La colère de Dieu dans la Bible:

Face à la mauvaise utilisation de la liberté humaine qui aboutit au péché, la Bible parle de la colère de Dieu. Dans ce second questionnement sur la logique interne de l'histoire du salut, nous verrons d'abord de quoi exactement la Bible parle lorsqu'elle nous dit que Dieu se met en colère. Il ne saurait être question ici d'évacuer le problème de la colère divine en répondant simplement que ce thème de la colère n'est qu'une séquelle de l'anthropomorphisme vétérotestamentaire. Le thème est partout présent jusque dans la plupart des livres du Nouveau Testament. Et d'ailleurs, nous verrons qu'il est d'une importance capitale, ne serait-ce que pour nous conduire encore une fois jusqu'au centre de l'histoire du salut qu'est le Samedi saint.

Tout d'abord, voyons comment Balthasar présente cette colère de Dieu:

Cette colère n'est pas un "comme si", mais la pleine réalité: elle est le non catégorique de Dieu au comportement adopté en face de lui par le monde. Dieu se doit à lui-même et à la justice d'amour de son alliance, de prononcer ce non et de le maintenir aussi longtemps que sa volonté ne sera pas accomplie sur terre comme au ciel. (G.C. p.179)

Quand on pense à la colère, on oublie souvent le sens théologique de cette colère et on n'en voit que l'image négative d'un Dieu victime des passions de vengeance et d'agressivité. C'est le

sens théologique de cette réalité qu'il faut saisir et peut-être y verrons-nous une réaction plus amoureuse que celle qui risque de nous apparaître à première vue.

"En Dieu, la colère n'est pas une passion; elle est la réprobation totale du péché, négateur de la bonté divine." (A.c.m.r. p.22)

Peut-on imaginer que Dieu ne soit pas contre le péché? Il est absolument contre le péché parce que le péché est le non-amour. Et cette absolue réprobation est exprimée dans la Bible par le concept de colère et par des images qui illustrent le sérieux et le caractère radical de cette réprobation.

La colère est donc la réaction divine à l'attitude pécheresse de l'homme: deux attitudes qui semblent bien irréconciliables. Plus l'homme pèche, plus Dieu entre en colère; et le fossé se creuse. On arrive à une sorte d'impasse qui est d'autant plus dramatique que les deux partenaires de ce drame s'étaient plutôt engagés dans une histoire d'amour et que cet amour persiste encore.

En effet, Dieu aime l'homme et l'homme a encore en lui-même cette aspiration à répondre à l'amour par l'amour. L'histoire de l'Alliance était une histoire où "dès le début un oui d'amour réciproque et reconnaissant" (D.e.D. p.19) devait persister et croître pour le bonheur de l'un et l'autre partenaire.

Au fond, Dieu, dans son amour, voulait tout simplement amener l'homme à participer au bonheur divin d'aimer. Il avait choisi l'homme comme partenaire d'amour par pure gratuité.

"Cet amour requiert comme réponse l'amour libre de l'élui, parce que, à l'amour libre, on ne peut répondre que par un amour libre."
(D.e.D. p.19)

Mais, comme chacun sait, l'histoire a mal tourné et le péché est venu rompre l'Alliance et a provoqué la colère, le "non" réprobateur de Dieu avec toutes ses conséquences. Si Dieu a eu l'initiative du premier oui qui entraînait le oui de l'homme, c'est l'homme par contre qui a eu l'initiative du non qui a entraîné le "non que Dieu oppose à ce non". (J.n.c. p.34) L'homme a dit non à l'amour, Dieu a dit non au non-amour. On voit bien que le non de Dieu est une attitude inspirée par l'amour.

En somme, amour et colère sont deux figures indispensables d'une même réalité. On peut même dire que la colère est une forme d'amour.

Que l'on écoute attentivement les paroles de Jésus contre celui qui est cause de scandale: il serait préférable pour lui de se voir suspendre une meule autour du cou et d'être englouti en pleine mer (Mt 18,6). Ici on perçoit exactement ce qu'est la colère de Dieu en tant que revers de son amour (pour "l'un de ces petits"). (M.p. p.136)

C'est parce qu'il aime que Dieu est en colère. Il aime l'homme; donc il déteste le péché qui détruit l'homme. Fondamentalement, la colère divine c'est ceci: "Dieu en aimant l'homme pécheur, hait le péché et le condamne." (A.c.m.r. pp.22-23) "Rien n'empêche que Dieu, qui aime les pécheurs, manifeste sa colère contre le péché qu'il ne peut que haïr." (J.n.c. p.31)

Dieu condamne le péché en faisant entrer dans le monde la mort

— la séparation ultime — comme punition face au péché. C'est jusque-là que va son rejet du péché. L'homme rompt l'Alliance par son péché, mais Dieu aussi rompt en quelque sorte par sa colère. Il y a l'initiative du non de l'homme mais il y a aussi le non de Dieu à ce non. Le péché et la colère, c'est la rencontre des deux "nons", et c'est précisément cette rencontre qui a fait entrer la mort dans le monde.

Finalement, Dieu est en quelque sorte dans une impasse. D'un côté, Il doit faire mourir à cause du péché; et d'un autre côté, Il aime l'homme pécheur. Il déteste et veut détruire le péché, "mais ce péché détesté se trouve précisément dans l'homme aimé; c'est lui qui l'a commis". (A.c.m.r. p.23)

Comment Dieu pourra-t-il faire pour sortir de cette impasse? Il doit assurément réussir à détruire le péché sans détruire le pécheur. "Il faut donc trouver une méthode pour séparer le péché du pécheur." (A.c.m.r. p.23)

La colère doit pouvoir s'exercer sur le péché sans s'exercer sur le pécheur et pour cela il faut comme une espèce de distillation mystérieuse.

Pour Balthasar, c'est exactement cette mystérieuse séparation qui est accomplie par l'expérience christologique du Samedi saint.

Le raisonnement est le suivant: il faut sortir le péché du pécheur et laisser la colère s'exercer sur le péché. Cette séparation se fait lorsque Jésus, le pur par excellence, est identifié au péché et devient ainsi l'objet de la colère. Nous sommes ici au coeur du

mystère pascal. Du point de vue de l'expérience que fait ici le Christ, Balthasar dit que le pur s'enfonce dans l'antimonde de l'impur "jusque dans cet *éloignement* même et cette aliénation qui sépare comme une réalité objective Dieu et le pécheur". (N.p.r. p.221)

"Le péché n'est pas un néant, mais une réalité." (N.p.r. p.222)
C'est à cette réalité que le Christ a été identifié et c'est en se basant sur cette identification que l'on peut dire qu'il a fait l'expérience du délaissement par Dieu.

Cette expérience est celle du péché livré aux mains de la justice divine, au feu de la sainteté de Dieu. Ce qui est contraire à celle-ci ne peut être que rejeté par elle. Pour que le Christ puisse connaître cette répulsion il a dû en quelque sorte s'identifier avec le péché des autres. (A.c.m.r. p.36)

Le Samedi saint, Jésus expérimente "l'objectivité" du péché, sans en expérimenter la subjectivité. Jésus n'est pas subjectivement pécheur et c'est pour cela qu'il peut être identifié au péché "objectif" c'est-à-dire le péché séparé de la subjectivité du pécheur. —"le péché en tant que tel, non plus le péché qui s'attache à l'homme particulier, le péché incarné dans des existences vivantes, mais le péché abstrait de cette individuation." (M.p. p.166)

Nous reviendrons sur toute cette question de l'identification au péché et de l'expérience du péché. Pour l'instant, retenons que cette identification est la manière que le Dieu amoureux a trouvée pour sortir de l'impasse dans lequel l'avait mis le péché de l'homme. La colère divine peut s'exercer sur le péché comme il se doit, et

du même coup c'est l'amour qui s'exerce jusqu'à l'extrême. L'amour a poussé Jésus-Christ à s'identifier au péché et ainsi la colère a pu anéantir le péché sans anéantir le pécheur. Dans la mort que le Christ assume, c'est la destruction du péché qu'il assume aussi.

3. Troisième question: Les morts avant le Christ:

Encore une fois, nous verrons ici comment le questionnement suscité par la situation des morts avant le Christ nous amènera jusqu'au Samedi saint par le cheminement de la logique interne de la révélation biblique.

Au départ de cette interrogation, nous aimerions tout de suite apporter une précision qui nous sera très utile. Quand on parle des morts "avant" le Christ, il faut bien saisir que cet "avant" est à comprendre dans un sens logique puisqu'au-delà de la mort, il n'y a pas de temps, donc pas d'avant ni d'après.

"Les choses situées au-delà de la mort ne sont pas, bien entendu, soumises à la temporalité et au changement." (D.h.a. p.263)

Lorsqu'on se demande ce qui est arrivé à ceux qui sont morts avant le Christ, c'est une façon de se demander ce qui serait arrivé "sans" le Christ. Ou, pour parler autrement, c'est une façon de se demander ce qu'apporte le Christ dans la révélation.

Les croyants de l'ancienne Alliance qui n'avaient pas la révélation du salut chrétien, avaient toute une réflexion sur la mort; pour bien comprendre ce que le Nouveau Testament annonce comme salut face à la mort, il faut d'abord bien saisir ce que l'Ancien disait

sur cette mort — sur les morts, plus exactement.

Nous partirons donc, pour répondre à notre troisième interrogation, de la théologie vétérotestamentaire de la mort telle que présentée plus haut dans le premier chapitre. Nous insisterons particulièrement sur le caractère définitif de la mort dans l'Ancien Testament, parce que cette insistance nous permettra de mettre en lumière certains aspects particuliers du Samedi saint.

Dans la vision de l'ancienne Alliance, tout le monde, à cause du péché, meurt et descend définitivement aux enfers.

"Il n'y avait, "avant" (à prendre au sens logique!) la mort de Jésus en croix et sa descente aux enfers, aucun accès au ciel (Hé. 11,39-40)." (Esch. p.280)

La mort, pour l'Ancien Testament, a non seulement un caractère inéluctable mais elle est aussi définitive; on y entre et on y reste. Elle "*est de jure* définitive: elle est *poena damni*". (M.p. p.158)

C'est la peine qui pèse sur l'humanité toute entière à cause du péché originel comme nous l'avons déjà vu.

C'est donc à cette vision biblique de la mort que la révélation chrétienne doit faire face. Et n'allons pas atténuer le caractère universel de cette mort punitive en parlant des saints de l'Ancien Testament qui pouvaient en quelque sorte se distinguer, quant à la mort, des injustes et des païens. La Bible est claire: "Tous les hommes, même les saints ancêtres, avant la venue du Christ, descendirent dans l'*infernium*." (M.p. p.157)

Ici, la difficulté théologique qui nous fera saisir la logique

du salut vient justement de cette notion de "saints ancêtres". Si tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, comment peut-on parler théologiquement de saints ancêtres. Pour être saint il faut d'une façon ou d'une autre participer à la grâce sanctifiante du Christ.

Quand on se place du point de vue de la révélation "après" le Christ, on voit qu'il y a déjà une grâce agissante "avant" le Christ et que "avant" lui, il était possible de participer au salut. Il y a alors comme une contradiction avec le caractère universel et définitif de la poena damni. C'est en voyant bien cette difficulté qu'on pourra le mieux saisir la vérité que nous révèle la Bible.

Il existe déjà avant le Christ — manifesté chez les juifs, mais certainement caché chez tous les peuples — un ordre du salut orienté vers le Christ, qui permet de quelque manière, d'être "juste" en co-opérant avec la grâce de Dieu, et aussi, au milieu de la poena damni, "d'attendre" une rédemption. (M.p. p.158)

Il y a là une ambiguïté du point de vue théologique: attendre une rédemption alors que la poena damni est en soi définitive. En fait, il vaudrait mieux parler "d'anticipation" (cf. Esch. p.281), si l'on veut être plus juste et demeurer dans la terminologie — toujours inadéquate — de la temporalité. Le principe en cause ici est le suivant:

S'il peut y avoir dans l'Hadès la lumière spirituelle de la foi, de l'espérance et de la charité (ce que la théologie classique de l'Ancien Testament ne sait pas), cette lumière ne peut provenir que de la future rédemption par le Christ. (G.C. p.200)

Toute grâce vient du Christ; celui qui est mort avant le Christ peut donc être "juste" grâce au Christ. S'il est juste, il peut espérer participer à toute la grâce du Christ, même à sa Résurrection.

"L'hadès, vu christologiquement, reçoit ainsi un certain caractère *conditionnel*." (M.p. p.159)

Balthasar parle d'un caractère conditionnel et non d'un caractère provisoire. La poena damni ne saurait être provisoire.

Même ce caractère "conditionnel" est en contradiction apparente avec le caractère universel de la poena damni. C'est là l'ambiguïté à élucider.

Par quoi est conditionnée la poena damni? Comment pouvait-on échapper à son caractère universel? La réponse à ces questions passe par la contemplation du mystère du Samedi saint.

La condition pour échapper à la poena damni était, et est toujours, de participer à la grâce de Jésus qui, en prenant lui-même la poena damni, nous permet d'en être sauvés. C'est ce que dit Balthasar: "De même qu'il était convenable qu'il mourût pour nous délivrer de la mort, il était convenable qu'il descendit dans l'Hadès pour nous délivrer de la *descente* dans l'Hadès." (M.p. p.160)

C'est Jésus-Christ qui conditionne notre mort définitive ou notre salut définitif. Le "si" qui fait la différence vient du Samedi saint.

Si, par la grâce pré-agissante du Christ, ceux qui vivent avant lui dans la charité n'éprouvent pas toute la *poena damni* vraiment méritée (parce qu'ils attendent le Christ dans la lumière de la foi, de la charité et de l'espérance), qui par ailleurs

l'éprouve réellement, sinon le Rédempteur
lui-même? (M.p. pp.159-160)

Le Samedi saint, le Christ, après avoir assumé l'événement de la mort, assume l'état de mort, la poena damni avec son caractère définitif parce qu'intemporel. Au-delà de la mort, il n'y a pas de temps. Si Jésus a voulu nous libérer de cette perdition dans l'au-delà, il a fallu qu'il entre lui-même dans l'intemporalité de la perdition:

Il y a, le Samedi saint, la descente aux enfers de Jésus mort, c'est-à dire (en simplifiant beaucoup) qu'il se solidarise hors du temps avec les hommes perdus loin de Dieu (...). C'est dans cette situation définitive (de la mort) que descend, mort, le Fils (...) qui, au-delà du temps, se solidarise sans fin avec celui qui se damne. (A.c.m. pp.8-9)

Il faut à ce propos se souvenir toujours que l'abandon de Dieu n'a pas de temps (parce qu'il est définitif et non momentané, et qu'aucune espérance ne subsiste plus en lui); que le Samedi saint n'a pas de temps, parce que le mort qui doit partager le sort de ceux qui sont séparés de Dieu, ne peut pas non plus être ramené à la vie par la "vertu de Dieu". (U.e.C. p.45)

Balthasar emploie le terme "hiatus" pour parler de ce moment du Samedi saint qui est à la fois une réalité intemporelle et définitive bien que le mot "définitif" lui-même garde toujours une nuance de temporalité.

"Le hiatus entre Vendredi saint et Pâques ne peut être franchi par aucune chronologie." (R.c. p.94)

Le hiatus est comme une discontinuité, une interruption du temps. Pour nous, le Samedi saint, c'est le temps qui sépare le

Vendredi saint du Dimanche de Pâques, mais, pour Jésus, le Samedi saint est sa sortie du temps. Et — même si ce n'est pas le lieu ici d'en discuter — on ne peut pas dire qu'il est entré de nouveau dans le temps lors de sa Résurrection "trois jours après" sa mort.

Pour bien saisir le mystère du Samedi saint dans son aspect le plus central, il faut se placer du point de vue du Christ puisque c'est lui qui en fait l'expérience. De ce point de vue, le hiatus est donc ceci: "Jésus tombe dans ce qui n'a ni temps ni lieu, tandis que pour nous (le samedi saint), le temps chronologique superficiel continue de se dérouler." (D.e.D. p.43)

C'est ainsi que les morts "avant" le Christ peuvent participer à son salut jusque dans l'intemporalité de l'au-delà. Le Christ a pris sur lui-même ce dont il voulait sauver tous les hommes. Il a pris l'universalité et l'intemporalité de la mort pour sauver tous les hommes de tous les temps.

4. Conclusion sur les trois questions:

L'énoncé fondamental auquel les trois questions nous ont fait aboutir finalement c'est que Jésus a assumé lui-même ce qui devait nous arriver, et par là, il nous l'a épargné.

Dans l'oeuvre de la création, il a assumé lui-même les conséquences désastreuses de la mauvaise utilisation de la liberté humaine. Dans le cas de la colère divine face au péché, il a accepté d'être lui-même l'objet de la colère en s'identifiant au péché. Dans le cas des morts avant le Christ, il est devenu la condition

de leur salut en assumant lui-même le caractère définitif et intemporel de la mort, fruit du péché.

Au fond, nous nous retrouvons en présence d'une vérité chrétienne assez simple: le Christ nous libère de la mort en l'assumant lui-même. Une vérité simple mais qu'on a peut-être tendance à oublier surtout lorsqu'on commence à en saisir les conséquences théologiques apparemment audacieuses.

Dans la citation qui suit, Balthasar indique le coeur de la révélation chrétienne et il signale qu'en occident nous avons peut-être perdu de vue cet essentiel:

C'est une lacune de la théologie occidentale que de ne pas peser assez sérieusement *de quoi* Dieu nous a rachetés. Ce "de quoi", que la théologie orientale regarde attentivement, n'est rien de moins que l'enfer; l'éternelle exclusion du lieu où est Dieu. Certes, le monde de promesse qu'est l'Ancien Testament appartient déjà à la rédemption; mais il est d'une importance décisive que, dans ce monde de promesse, un regard reste possible dans ce qui "de droit" attendait l'humanité, comme suite naturelle de l'existence terrestre vécue comme elle l'était. Le *terminus a quo* de la rédemption n'est pas quelque possibilité idéale, mais la réalité la plus authentique de toutes. Réalité si authentique que le Rédempteur, dans sa souffrance à la place des pécheurs, doit descendre en elle, pour l'éprouver du dedans et être, en elle aussi, conformé à ses frères. (D.h.a. p.263)

Retenons la dernière phrase: Jésus éprouve "du dedans" la peine de l'enfer; il le fait "à la place" des pécheurs. Ces deux vérités sont essentielles et inséparables. Le Samedi saint est à la fois un mystère essentiellement christologique (c'est-à-dire expérimenté

par le Christ) et essentiellement salvifique (c'est-à-dire pour le salut des hommes). On retrouve ces deux vérités importantes dans une phrase de saint Paul qui est au centre de toute la christologie et la théologie de Balthasar: "Jésus est mort pour nous".

Cette phrase exprime finalement le coeur du Samedi saint. Et pour nous permettre de creuser davantage ce mystère nous essaierons d'approfondir le sens de cette phrase en étudiant la théologie de la rédemption et de la substitution chez Balthasar.

B. Le mystère de la rédemption:

Introduction:

Ce que nous avons vu jusqu'à maintenant nous a amenés à constater que le mystère du Samedi saint est au coeur du mystère de la rédemption. Et il ne faut pas beaucoup d'expérience dans l'étude de la théologie pour savoir que le mystère de la rédemption est un point extrêmement important de la révélation chrétienne. C'est ce qui fait qu'à travers les vingt derniers siècles, la plupart des grands théologiens se sont penchés sur l'étude de ce mystère et ont produit des théories diverses qui ont plus ou moins marqué l'histoire. Pour présenter la pensée de Balthasar sur ce sujet, nous avons choisi l'approche comparatiste dans un premier temps afin de faire mieux ressortir la position de Balthasar. Dans un second temps nous présenterons la position de Balthasar lui-même sur le mystère de la rédemption. A la fin de ce volet B du troisième chapitre, nous rattacherons cette théologie de la rédemption au mystère du Samedi

saint.

1. Approche comparatiste:

Introduction:

Dans cette partie sur la théorie de la rédemption, notre but est toujours et avant tout de présenter la pensée de Balthasar sur ce point qui est directement lié au thème du Samedi saint. Si nous employons l'approche comparatiste, c'est uniquement parce que et dans la mesure où Balthasar lui-même l'a employée pour préciser sa propre pensée. L'approche comparatiste ne nous fera pas sortir des oeuvres de Balthasar, sinon il nous aurait fallu déborder beaucoup trop largement les cadres de ce mémoire. Nous nous limiterons aux théories que Balthasar lui-même a choisi de comparer avec la sienne. De même, nous nous limiterons à la présentation qu'il fait lui-même de ces théories.

C'est habituellement avec un esprit critique que Balthasar présente les théories différentes de la sienne; il serait certainement intéressant de vérifier ou de discuter certaines de ses présentations mais cela ne serait pas utile pour l'atteinte de notre objectif qui est essentiellement de mettre en lumière la position de Balthasar. Pour cette raison, nous passerons rapidement sur les positions qui servent de point de comparaison sans faire toutes les nuances qui, dans un autre contexte, pourraient être nécessaires. Il faut bien comprendre que l'approche comparatiste ne sert que d'in-

troduction à la présentation de la théorie de la rédemption chez Balthasar lui-même.

Dans cette approche comparatiste faite à partir des critiques de Balthasar, nous verrons, dans l'ordre, les critiques suivantes: critique de la Passion-symbole; critique de la Passion-solidarité; critique de la Passion-satisfaction; critique de la Passion-châtiment.

a) Critique de la Passion-symbole:

Balthasar critique fortement toutes les théories qui tentent de réduire la Passion de Jésus à une "manifestation" de l'amour de Dieu.

Dans ces théories, Dieu est présenté comme celui qui se réconcilie le monde en lui pardonnant unilatéralement et spontanément ses péchés. La Passion est alors une manifestation du sérieux de cette miséricorde divine. Balthasar critique cette position dans les termes suivants:

La Passion de Jésus-Christ n'est pas qu'un symbole sur lequel on pourrait déchiffrer la volonté qu'a Dieu de nous réconcilier avec lui, volonté qui existerait depuis toujours, mais qui ne se serait pas encore pleinement manifestée. (A.c.m. p.3)

La Passion de Jésus-Christ est plus qu'un symbole de l'amour qui réconcilie. Elle est l'acte lui-même de réconciliation comme nous le verrons plus loin. De toute façon, pour Balthasar, la rupture de l'Alliance ne pouvait pas se réparer uniquement par une at-

titude miséricordieuse.

"La possibilité et la réalité terrifiantes du refus adressé par la liberté finie à l'amour infini n'est pas quelque chose qu'un acte de simple pardon pourrait effacer." (J.n.c. p.32)

Il faut davantage qu'un renouvellement de l'Alliance, il faut une nouvelle Alliance, une véritable rédemption.

Mais l'objection de certains théologiens s'exprime ainsi: la Passion ne peut pas être en elle-même l'acte réconciliateur puisque cela reviendrait à dire qu'un événement intra-mondain peut influencer les attitudes divines.

Il est impossible qu'une cause seconde puisse influencer Dieu et le faire changer d'avis. L'idée d'un sacrifice qui pouvait apaiser une divinité irritée était courante chez les anciens (païens et juifs), mais ne nous est plus guère accessible. Dieu lui-même est l'initiateur de la réconciliation. (A.c.m.r. p.31)

C'est ce que disent les tenants de la "Passion-symbole". Pour eux, si l'on accepte que la Passion ne peut faire changer l'attitude divine, il faut donc considérer cette Passion comme une "expression" de l'amour éternellement miséricordieux.

Dieu, dit-on, ne peut pas changer intérieurement à la suite d'un événement terrestre, se transformer par exemple d'un Dieu vengeur en un Dieu réconcilié avec le monde; par l'événement de la Croix il a seulement fait apparaître clairement aux hommes ses vrais sentiments. La Croix n'est qu'un symbole du grand amour que Dieu porte au monde, l'image du Père qu'il est, du père qui a toujours aimé son fils égaré, qui guette son retour, qui court vers lui pour l'embrasser et tout lui pardonner. Ainsi il ne s'est au fond rien passé

d'essentiel pour nous dans la dérélliction de Dieu sur la Croix, dans la soif infernale du supplicie étendu entre terre et ciel, expirant dans un grand cri. (N.p.r. p.369)

Balthasar accepte l'idée que Dieu ne saurait changer d'avis, c'est d'ailleurs une des critiques qu'il fait à la théorie de la Passion-satisfaction comme nous le verrons plus loin. Mais cette objection n'empêche pas d'affirmer que la Passion et la mort de Jésus sauvent réellement. Il est possible de soutenir la réalité du caractère intrinsèquement salvifique de la Passion sans pour autant dire qu'elle a provoqué un changement d'attitude chez le Père, en l'occurrence le passage de la colère à la miséricorde. Nous avons déjà vu, dans le volet A de ce chapitre, que l'aboutissement ultime de la Passion dans le Samedi saint amène la rédemption hors du temps et qu'en ce sens la rédemption était déjà présente et agissante au moment même de la création. Le Père n'a donc pas "changé d'idée" ou d'attitude au moment où son Fils est mort à Jérusalem. Mais il fallait tout de même que ce Fils se fasse homme, entre dans le monde et assume l'état de mort régnant dans le monde à cause du péché du monde. Il le fallait pour sauver ce monde jusque dans les conséquences du péché dans l'état de mort.

L'erreur que font certains théologiens, c'est qu'en refusant la théorie de l'influence sur Dieu d'un sacrifice, ils en arrivent à affirmer que Dieu seul est l'initiateur de la réconciliation et ils réduisent la mission de Jésus de Nazareth à une proclamation de la promesse de réconciliation. Sa mort est alors la conséquence de cette proclamation surtout parce que "les siens ne l'ont pas re-

çu".

Dans cette ligne de pensée, Karl Rahner parle de la mort du Christ comme étant une "causalité quasi-sacramentelle selon un symbolisme réel (real symbolisch), dans lequel la chose désignée (la volonté salvifique de Dieu) pose elle-même un signe (la mort de Jésus, qui sera ressuscité)." (A.c.m.r. p.31)

Même s'il vient de Dieu lui-même, le signe dont parle Rahner reste un signe. On demeure dans la réduction "symbolisante". Cette théorie se ramène finalement à ne voir en Jésus et dans sa Passion que la proclamation de l'amour du Père. La Passion et la mort ne seraient pas le lieu réel du salut mais le signe ou l'expression de ce salut.

Balthasar s'objecte en parlant de...

l'impossibilité théologique d'une théorie très répandue aujourd'hui, et selon laquelle les souffrances du Christ sur la croix auraient été sans importance pour la Rédemption (elles consisteraient simplement à vivre la condition humaine après l'avoir assumée: tout se ramènerait à son abandon complet à Dieu dans sa mort (...). L'abnégation de la mort de Jésus serait alors à considérer comme le semi-sacrement par lequel Dieu voulait exprimer ultimement ("finalement") sa réconciliation depuis toujours acquise avec le monde. Pareil échafaudage rationaliste passe négligemment à côté de toutes les tentatives de l'Ecriture et de la théologie traditionnelle pour rendre compte de la "substitution" sacrificielle du Christ. (N.p.r. p.218)

Balthasar ne nie pas que la Passion soit la plus belle expression de l'amour de Dieu. Il veut simplement dénoncer l'erreur de

ceux qui la réduisent à une "manifestation" ou à un symbole. Pour lui, la Passion est le lieu concret où se réalise le salut, comme nous le verrons encore mieux plus loin.

b) Critique de la Passion-solidarité:

Nous verrons ici les critiques faites par Balhasar envers ceux qui réduisent la Passion à un autre de ses aspects.

L'aspect de la solidarité est indéniablement lié à la Passion du Christ, mais en la réduisant à cet aspect, on la coupe de l'essentiel qui est la "substitution" et non la solidarité.

D'abord, il y a une façon de parler de la solidarité qui revient à la même réduction que celle qui a été critiquée plus haut.

Non que, comme plusieurs théologiens le prétendent aujourd'hui, la crucifixion de Jésus entre deux criminels n'ait été rien d'autre que la conclusion logique de son attitude de toujours — se solidariser et faire table commune avec les publicains, les prostituées et les pécheurs en général, en vue d'exprimer la totale volonté de pardon de Dieu. (N.p.r. p.210)

Cette façon de présenter la Passion réduit encore une fois celle-ci à une "expression" de la totale volonté de pardon de Dieu.

Il y a d'autres auteurs qui font de la Passion une conséquence de la solidarité de Jésus avec les pécheurs; l'accent est mis ici davantage sur la solidarité au coeur même de la Passion plutôt que sur l'aspect symbolique de la Passion.

Doit-on se contenter de la formule tant affectionnée aujourd'hui, selon laquelle Jésus aurait mené une vie toute donnée à ses frères — l'annonce du Royaume serait essentiellement celle du partage avec ses semblables — si bien qu'il s'ensuivrait automatiquement qu'il se serait engagé pour sa doctrine et ses actes jusqu'à la mort, et aurait ainsi livré sur la croix la plus grande épreuve de son "être-pour-nous"? Mais qui ne voit l'équivoque de cette dernière formule purement humaniste sous le couvert de l'orthodoxie? (C.J. p.36)

L'équivoque, c'est que la solidarité vue purement et simplement comme une solidarité avec les hommes ne peut pas avoir de lien avec la rédemption. En quoi la solidarité en elle-même peut-elle sauver? "A quoi me sert-il, si je souffre d'un cancer, qu'un autre se laisse infecter par la même maladie — pour me tenir compagnie?" (A.c.m.r. p.11)

Certains auteurs trouvent l'efficacité salvifique de cette solidarité de la façon suivante:

"Grâce à sa solidarité avec nous, nous devenons tous solidaires de sa foi qui peut vaincre désormais en chacun de nous l'incrédulité humaine." (A.c.m.r. p.30)

En entrant dans la foi du Christ, il serait possible de s'abandonner complètement à Dieu comme lui l'a fait et ainsi laisser entrer le salut dans nos vies.

On voit encore une fois ici que ce n'est pas la Passion elle-même qui sauve du péché mais l'acte de foi "copié" sur l'exemple du Christ. Cette théorie évite "l'échange" entre le Christ et le pécheur, la substitution tel que nous le verrons plus loin. Finalement elle

ramène la Passion à une solidarité dans la foi et on ne voit pas bien le lien entre cette solidarité et le fait d'être sauvé du péché.

Encore une fois Balthasar ne nie pas que la solidarité soit un aspect de la Passion, mais il refuse d'en réduire l'essentiel à cet aspect particulier.

"Il est certain que la solidarité est un aspect du mystère de la Croix mais quand ce mot est le dernier et le seul recours, le croyant ne peut avoir que de la méfiance." (C.J. p.40)

"Evidemment, la croix manifeste une "solidarité" de Jésus avec les pécheurs; mais ce mot, aujourd'hui à la mode, est fondamentalement trop faible pour exprimer toute la profondeur de l'identification à la fois imposée et assumée." (J.n.c. p.34)

Nous verrons plus loin les nuances faites par l'auteur dans son utilisation du concept de solidarité par rapport à celui de substitution. Nous verrons alors plus en détail comment Balthasar montre à la fois la convenance et les limites du concept de solidarité. Nous nous limitons pour l'instant à sa critique de la réduction de la Passion à un de ses aspects particuliers, et en guise de conclusion:

Il convient de prendre ses distances par rapport aux théories qui banalisent les choses et voudraient que sur la croix, Jésus aurait seulement tiré les dernières conséquences de la solidarité qu'il avait toujours manifestée avec les pécheurs; de même qu'il avait mangé avec les publicains et les femmes légères, il se serait aussi laissé crucifier entre deux larrons. Cela est assurément vrai; mais ce n'est pas tou-

te la vérité. (J.n.c. p.33)

c) Critique de la Passion-satisfaction:

La théorie de la satisfaction est habituellement attribuée à saint Anselme. Ici, nous critiquerons, avec Balthasar, une certaine façon d'interpréter la "Passion-satisfaction" sans pour autant faire toutes les nuances nécessaires pour savoir si ce que nous critiquons est bien la pensée de saint Anselme ou non (ce n'est pas ici notre sujet). Nous critiquons une certaine façon de voir la Passion; nous ne critiquons pas saint Anselme.

Commençons par une présentation succincte de la théorie:

La théorie s'appuie sur deux bases principales: pour qu'il y ait expiation et rétablissement de l'ordre du monde compromis, il faut offrir à Dieu en sacrifice un être libre et innocent, et ceci ne peut signifier que la mort d'un homme non soumis à cette loi de mort qui est le lot de tous les pécheurs, et qui, en second lieu, possède (comme Fils de Dieu) une telle dignité que sa mort précieuse contrebalance toutes les fautes de ses frères humains. (N.p.r. p.219)

Balthasar critique les deux bases de cette théorie. Premièrement, comme nous l'avons déjà vu, il est métaphysiquement impossible qu'un événement dans ce monde puisse influencer Dieu ou changer son attitude envers les hommes, même si cet événement est la mort de son Fils.

Il est en effet impossible d'imaginer Jésus subissant une souffrance, peut-être même une souffrance pleine de sens, et Dieu trouvant comme après coup que cette souffrance

pleine de sens est suffisante pour réconcilier le monde avec lui. (N.p.r. p.215)

Saint Anselme connaissait cette impossibilité métaphysique et il en a tenu compte dans ses écrits, mais disons que parfois les auteurs qui se servent de la théorie de la satisfaction la poussent à un extrême qui la fait tomber sous le coup de la critique métaphysique. (cf. A.c.m. p.3)

La seconde base de la théorie porte sur la dignité de la victime offerte en sacrifice; le fait que ce soit le Fils de Dieu qui soit sacrifié contrebalance le poids énorme des péchés du monde. Voici comment Balthasar critique cet aspect de la théorie:

Ce qui dans cette théorie demeure critiquable est le fait que la faute et sa réparation restent extérieures l'une à l'autre; elles sont chacune sur un plateau de la balance; le plateau de la réparation s'abaisse, puisque la valeur de la personne et de l'engagement du Christ le rend plus lourd que tout le péché du monde. (N.p.r. pp.219-220)

La théorie de la satisfaction dépasse la réduction "symbolisante" et indique quelque chose qui dépasse aussi le simple concept de solidarité mais elle réduit le mystère de la rédemption à une perspective purement juridique, donc abstraite. Dans cette théorie, il n'y a pas le véritable échange concret — dont essaie de tenir compte Balthasar — pour que la Passion du Christ "passe" dans l'expérience salvifique du pécheur.

C'est d'ailleurs la même critique que Balthasar adresse à la théorie thomiste des mérites. Lorsqu'on dit que les mérites de la

Tête se communiquent à tous les membres du corps, la perspective est encore juridique et "le caractère extérieur de la "substitution" n'est en fin de compte pas surmonté". (N.p.r. p.220)

On peut faire aussi la même critique à ceux qui interprètent la Passion en faisant de Jésus le "bouc-émissaire" des hommes pécheurs. (cf. N.p.r. p.215) Dans cette perspective, le transfert demeure juridique et extérieur comme dans les théories d'imputation des mérites. On verra comment, avec le concept de substitution, Balthasar dépasse le caractère extérieur de ces théories.

Pour l'instant, nous nous écarterons d'un autre extrême en voyant les théories habituellement attribuées aux Réformateurs.

d) Critique de la Passion-châtiment:

Luther et les Réformateurs ont voulu tenir compte du sérieux de l'identification de Jésus avec les pécheurs. Pour certains d'entre eux, au moment de la Passion, le Christ a été chargé par Dieu (ou par les hommes selon d'autres) de tous les péchés du monde. Cette charge, ils ont tendance à la voir d'une façon telle qu'elle leur permet d' "interpréter la Passion du Christ comme un déchaînement de la colère divine sur la victime innocente". (G.C. p.177) Certains diront que le Christ a été "châtié" à notre place et même qu'il a été "damné" par le Père. Il est le "Pécheur par excellence, chargé des "tortures infernales" proprement dites". (N.p.r. p.220)

Cet ensemble de théories constitue un autre extrême à éviter.

Il n'est pas question de faire de Dieu le Père un Dieu vengeur qui a besoin de décharger sa colère sur un innocent dans le but de l'éviter aux coupables. Outre qu'elle garde un caractère juridique, cette vision des choses ne tient pas compte de l'amour intratrinitaire comme Balthasar essaiera d'en tenir compte dans sa propre vision de la substitution. Par ailleurs, il ne saurait être question de faire de Jésus un "Pécheur par excellence" puisqu'il est, au contraire, l'obéissant par excellence, celui dont l'amour pour le Père l'a poussé jusqu'à l'extrême de l'obéissance qui est l'acceptation de l'état de mort.

Dans la partie sur la dimension trinitaire du Samedi saint, nous reverrons ces questions de "damnation" du Fils et d'obéissance.

e) Conclusion sur les critiques:

Balthasar refuse toute forme de réduction du caractère salvifique de la Passion. La Passion n'est pas qu'un symbole de l'amour ou qu'une manifestation de la solidarité de Jésus avec les pécheurs. Elle n'est pas non plus un transfert juridique, soit des mérites du Christ, soit des péchés du monde, soit de la colère de Dieu. Toutes ces théories ne tiennent pas compte de la véritable substitution qui implique une réelle communion de Jésus avec les pécheurs et qui implique aussi un engagement de toute la Trinité dans son plan d'amour pour les hommes.

Les critiques revues dans ces pages seront reprises pour la plupart dans une clarification de la pensée de Balthasar sur la

substitution.

2. La substitution chez Balthasar et son application à sa théologie du Samedi saint:

Introduction:

Après avoir vu ce que Balthasar refuse comme théorie de la rédemption, nous pourrions mieux présenter maintenant sa propre théorie sur le sujet.

En fait, l'essentiel se trouve dans le concept de substitution qui fait écho au "pro nobis" néotestamentaire. Dans cette partie du deuxième chapitre, nous verrons d'abord l'origine du pro nobis et sa signification théologique. Ensuite, nous verrons comment l'éclairage de ce concept, tel que compris par Balthasar, nous permet de mieux saisir le mystère du Samedi saint.

a) La substitution ou le "pro nobis":

Avant d'entrer plus à fond dans la théorie de Balthasar sur la rédemption, nous aimerions d'abord signaler que l'idée de substitution autour de laquelle cette théorie est articulée vient de l'expression néotestamentaire: pro nobis. Pour Balthasar, cette expression est d'une importance capitale parce qu'elle a un caractère très ancien et parce qu'elle occupe une place très importante dans le Nouveau Testament.

Dès que la formule: "pour le grand nombre", "pour vous", "pour nous", est décou-

verte, elle retentit à travers tous les écrits du Nouveau Testament: et même elle est là avant que rien n'en soit consigné par écrit (cf 1 Co 15,3). Paul, Pierre, Jean: partout ruisselle la lumière de ces deux petits mots. (A.c.i. p.82)

En parlant du caractère ancien du pro nobis, Balthasar prend un ton polémique parce qu'il s'attaque à des théologiens qui affirment que c'est une formulation tardive et donc qu'on ne peut pas vraiment l'appliquer à la théologie essentielle et fondamentale du Nouveau Testament.

Il n'est pas possible d'écarter les textes pauliniens cités, ni d'autres passages semblables comme des témoins d'une sotériologie néotestamentaire *tardive*, et qui par conséquent pourraient être relativisés. (A.c.m.r. p.28)

Non seulement cette formulation n'est pas tardive, mais elle fait même partie de ce qui est considéré comme la moins tardive des formulations de la foi.

La plus ancienne formulation de la foi chrétienne que nous possédions (1 Corinthiens 15,3-5) contient déjà cette idée: selon la foi que Paul lui-même a reçue de l'Eglise apostolique, "le Christ est mort pour nos péchés conformément aux Ecritures". (N.p.r. p.209)

De plus, pour Balthasar, cette foi aux origines a pris une importance capitale non seulement dans le Nouveau Testament, mais dans toute la foi de l'Eglise naissante.

"Tout le Credo de la première Eglise s'est cristallisé autour de l'interprétation de la fin effrayante de Jésus, de la Croix, comme s'étant produite *pro nobis*, pour nous." (A.c.m.r. p.10)

Il est donc clair que pour Balthasar cette formulation du pro nobis est capitale pour la compréhension du mystère de la rédemption tel que nous le présente la révélation néotestamentaire. Il nous reste maintenant à montrer que Balthasar relie ce pro nobis à l'idée de "substitution". Nous le voyons dans ce texte:

La formule selon laquelle Jésus-Christ a souffert "pour nous" traverse tous les écrits du Nouveau Testament, et il est établi de façon certaine qu'il faut dater d'avant saint Paul l'idée exprimée ici que cette souffrance ait été une "substitution" réparatrice.
(N.p.r. p.209)

On voit donc l'importance de la substitution pour Balthasar; voyons maintenant ce qu'il entend par ce concept.

b) Qu'est-ce que la substitution?:

Pour aller à l'essentiel de la pensée de Balthasar sur le sens qu'il donne au concept de substitution, nous prendrons d'abord une citation tirée d'une oeuvre dans laquelle il se devait d'être à la fois clair et simple. Il s'agissait, en effet, d'une conférence de ressourcement pour des prêtres qui n'étaient pas nécessairement des spécialistes de la théologie.

(...) l'idée de substitution (je laisse tomber l'adjectif *pénale*) qui est au centre, le *pro nobis* apostolique, avec tout ce qu'il contient de mystérieux.

Dans quelle direction peut-on s'orienter pour l'éclaircir? Dans celle, je pense, d'une concentration volontaire et amoureuse en Jésus de tout ce qui dans ses frères s'oppose à Dieu. (A.c.m.r. p.35)

Tout ce qui s'oppose à Dieu, c'est le péché. Le péché s'est retrouvé "en Jésus". Ailleurs Balthasar dit: "ce *pour nous*, cet échange de place"; pour lui, il y a un véritable échange de place entre le pécheur et Jésus, "quelque chose comme une identification du Rédempteur et de ses frères, les pécheurs". (J.n.c. p.31) C'est ce qui distingue la position de Balthasar d'avec l'opinion de ceux qui font de cet échange une imputation ou un transfert de culpabilité juridique. Balthasar parle plus précisément d'une identification de Jésus avec le péché des pécheurs. Il se réfère pour cela à la parole de saint Paul: "il est question d'un rassemblement, d'une concentration du péché universel dans le Christ: "Celui qui n'a pas connu le péché, pour nous (Dieu) l'a fait péché (2 Co 5,21)". (A.c.m.r. p.23)

C'est à l'intérieur même de Jésus que se fait l'identification avec ce péché qui est à l'intérieur du pécheur. C'est là le véritable (et mystérieux) échange de place dont veut rendre compte notre auteur. Jésus "change de place" pour nous sauver.

"C'est sur le lieu même de celui qui dit non, de son malheur et de sa chute, que doit se placer celui qui veut s'engager totalement pour lui." (N.p.r. p.214)

Pour cet échange, le Christ "doit faire l'expérience du péché du monde et en porter les souffrances jusqu'au bout", (C.J. p.39) comme nous l'avons déjà vu à propos de la colère divine.

Nous reviendrons sur cette identification de Jésus avec le péché. Ce point est très important et il soulève plusieurs ques-

tions. Avant d'essayer de mieux l'éclaircir, nous aimerions comparer le concept de substitution avec celui de la solidarité afin d'apporter une plus grande lumière sur le pro nobis chez Balthasar.

c) Substitution et solidarité:

Nous verrons ici que le concept de solidarité est utile parce qu'il dit réellement un aspect important de la rédemption. Mais nous verrons aussi que dans sa logique même, le concept se dépasse lui-même pour faire place au concept de substitution.

Jésus assume la condition humaine jusqu'au bout, il épouse la condition des pécheurs. En ce sens, il est solidaire; ce qui l'amène à assumer la mort (cf. Chapitre I) et à être identifié au péché.

Une solidarité dans la souffrance avec les pécheurs, telle que la réelle perte de Dieu qui les menace (*poena damni*) est assumée par l'amour du Dieu fait homme (...); du fait que le péché du monde lui est "imposé", le destin de Jésus ne se distingue plus de celui des pécheurs. (M.p. p.198)

Jésus partage vraiment la même condition que les pécheurs jusque dans l'état de mort assumé le Samedi saint. De ce point de vue, on peut dire qu'il y a une réelle solidarité. Mais lorsque la réalité de la solidarité est poussée jusqu'au bout, elle amène Jésus dans une condition où la solidarité n'est plus possible.

Jésus-Christ accompagne l'homme dans toutes les conséquences de son état de perdition, en l'assumant. Cela paraît extérieurement comme une simple "co-humanité" et c'est aussi cela, mais c'est essentiellement bien

plus que cela, parce que cette co-humanité se révèle finalement efficace en vertu du Dieu-avec-nous. Elle apporte son aide exactement au point où la simple co-humanité ne le peut plus, c'est-à-dire dans la solitude de la mort, de l'abandon de Dieu, de la chute dans la perdition définitive. (P.j.r.c. pp.178-179)

Nous avons déjà vu que de toute façon la solidarité ne peut avoir d'efficacité en elle-même: "A quoi me sert-il, si je souffre d'un cancer, qu'un autre se laisse infecter par la même maladie — pour me tenir compagnie? Pour comprendre la foi originale, il faut certainement dépasser le simple concept de solidarité."(A.c.m.r. p.11)

Pour être vraiment efficace ou salvifique il faut que la solidarité de Jésus avec les hommes le mène jusque dans ce lieu où il n'y a plus de solidarité possible. Nous avons vu que Jésus assume la mort, fruit du péché. Il prend sur lui la séparation d'avec Dieu et d'avec les hommes, il se solidarise avec les morts, avec les pécheurs. Cette solidarité, Jésus s'y engage ultimement "en se solidarisant de l'intérieur avec ceux qui refusent toute solidarité". (A.c.m. p.9)

A cause de cet ultime paradoxe, le concept de solidarité apparaît à la fois utile et insuffisant. Il est vrai de dire que Jésus est solidaire mais à cause de l'expérience de la mort elle-même, on voit que cette solidarité le conduit à une absence totale de solidarité. Jésus aime "les hommes ses semblables avec lesquels il est plus profondément solidaire qu'un homme ne peut jamais l'être avec un autre — et cela dans la mort où chacun, par ailleurs, est absolu-

ment solitaire." (M.p. p.135)

C'est précisément lorsque la solidarité de Jésus l'amène à l'expérience de la mort que l'insuffisance du concept de solidarité apparaît avec le plus d'évidence. C'est donc le mystère du Samedi saint qui nous oblige le plus à chercher un concept plus adéquat et c'est dans ce mystère que la pertinence du concept de substitution apparaît le plus.

L'idée de substitution nous fait sortir du paradoxe auquel aboutit l'idée de solidarité. Dans le mystère du Samedi saint, il est plus juste de dire "pour nous" que "avec nous". C'est dans cette expérience du Samedi saint que le "Dieu avec nous" apparaît plus fondamentalement comme le "Dieu pour nous".

"Assurément les derniers pas dans les ténèbres ne peuvent être faits que par le Fils de la Lumière absolue, pour nous bien plus qu'avec nous." (F.C. p.195)

Si Jésus est venu nous sauver de la mort en l'assumant lui-même, il est alors plus juste de dire qu'il y a eu un véritable "échange de place" dans lequel Jésus prend la place de la solitude réservée au pécheur afin de vaincre toute solitude.

On voit déjà apparaître le caractère unique de cette solitude "mortelle" assumée par le Christ. Ceci nous amène à notre dernier chapitre où l'on applique plus précisément le concept de substitution à la descente "du Christ" aux enfers. Avec ce lien entre la substitution et le Samedi saint, nous allons pouvoir entrer dans l'expérience du Christ elle-même. Et nous savons que lorsqu'on

contemple l'expérience du Christ, on voit du même coup ses dimensions trinitaires. C'est d'ailleurs dans ses dimensions trinitaires que l'expérience du Samedi saint révèle son centre le plus riche et le plus fondamental.

CHAPITRE III

TROISIEME APPROCHE: POUR NOUS, DIEU L'A FAIT PECHE LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS ET SA DIMENSION TRINITAIRE

Introduction:

Dans ce dernier chapitre, nous voudrions donner le coeur de la théologie de Balthasar sur le Samedi saint, le coeur du mystère. Pour ce faire, nous verrons ce qu'est l'expérience du Samedi saint du point de vue plus précisément christologique et, logiquement, ceci nous amènera à voir directement les dimensions trinitaires de cette expérience.

Tout ce que nous avons vu jusqu'à maintenant comme "approches", nous servira dans la compréhension du "coeur" du mystère. Il s'agit, en effet, de voir ce que peut signifier l'application de la théologie de la substitution (volet B du chapitre II) au fait que Jésus ait assumé la mort (chapitre I) pour nous en sauver (volet A du chapitre II). Il s'agit de voir ce que cela signifie pour le Christ lui-même et jusque dans son expérience trinitaire.

C'est pour cela que nous avons intitulé ce chapitre: "Dieu l'a fait péché". Nous verrons d'abord exactement ce que signifie "être fait péché" pour le Christ, et ensuite, nous verrons la di-

mension trinitaire contenue dans l'expression: "Dieu l'a fait...".

A. Le Samedi saint expérimenté par le Christ:

Introduction:

Dans cette partie, nous verrons ce que signifie pour le Christ le fait d'avoir assumé l'état de mort jusque dans cette identification au péché dont nous avons parlé plus haut.

Tout d'abord nous verrons que la descente du Christ aux enfers a un caractère exclusif. Ensuite, nous verrons que le Christ inaugure l'enfer, en quelque sorte. Enfin, nous essaierons de voir encore plus précisément ce qu'est "l'expérience du péché" pour le Christ.

1. Le caractère exclusif de la descente du Christ aux enfers:

a) Exclusive parce qu'unique:

Parce que le Christ est un être absolument unique, son expérience a un caractère absolument unique et en ce sens son expérience du Samedi saint possède un caractère exclusif.

Nous avons vu que la mort est séparation d'avec Dieu et nous avons vu que le Christ, d'après Balthasar, a assumé cette séparation. Il est temps maintenant de voir ce que cela représente plus spécifiquement dans l'expérience du Christ.

Lorsque c'est le Christ qui, en descendant aux enfers, expéri-

mente la séparation d'avec Dieu, alors sa descente a un caractère exclusif parce que le sujet qui expérimente la séparation vit une union exclusive avec Dieu.

"Personne n'a davantage souffert de l'abandon par Dieu que le Fils dont toute la vie n'a été qu'union avec le Père." (J.c.n. p.35)

Nous reviendrons sur cette question de l'abandon par Dieu, mais retenons pour l'instant l'aspect séparation que signifie cette expression et considérons que c'est le Christ qui expérimente cette séparation dans ce que Balthasar appelle ici l'abandon par Dieu.

Jésus est le dernier, dans la série des justes de l'Ancien Testament, à crier vers Dieu: "Pourquoi m'avez-vous abandonné?".
Personne n'a pu pousser ce cri d'un abîme plus profond que celui dont la vie même consiste à être engendré continuellement par le Père. (D.h.a. p.264)

C'est cet abîme — le "plus profond" — qu'expérimente le Christ au Samedi saint. Et cette profondeur ne sera jamais dépassée. Il en garde l'exclusivité parce qu'il a toujours eu l'exclusivité de la plus grande union avec Dieu.

Sa solitude est extrême parce qu'elle contraste avec le caractère extrême de la communion qu'il vit avec son Père. On souffre d'une séparation dans la mesure où l'union est forte. On ne souffre pas de l'absence de quelqu'un qu'on n'aime pas ou qu'on ne connaît pas.

L'expérience la plus profonde de l'état d'abandon par Dieu, qui, à la place des pécheurs, doit devenir réelle dans la Passion, suppose la plus profonde expérience de l'union à Dieu.(...) Ne peut être réellement

abandonné (et pas seulement solitaire) que celui qui a connu la réelle intimité de l'amour. (G.C. p.187)

Voilà ce que le Christ a assumé "à notre place" et cette solitude extrême est comme renforcée par le fait qu'il la subit "à notre place", il nous l'épargne, ce qui le rend encore plus seul, en quelque sorte.

C'est là d'ailleurs le véritable caractère exclusif de cette expérience du Christ: elle est exclusive parce qu'elle nous en exclut.

b) Exclusive parce qu'elle nous en exclut:

En appliquant l'idée de substitution à cet aspect particulier du Samedi saint qui donne un caractère exclusif à la descente du Christ aux enfers, on en arrive à montrer que le véritable "échange de place" a comme résultat que nous, les hommes, sommes exclus de la descente aux enfers dans son caractère d'ultime solitude. Sur ce point, Balthasar s'inspire de Nicolas de Cuse:

"Nicolas de Cuse a raison quand il conclut que Jésus seul a souffert pour tous la pleine *poena damni*." (G.C. p.200)

S'il voulait nous exclure, nous sauver de toutes les conséquences du péché, il fallait qu'il assume même les conséquences insoupçonnées du péché. C'est en ce sens qu'on dit qu'il a assumé la "pleine" poena damni. Si l'on se rappelle les pages sur la création d'êtres libres, on voit bien que le Christ doit assumer la séparation jusque dans ses conséquences ultimes et "définitives". Et il peut précisément assumer ces conséquences ultimes parce que son

union est "ultime".

"Il possédait une expérience de son lien avec Dieu et, *pour cela*, était plus profondément qu'une autre créature, accessible à l'expérience de la mort et de l'abandon." (D.a.e. p.8)

Le caractère exclusif de son union lui a permis d'expérimenter la séparation ultime qui "exclut" toute autre séparation, qui "nous" exclut de toute autre séparation. On voit bien que les deux aspects de l'exclusivité sont intimement liés.

Etant donné que le Rédempteur, dans sa solidarité avec les morts, leur a épargné l'intégralité de l'expérience de la mort (en tant que *poena damni*), — si bien qu'une lueur céleste de foi, de charité et d'espérance a toujours éclairé "l'abîme" — il a pris sur lui par substitution, toute cette expérience. Il se manifeste par là comme le seul qui, dépassant l'expérience générale de la mort, a mesuré les profondeurs de l'abîme (...); pour que la mort du Christ puisse être inclusive, elle doit être en même temps exclusive et unique dans sa valeur expiatoire. (M.p. p.161)

L'expérience du Christ est tellement ultime qu'elle "inclut" tous les degrés de séparation d'avec Dieu. Il a pris lui-même tous ces degrés et en ce sens il exclut de toute séparation tous les hommes.

2. Le Christ inaugure l'enfer:

a) Pour lui-même:

Jusqu'à maintenant nous avons évité le plus possible le mot "enfer" pour décrire l'expérience du Christ parce que l'uti-

lisation de ce concept nécessite une grande prudence théologique. Rappelons d'abord que la véritable description se trouve plus loin dans ces pages où nous aborderons directement la dimension trinitaire de l'expérience du Christ. C'est alors que les nuances les plus importantes seront apportées.

Pour l'instant, nous aimerions simplement continuer dans la ligne du caractère exclusif de la descente du Christ aux enfers et commencer à voir comment Balthasar parle de "l'enfer" pour décrire l'expérience d'abandon que fait le Christ.

Le Christ nous a exclus de toute séparation d'avec Dieu en assumant lui-même la séparation ultime (possible grâce à son union ultime).

En tant que celui qui expérimente l'abandon jusqu'au bout, il est le "premier" à l'expérimenter.

Cet abandon n'est pas seulement la somme, mais le dépassement de tous les abandons des hommes. Car seul le "Je" qui était si proche du "Je" divin ("la Parole était auprès de Dieu"; "le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait"; "ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé"), seul ce "Je" peut éprouver jusqu'au bout ce que signifie être abandonné de Dieu. (P.j.r.c. p.169)

La primauté du Christ dans ce "plus grand" abandon qui dépasse tous les autres, nous permet de dire qu'il est le "premier" à expérimenter l'enfer — l'enfer étant ici entendu dans le sens de séparation ultime. C'est cette expérience de l'enfer qui est la conséquence du poids que porte le Christ, le poids de tous les péchés du monde.

En effet, le Christ a pris sur lui tous les "nons", toutes les séparations d'avec Dieu et les a menés jusqu'à l'extrême séparation qui dépasse toutes les autres.

Balthasar va même jusqu'à dire que le Christ a assumé le "non" des hommes refusant cette offre ultime de salut qui advient en lui.

Si Jésus n'a pas souffert seulement pour les élus, mais pour tous les hommes, il a de ce fait assumé même leur non eschatologique à l'égard de l'événement du salut survenu en lui. (M.p. p.165)

C'est cela assumer jusqu'au bout les conséquences de la mauvaise utilisation de la liberté humaine. Le Christ a donc assumé le "non" ultime pour offrir à tous les hommes un salut inespéré.

Il fallait que lui-même se rende jusque dans les plus extrêmes ténèbres, pour offrir la lumière; "et il peut la communiquer parce qu'il y renonce pour les autres". (M.p. p.165)

C'est cette expérience des ténèbres, cette expérience de la séparation qui permet à Balthasar de dire en quelque sorte que le Christ a, le premier, expérimenté "l'enfer".

"La querelle de savoir si le Maître mort est descendu ou non jusqu'au plus profond de l'enfer, jusqu'au chaos, est donc tranchée dans le sens positif." (D.a.e. p.10)

Le Christ a été "réellement introduit dans l'enfer". (M.p. p.168)

Pour que l'on comprenne bien ce que Balthasar veut dire par ces expressions, il faut voir ce qu'il entend par expérience de l'enfer pour le Christ. Pour l'instant, mettons de côté nos représentations

habituelles de l'enfer et concentrons-nous sur cette ultime expérience du Christ que Balthasar appelle l'expérience de l'enfer.

Tout d'abord, quand nous disons que le Christ inaugure l'enfer, nous voulons d'abord dire, avec Balthasar, que le Christ est en quelque sorte "le premier" à expérimenter l'enfer. L'enfer est vu ici comme l'ultime séparation qui n'est possible, comme nous l'avons vu, que pour celui qui est le plus uni.

L'enfer n'est pas une simple menace pédagogique, ni une simple "possibilité": il est la réalité que connaît éminemment celui qui est abandonné de Dieu, parce que personne ne peut éprouver, même d'une manière approchée, un abandon de Dieu aussi terrible que celui du Fils éternellement uni par essence au Père éternel. (A.s.d.f. pp.119-120)

L'enfer du Christ, c'est la séparation ultime et définitive qu'il expérimente le Samedi saint. Dans cette expérience, Jésus dévoile ce qu'est vraiment l'enfer comme séparation ultime d'avec Dieu. Dans l'Ancien Testament, le shéol a un caractère ambigu parce qu'il n'y a pas à proprement parler une certitude sur son caractère définitif et ultime. Mais lorsque le Christ expérimente la séparation de Dieu dans la mort, alors il révèle l'extrême situation du shéol. Et cette situation peut s'appeler l'enfer.

Pour Balthasar, l'origine de l'idée même de l'enfer est christologique:

"L'enfer au sens néotestamentaire est fonction de l'événement du Christ." (M.p. p.165)

Et ceci pour deux raisons dont la première est à trouver dans

l'expérience du Christ en elle-même.

Ici et ici seulement surgit de l'Hadès vétérotestamentaire le concept néotestamentaire de "l'enfer", et il est, en des sens multiples, un concept christologique. D'abord dans la mesure où seul le Rédempteur mort a, en vertu de sa kénose, éprouvé tout le sérieux de ce que devait être le shéol. Ensuite, pour autant que — de nouveau en vertu de sa kénose — l'abandon où il était laissé par le Père dans la mort avait un caractère unique. (G.C. p.201)

C'est avec l'expérience "infernale" du Christ lui-même que l'ambiguïté des concepts vétérotestamentaires est levée pour laisser apparaître le concept d'enfer.

Ceci constitue la suite logique de ce que nous disions sur la possibilité "d'être avec les morts" à la place d'autrui et permet en outre de comprendre comment le shéol ou l'Hadès vétérotestamentaire peut, théologiquement, passer dans l'enfer néotestamentaire. La géhenne juive ne représente ici qu'une médiation extérieure; théologiquement, le passage est malgré tout un saut et on ne peut le fonder que christologiquement. (M.p. p.164)

Etre mort, pour le Christ, cela voulait dire expérimenter l'enfer. Et c'est la "première fois" que cette expérience se révèle dans ses extrémités logiques. En ce sens, il a inauguré l'enfer pour lui-même.

b) Pour les hommes:

En allant jusqu'au bout de son amour "pour nous", le Christ a aussi inauguré l'enfer pour les hommes. Il en a révélé

la possibilité réelle puisqu'il y est lui-même allé.

Avec cette révélation ultime de l'amour, il est maintenant possible de dire un non ultime à l'amour. C'est la seconde raison qui nous permet de dire que le Christ inaugure l'enfer. Maintenant la liberté peut tout se permettre, même le non absolu.

Dans la citation suivante, on remarquera comment Balthasar distingue bien les deux sens de l'inauguration de l'enfer:

Les abîmes suprêmes de la liberté contraire à Dieu s'ouvrent tout grands quand Dieu se décide, dans la liberté de son amour, à descendre kénotiquement dans les abîmes de perdition où se trouve plongé le monde. Par cette descente, il les dévoile: pour lui-même, en tant qu'il veut éprouver ce que c'est que d'être abandonné par Dieu, pour le monde qui, aux dimensions de l'amour de Dieu, mesure maintenant tout à fait l'étendue de la liberté qu'il peut lui-même utiliser contre Dieu. Désormais, on peut explorer "les profondeurs de Satan" (Ap., 2, 24). Désormais un athéisme authentique, conscient, est pour la première fois devenu possible, alors qu'il ne pouvait pas être donné auparavant par suite de l'absence d'un concept authentique de Dieu. (A.s.d.f. pp. 116-117)

Avant que l'amour se révèle complètement et absolument jusque dans l'expérience du Samedi saint, il était impossible de refuser complètement et absolument l'amour.

C'est l'aspect dramatique et inquiétant de la Révélation de Dieu en Jésus-Christ: plus il se révèle comme celui qui aime, celui qui s'est donné, plus il est vulnérable, plus il peut être méprisé et renié. (Jug. p. 29)

C'est ainsi que Jésus participe à la création, non seulement comme celui qui assume la mauvaise utilisation de la liberté, comme

nous l'avons vu, mais aussi comme celui qui rend possible la complète liberté humaine.

"La liberté humaine reçoit de la liberté de Dieu un "lieu" en Jésus-Christ, qui accompagne l'homme dans toutes les conséquences de son état de perdition." (P.j.r.c. pp.178-179)

Jésus accompagne l'homme jusqu'en enfer mais toujours pour lui "offrir" son amour que ce dernier peut toujours refuser. C'est dans cet ultime refus face à l'ultime accompagnement qu'apparaît l'enfer pour les hommes. Un enfer constitué par le refus lui-même.

Le Christ inaugure donc l'enfer pour les hommes en leur donnant la possibilité de refuser absolument l'amour absolu. Ce qui n'était pas clairement définitif peut l'être maintenant, l'enfer est inauguré — par le Christ.

"Face à lui, le domaine des forces opposées à Dieu, qui présentait des contours incertains, cristallise pour prendre forme."
(C.a.e.S. p.7)

Balthasar va même jusqu'à dire (dans un article qui s'intitule: Comment en arrive-t-on à Satan?) que le Samedi saint, en tant que "oui" ultime du Christ, dévoile même l'existence du diable:

L'*Apocalypse* fait apparaître également le diable comme la tête personnelle de puissances chaotiques opposées à Dieu, qui, sous la forme d'animaux, séduisent et enchaînent l'humanité sur toute la terre. Fait caractéristique: ces puissances ne font leur apparition (dans *Apocalypse* 13) qu'après que l'enfant Messie est né et a été enlevé jusqu'au près de Dieu; il est dit à nouveau en image que c'est l'apparition de Jésus qui non seulement "fixe"

et "cristallise" la puissance mauvaise, mais encore, par son oui total et définitif (2 Corinthiens 1,19-20) la fait se développer jusqu'à un non total et définitif, spécifiquement anti-chrétien. (C.e.a.S. pp.7-8)

Il y aurait aussi à parler du purgatoire, mais nous serions obligé d'élaborer un autre développement et cela nous distrairait de l'essentiel. Revenons plutôt à l'expérience du Samedi saint pour le Christ lui-même.

3. L'expérience du péché:

Pour décrire l'expérience que le Christ fait de l'enfer, nous avons vu jusqu'à maintenant l'aspect de séparation d'avec celui avec lequel il était parfaitement uni. Dans cette même ligne, nous verrons maintenant l'identification du Christ au péché, c'est-à-dire à tout ce qui est séparé de Dieu, opposé à Dieu. Cette identification de Jésus au péché est une autre façon de parler de l'expérience de l'enfer.

Dans notre développement sur la colère divine, nous avons abordé le thème de l'identification du Christ au péché. Nous avons vu alors que le Christ a pris sur lui le péché afin de pouvoir séparer le péché du pécheur et de permettre ainsi à la colère divine de s'exercer sur le péché comme il se doit, sans pour autant s'abattre sur le pécheur qui doit être sauvé. Le point de vue était alors soteriologique. Nous aimerions ici approfondir le thème de l'identification de Jésus au péché, mais du point de vue strictement christologique, c'est-à-dire du point de vue de l'expérience du Christ

lui-même.

Balthasar parle d'une descente du Christ "dans l'enfer, qui est fait de tout ce que Dieu a séparé des pécheurs, pour le maudire et le rejeter définitivement". (F.C. pp.195-196)

Ce qu'il s'agit ici de voir c'est la réalité profonde de l'identification du Christ au péché. Nous nous rappelons qu'en vertu de la substitution, cette identification n'est pas "extérieure" au Christ mais que c'est bien de l'intérieur que le Christ s'est identifié au péché.

S'il s'agissait en effet de "porter le péché", ce n'était point en traînant extérieurement une lourde charge, mais en expérimentant intérieurement ce qu'est le péché en vérité. (N.p.r. p.217)

Jésus a été fait péché, c'est le coeur même du Samedi saint comme le dit Balthasar:

L'objet proprement dit de la théologie du Samedi saint (est) quelque chose de tout à fait unique qui s'exprime dans "l'expérience vécue" de toute impiété, c'est-à-dire de tout le péché du monde, en tant que souffrance et chute dans la "seconde mort" ou le "second chaos" en dehors du monde ordonné au début par Dieu. (M.p. p.49)

Le second chaos c'est celui qui surgit du péché de l'homme. Ce n'est pas le chaos originel, c'est celui que l'homme a produit dans sa liberté. Pour assumer les conséquences de cette liberté, le Christ prend sur lui le second chaos et le péché lui-même.

En s'identifiant au péché, le Christ a pu séparer le péché du pécheur parce qu'il était lui-même "pur". Il a pris le péché sans être pécheur. C'est précisément cette séparation qui permet au pécheur

d'être sauvé de la colère divine.

Cette séparation est accomplie au Samedi saint et en ce sens elle est un triomphe. Mais, pour le Christ, ce triomphe est expérimenté comme état de mort et dans le second chaos.

A cet égard le Rédempteur mort dans le shéol infernal ne contemple réellement rien d'autre que son propre triomphe, mais cela non dans l'éclat de la vie de ressuscité — car comment celui qui est éveillé à la vie éternelle pourrait-il posséder encore un point de contact avec ce chaos? — mais dans l'unique état qui permette un tel contact immédiat: dans la privation absolue de vie qui affecte la mort. (M.p. p.166)

Après avoir opéré la séparation entre le péché et le pécheur en prenant amoureusement sur lui le péché, il fallait encore que le Christ subisse passivement l'état de mort qui est le péché à l'état pur, le péché séparé, isolé. Assumer cet état de péché, c'est fondamentalement quelque chose de passif, de subi.

C'est en ce sens que Balthasar peut parler d'une contemplation, c'est-à-dire d'une vision "objective" de quelque chose qui se fait mais dans laquelle la subjectivité du Christ n'est plus engagée. Il subit une réalité objective.

Comme il était nécessaire que ce soit le plus uni qui subisse la plus grande séparation, il est ici nécessaire que ce soit celui qui n'est pas subjectivement pécheur qui expérimente l'objectivité du péché. Parce qu'il est "pur", le Christ contemple ce qu'il est devenu: le péché séparé du pécheur.

En ce sens le Fils contemple donc aussi, dans ce qui est absolument contraire à Dieu, son oeuvre propre: dans un "triomphe" objec-

tif (Col. 2,15), aussi éloigné que possible de tout sentiment de victoire. (G.C. p.201)

On voit ici qu'on est au coeur du mystère parce qu'il y aurait beaucoup de liens à faire avec tout ce que nous avons vu dans les pages précédentes, notamment sur le caractère passif de la descente aux enfers.

Mais pour l'instant demeurons concentré sur ce point important qu'est la contemplation "objective" que fait le Christ en s'identifiant au péché. Cette objectivité nous fait entrer plus à fond dans la spécificité du Samedi saint par rapport au Vendredi saint. Il semble bien que, pour cette idée, Balthasar ait été influencé par Nicolas de Cuse:

Nicolas de Cuse a parlé avec une grande exactitude d'une vision de la (seconde) mort, d'une *visio mortis*: cet aspect de considération contemplative et objective (passive) est ce qui distingue l'expérience du Samedi saint de l'expérience subjective et active de la souffrance de la passion. Le Christ est maintenant au nombre des *reṣa'im*, des "privés de force"; il ne peut pas mener un combat actif contre les "puissances de l'enfer", il ne peut pas davantage en "trionpher" subjectivement, ce qui supposerait de nouveau vie et force. Mais assurément sa "faiblesse" extrême peut et doit ne faire qu'un avec l'objet de sa vision: la seconde mort qui, elle-même, ne fait qu'un avec le pur péché en tant que tel, non plus le péché qui s'attache à l'homme particulier, le péché incarné dans des existences vivantes, mais le péché abstrait de cette individuation, contemplé dans sa réalité nue en tant que péché (car le péché est une réalité!) (M.p. pp.165-166)

Nous espérons avoir assez clairement montré que le Samedi saint

pour le Christ est une véritable expérience de l'enfer en tant que séparation ultime, parce qu'il s'est identifié à ce qui constitue vraiment la séparation en elle-même, c'est-à-dire le péché.

Nous aimerions maintenant examiner la dimension trinitaire de cette expérience. Nous pourrions alors jeter un peu plus de lumière sur certaines expressions employées jusqu'ici, telles que: "abandon par Dieu", "identification du Christ à ce que Dieu a maudit et rejeté", "séparation d'avec celui qu'il disait être son Père", etc.

B. La dimension trinitaire du Samedi saint:

Introduction:

Jésus a fait l'expérience du péché à l'état pur. Il a été identifié au péché. C'est le Père qui "l'a fait péché". Mais est-ce que cela signifie que le Christ a été damné par le Père?

Cette question et les éléments de réponse que nous apporterons nous permettront de préciser davantage notre présentation de la pensée de Balthasar.

Il faut dire que Balthasar a dans son oeuvre des expressions qui, à première vue, peuvent laisser croire qu'il adhérerait aisément à l'opinion des théologiens qui affirment que le Père a damné son Fils. Par exemple, Balthasar dit: "je découvre l'amour absolu de Dieu, qui pour moi a accepté la mort et la réprobation." (R.c. p.92) Ailleurs, il parle de Jésus en ces termes: "l'enfer n'est pas une simple menace pédagogique, ni une simple "possibilité": il est

la réalité que connaît éminemment celui qui est abandonné de Dieu."

(A.s.d.f. p.119)

Balthasar dit encore:

Le destin de Jésus ne se distingue plus de celui des pécheurs. (M.p. p.98)

Sa mort est "la chute du "maudit" (Ga 3,13) loin de Dieu ." (M.p. p.48)

Elle "consiste à franchir la porte de l'enfer". (D.h.a. p.264)

Jésus "se solidarise avec celui qui se damne". (A.c.m. p.8)

Sa descente est une "descente dans la "condition" des damnés". (Esch. p.281)

On a déjà vu quelques-unes de ces citations dans les pages précédentes. Dans leur radicalité, de telles expressions suscitent un questionnement nouveau. Nous y répondrons avec Balthasar par une réflexion sur la dimension trinitaire du Samedi saint.

1. Envoyé par le Père:

Le premier aspect que nous aimerions voir dans la dimension trinitaire c'est "l'action" du Père. Pour savoir s'il damne le Fils, voyons d'un peu plus près ce que Balthasar dit du Père et de son action dans le mystère du Samedi saint.

Tout d'abord, retournons à la logique de l'histoire du salut, particulièrement à cette partie où nous traitions de la création d'êtres libres. C'est le Père qui est le créateur et, en tant que tel, c'est lui qui a l'initiative d'envoyer le Fils dans le monde

pour assumer toutes les conséquences de cette création.

Rappelons seulement une citation pour bien voir de quoi il s'agit:

Il faut "mesurer tout ce que Dieu a risqué quand il a créé des être libres et capables de le contredire en pleine face. Devait-il les damner? il était alors perdant au jeu cosmique qu'il avait engagé. Devait-il simplement leur faire grâce? Il n'aurait alors pas pris leur liberté au sérieux et l'aurait arbitrairement court-circuitée. Comment pouvait-il donc prendre ce risque? A une seule condition: que, depuis l'origine (et on devine par là le rôle du Christ comme médiateur dans la Création), le Fils éternel se porte garant des pécheurs par une solidarité absolue avec eux, jusqu'à l'abandon par Dieu. C'est à ce seul prix que Dieu a pu déclarer "très bon" ce monde atroce et lui donner d'être". (T.c. p.58)

Ce qu'il s'agit ici de considérer c'est le rôle du Père-Créateur qui accepte de créer et qui envoie le Fils pour être garant des pécheurs. Cet envoi est un envoi "en enfer" comme nous l'avons vu plus haut.

Si le Père doit être considéré comme le Créateur de la liberté humaine — avec toutes ses conséquences prévisibles —, alors le jugement lui appartient originellement, et par là aussi l'enfer; et quand il envoie le Fils dans le monde pour le sauver au lieu de le juger, et, en vue de cette fonction, "lui remet tout le jugement" (Jn 5,22), alors il doit aussi introduire le Fils *fait homme* dans "l'enfer" (en tant que suprême conséquence de la liberté créée). (M.p. p.168)

C'est donc le Père qui introduit le Fils en enfer. Et le Fils est passif, comme nous l'avons vu au début, puisqu'il est mort. Le Fils

n'agit plus, c'est le Père qui agit. Et ce que fait le Père c'est la séparation d'avec le Fils. C'est en ce sens que Balthasar peut parler d'un abandon du Fils par le Père. Voici comment l'auteur décrit cet abandon du Père:

La source paternelle est tarie, le Père qui était proche se retire, sa lumière s'éteint, il a abandonné le Fils qui porte maintenant le péché du monde. (D.e.D. p.51)

La Parole de Dieu dans le monde est devenue muette, elle ne pousse même plus son cri vers Dieu dans la nuit, elle a été mise en terre. La nuit qui la recouvre de sa voûte est sans étoiles, c'est la nuit de la sombre folie, de l'aliénation de soi-même dans la mort. Son silence n'est pas gros des mille secrets de l'amour qui tombent goutte à goutte de la présence perçue de l'aimé, c'est le silence de l'absence, de l'éloignement, de l'abandon vide qui succède à tous les déchirements de l'adieu; c'est un tel épuisement qu'il ne peut même plus faire l'effort de souffrir. (D.i. p.290)

Cette description aux accents poétiques indique bien l'abandon dans lequel le Père laisse le Fils. La création impliquait et exigeait cela. C'est à l'intérieur même de la Trinité que les conséquences du péché se rendent parce que la Trinité veut bien se laisser atteindre par elles. La situation peccamineuse que les hommes ont instaurée en brisant l'alliance s'est introduite dans la relation trinitaire elle-même parce que la Trinité l'a bien voulu.

Le rapport Père-Fils peut prendre les teintes du rapport Dieu-monde (...); l'éternelle complaisance du Père peut prendre en elle-même comme un état de vie possible la forme de la dé-plaisance, où l'un est étranger à l'autre; cette possibilité conditionnerait alors le risque pris par Dieu au commencement, pour pouvoir dire du monde

qu'il était "très bon", de créer des êtres libres, ayant la faculté de se détourner de lui. (N.p.r. p.221)

C'est donc jusque dans le rapport Père-Fils que se déploient les conséquences du péché. Pour continuer dans la réflexion sur l'initiative du Père, nous allons voir maintenant comment Balthasar affirme que le Père "impose" cette mission au Fils. Cette "imposition" est théologiquement très importante parce qu'elle indique quelque chose des relations entre le Père et le Fils.

2. L'enfer du Fils en tant que Fils:

C'est précisément le fait que l'enfer lui soit imposé par son Père qui constitue l'aspect le plus "infernale" de l'expérience du Fils. Non seulement l'enfer du Fils consiste à être mort et à porter le péché mais...

il est décisif que tout cela soit "imposé" par Dieu: non seulement tout cela, étant étranger à Dieu engendre chez celui qui aime Dieu et qui est nourri par Dieu (Mt 4,4; Jn 4,34), le dégoût absolu, mais le fait que ce qui est contraire à Dieu soit décidé par Dieu, voilà ce qui produit en lui l'angoisse absolue. (G.C. p.181)

On voit ici le caractère exclusif de la descente du Christ aux enfers dans son aspect strictement trinitaire. Non seulement c'est le Fils qui est séparé du Père mais de plus cette séparation est "imposée" au Fils par le Père. C'est la rencontre entre le péché — auquel est identifié le Fils — et la colère du Père.

On voit bien l'importance de la dimension trinitaire pour la

compréhension du Samedi saint. La théologie du Samedi saint nous amène au coeur de la Trinité qui assume le "choc" entre le péché et la colère. Balthasar parle de "l'épreuve déchirante de l'unité trinitaire". (D.e.D. p.52)

Cette épreuve se passe essentiellement entre le Père et le Fils qui prennent sur eux la séparation.

"La relation indissoluble entre le Père et le Fils se vit sur le mode de la réprobation, de la rupture, de l'inaccessibilité de la part du Père."¹

Voici ce qu'a demandé le Père au Fils, ce qu'il lui a imposé. (Nous verrons plus loin l'engagement et la volonté du Fils dans ce plan d'amour.)

3. Damné par le Père?:

Est-ce que ce que nous avons vu jusqu'à maintenant pourrait nous permettre de dire que le Père a damné le Fils?

Nous avons déjà vu que Balthasar rejette cette idée. Il s'agirait ici de voir pourquoi il la rejette. En fait, il refuse "d'interpréter la Passion du Christ comme un déchaînement de la colère divine sur la victime innocente". (G.C. p.177) C'est pour cela que Balthasar refuse de dire que le Père a damné son Fils.

Rappelons que ce qui est critiqué dans cette vision c'est le

(1) cité par: W. Maas, Jusqu'où est descendu le Fils, dans Communio: Revue Catholique Internationale, tome VI, no 1, janvier-février 1981, p.16.

fait de présenter le Père comme un Dieu offensé qui a besoin d'être vengé et qui déchaîne sa colère vindicatrice sur son Fils. Le Père n'est pas "colérique", il est amoureux (même sa colère est un aspect de son amour). D'ailleurs, le Père lui-même "souffre" en quelque sorte de cette expérience du Samedi saint. C'est ce que nous allons voir maintenant.

4. La "souffrance" du Père dans le Samedi saint:

Lorsque le Père envoie son Fils dans l'extrême souffrance qu'est l'expérience du Samedi saint, est-ce que lui-même reste "froid" devant cela? Si oui, alors on aurait raison de dire qu'il a "damné" et "châtié" son Fils, parce qu'il l'aurait littéralement jeté en enfer en reniant le lien d'amour qui les unit depuis toujours. Mais ce qu'il faut bien voir c'est que la mission du Fils est fondamentalement une mission trinitaire et que le Père expérimente autant la séparation que son Fils.

Pour Balthasar, le Père est lui-même engagé dans la descente du Christ; il va même jusqu'à dire que le Père, en quelque sorte, "souffre" la volonté du Fils qui veut sauver le monde pécheur.

Puisque c'est le Fils qui, dans ce plan du salut, aura à souffrir pour justifier que ce monde — même coupable — puisse être finalement jugé *très bon*, puisque c'est lui qui aura à en porter le poids comme un Atlas spirituel, il ne suffit pas de supposer qu'il acquiesce à la proposition du Père, mais il faut admettre que la proposition procède originellement de lui, que lui-même s'offre au Père pour soutenir et sauver l'oeuvre

de la création. Et il me semble que cette proposition du Fils atteint le coeur du Père — humainement parlant — plus profondément que même le péché du monde ne pourra l'atteindre, qu'elle ouvre en Dieu une blessure d'amour (...) (A.c.m.r. pp.39-40)

Balthasar ne parle pas de l'obéissance du Père parce qu'il réserve le concept de l'obéissance à l'essence de l'attitude du Fils envers le Père, mais c'est presque de l'obéissance dont il parle lorsqu'il dit que la volonté du Père est "respect infini pour l'offre du Fils, que le Père a acceptée". (F.c.t. p.28)

On est loin d'un Père qui damne son Fils. Le Père lui-même subit en quelque sorte le moyen adopté pour le salut. Le péché a vraiment atteint le coeur de la Trinité parce qu'elle a bien voulu se laisser atteindre.

Le Père est donc lui-même engagé dans la souffrance du Fils. Quand on renvoie à la dimension trinitaire du Samedi saint, "ce n'est pas alors au sens où le Père (conçu comme Dieu — "Seigneur") abandonnerait son Fils divin à la souffrance, sans pitié, comme une larve humaine qu'on foule aux pieds (Psaume 22,7)" (F.c.t. p.29)

Même si le Père envoie le Fils et lui "impose" l'expérience du Samedi saint; même si cette expérience du Christ est faite par pure obéissance, il faut quand même dire que le Père lui-même "saigne" en acceptant la volonté du Fils. Plus loin, nous développerons davantage le thème de l'obéissance du Fils, mais il faut ici considérer l'engagement du Père lui-même qui ne fait pas que donner des ordres. En parlant de l'obéissance du Fils, voici ce que dit Bal-

thasar sur la "souffrance" du Père:

Il a fallu que cette obéissance soit précédée de toute éternité par l'offre spontanée et impensable que le Fils fait au Père de sa propre personne: payer de son sang et de son angoisse pour le bien du monde: offre qui ne peut pas ne pas avoir touché le Père au plus intime de son coeur et à laquelle il ne pouvait que consentir — comme à la meilleure possible, à la plus haute révélation de l'Amour absolu. Il y a consenti d'un "coeur qui saigne", pourrions-nous ajouter, parlant dès lors par anthropomorphisme. (F.c.t. p.33)

Nous voyons bien que la pensée de Balthasar est loin de l'idée d'un dieu vengeur et lointain, indifférent à la souffrance de son Fils. Le Père est lui-même séparé de son Fils lorsqu'il l'envoie loin de lui, en enfer, et il vit cette séparation lui aussi comme une "déchirure".

Balthasar réserve son jugement sur la question de la souffrance de Dieu, mais il admet tout de même qu'Origène pouvait à juste titre parler d'un "pathos" du Père.

C'est ainsi qu'il faudra saisir une expression tout à fait surprenante chez un penseur platonicien comme Origène, à savoir que le Père lui-même (le "Dieu supérieur") ne serait peut-être pas exempt de tout $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$ (D.i. p.223)

Pour Balthasar, la souffrance du Fils exprime quelque chose sur Dieu lui-même et sur la Trinité. Il est en accord avec les "théologies qui voient, dans la faiblesse crucifiée du Fils de Dieu, non seulement un facteur de satisfaction pour le péché (utilitaire), mais la révélation du coeur le plus profond de la Trinité."

(D.i. p.223)

Le Père ne peut pas rester indifférent à ce que vit le Fils; même s'il est très difficile de voir avec notre intelligence humaine ce qui peut être vécu dans ce coeur de Père, on peut quand même affirmer avec nos mots humains que le Père souffre avec le Fils.

Balthasar est prudent et nuancé sur cette question:

Peut-on pour autant parler d'une souffrance de Dieu? C'est un point qui reste encore à trancher. Contentons-nous pour l'instant de méditer ce résultat: Celui qui souffre ne fait qu'un avec Celui qui l'accompagne dans sa souffrance, et qui même l'en sauve. (F.c.t. p.30)

Cet accompagnement engage le Père lui-même et l'amour qui se révèle dans la plus extrême des épreuves vécue par le Christ le Samedi saint dévoile quelque chose de l'amour "éprouvé" du Père.

La question de savoir si le Père a damné le Fils est donc, de ce point de vue, absurde. Il faudrait peut-être maintenant se demander si le Fils, en se rendant "en enfer" a "délaissé" le Père. Cette interrogation nous permettra de voir le thème de l'obéissance du Fils dans la théologie du Samedi saint chez Balthasar.

5. L'obéissance du Fils:

Nous avons vu que la descente du Christ aux enfers est une mission reçue du Père, c'est le Père qui l'envoie faire l'expérience de "l'enfer", partager "la condition des damnés", accepter la "réprobation". Il nous reste tout de même à faire une nuance très importante parce que, pour Balthasar, on ne peut pas dire,

comme certains le font, que le Fils est le "Pécheur par excellence".
(N.p.r. p.220)

Le Fils va en enfer pour prendre sur lui la charge du péché; cette charge "où se trouvent rassemblés tous les "non" opposés à l'amour offert par Dieu". (F.C. p.94) Mais cette prise en charge signifie-t-elle que le Christ aurait dit non à Dieu? En donnant l'essentiel de sa représentation du Samedi saint, voici comment Balthasar répond à cette question:

Jusqu'où Celui qui est pur peut-il s'enfoncer dans l'antimonde de l'impur sans ratifier son "non" à Dieu? Jusque dans cet état qui résulte du refus, jusque dans cet *éloignement* même et cette aliénation qui sépare comme une réalité objective Dieu et le pécheur, les affectant l'un et l'autre. Et puisque cette aliénation se trouve incluse dans le rapport à Dieu le plus intime qu'on puisse imaginer, Boulgakov peut désormais, en évitant le mot "enfer", balbutier ces paroles: il s'agit de "quelque chose d'incomparable et même de contraire aux souffrances des pécheurs", quelque chose qui n'en présente pas moins une "équivalence d'intensité" avec leurs tourments infernaux. (N.p.r. p.221)

Balthasar, à la suite de Boulgakov, affirme que c'est le contraire parce que dans le cas du Christ c'est l'amour qui l'a conduit en "enfer", tandis que dans le cas des pécheurs c'est le péché, le non-amour, qui les conduit en enfer. La différence c'est l'amour.

C'est pour cette raison, d'ailleurs, qu'on ne peut pas dire purement et simplement que le Christ est allé en "enfer" sans faire les nuances qui s'imposent "car la manière dont nous nous

représentons "l'enfer" est liée à une haine de Dieu". (J.n.c. p.35)
 Ce n'est pas dans cet enfer que le Christ est allé, il est même allé à l'opposé de cet enfer. On est en présence des deux extrêmes les plus opposés, de l'obéissance absolue et de la désobéissance absolue.

La différence c'est l'amour, même si, d'un certain point de vue, "le destin de Jésus ne se distingue plus de celui des pécheurs". (M.p. p.98) Il reste tout de même une différence. Et cette différence est tellement radicale qu'elle influence même les "tourments infernaux" assumés par le Christ comme nous l'avons vu dans le caractère exclusif de la descente du Christ aux enfers. Cet amour, qui fait la différence, est source d'un enfer plus grand pour le Christ, parce qu'étant celui qui est parfaitement uni au Père, il doit subir la séparation extrême. Dans le cas des "vrais" damnés, c'est la haine qui est à la source de leurs "tourments" et de leur séparation d'avec Dieu.

Pour la compréhension de l'expérience du Fils, comme pour la compréhension de l'engagement du Père, l'aspect de l'amour est très important à considérer, parce qu'il indique le coeur du Samedi saint. C'est l'amour entre le Père et le Fils qui les amène à "s'obéir" mutuellement dans le projet de salut "pour nous", "pour nos péchés". Pour le Fils, cet amour s'exprime sous la forme de l'obéissance, obéissance qui le conduit à l'expérience de l'enfer.

Le chemin vers la complète aliénation de soi — car Mort-Hadès-Satan est anti-divin, incompatible avec Dieu et réprouvé en tant que tel par Lui — passe par

l' "obéissance" (Phil. 2,7ss) à la volonté du Père qui l'abandonne, par un libre acquiescement qui est en tant que tel "puissance" (Jn 10,18), mais se laisse diriger vers l'impuissance dernière du trépas et de la mort. La complète aliénation de l'expérience de l'enfer est fonction de l'obéissance du Christ devenu homme, laquelle est à son tour fonction de son libre amour pour le Père. (D.a.e. p.9)

On retrouve ici la dimension trinitaire de la passivité présentée au premier chapitre. En termes de relation trinitaire, cette passivité du Christ dans l'état de mort est fonction de son obéissance. Il est passif, il obéit, il subit. C'est l'obéissance poussée au bout de ses exigences: "L'obéissance suprême et, puisque c'est l'obéissance du Christ mort, l'unique "obéissance de cadavre" existant théologiquement (le mot est de François d'Assise)." (M.p. p.168)

Cette obéissance de cadavre, elle se retrouve réellement au Samedi saint dans cette passivité extrême qu'expérimente le Christ. Balthasar parle du "geste" de salut que le Christ accomplit dans sa descente aux enfers: "ce geste lui-même n'est plus une action, c'est seulement quelque chose qui se fait". (G.C. p.201) Et le Christ se laisse faire.

La dimension trinitaire de cette passivité de l'obéissance se dévoile encore plus lorsqu'on considère que le Fils obéissant a reçu du Père la mission de descendre exactement là où le Père est absent et — plus encore — il descend dans ce qui est le plus contraire au Père.

Dans cette obéissance, il lui faut en fait chercher le Royaume du Père là où il est rigoureusement exclu qu'on le trouve: dans l'enfer qui est fait de tout ce que Dieu a séparé des pécheurs, pour le maudire et le rejeter définitivement. (F.C. pp.95-96)

Encore une fois, nous voyons comment la Trinité est le véritable lieu de l'expérience du Samedi saint. On saisit toute la profondeur de l'expérience du Christ au Samedi saint lorsqu'on la considère du point de vue de la relation au Père, de l'obéissance au Père. Une obéissance totale qui l'a conduit au paradoxe de chercher le Père là où il n'est pas.

Avoir à chercher Dieu dans ce qui est absolument a-thée, pour le représenter là où il est impossible de le trouver (la lumière éternelle dans les ténèbres éternelles) voilà bien le fait d'une aveugle et insupportable obéissance. (Es.st. pp.134-135)

La vraie "obéissance aveugle", c'est le Christ qui l'a vécue jusqu'au bout, jusqu'au paradoxe: "devoir obéir au Père là où la dernière trace de Dieu (dans le pur péché) et de toute communication (dans la pure solitude) paraît perdue." (G.C. p.201)

Pour s'unir au Père dans l'obéissance, le Fils a dû se désunir d'avec le Père. Et dans la perspective de Balthasar, le Père est lui aussi engagé dans cette désunion et finalement Balthasar affirme qu' "ils accomplissent leur tâche dans la communion d'un seul Esprit". (F.c.t. p.30)

C'est de cet Esprit que nous allons maintenant parler pour terminer cette partie de notre étude sur la dimension trinitaire du

Samedi saint.

6. Dans la communion de l'Esprit saint:

Comment la troisième personne de la Trinité est-elle engagée dans ce Samedi saint qui, jusqu'à maintenant, n'a l'air de se passer qu'entre le Père et le Fils?

Tout d'abord, disons tout de suite que Balthasar est assez discret sur la place de l'Esprit saint dans le Samedi saint. Tout de même il montre que l'Esprit aussi est impliqué dans ce mystère et l'auteur a différentes manières de le montrer.

Premièrement, on doit dire que l'Esprit saint est engagé dans l'expérience du Samedi saint parce que tout ce qui concerne la relation entre le Père et le Fils concerne aussi l'Esprit. Si le Père et le Fils sont engagés dans une oeuvre de salut, l'Esprit y est aussi engagé — à sa manière bien sûr, mais d'abord en tant que membre de la communauté trinitaire.

En tant que chrétiens, notre point de départ ne peut être qu'une Trinité *homo-ousios*, en laquelle la liberté, la dignité, la spontanéité du Fils et de l'Esprit sont aussi divines que celles du Père, où le Fils et l'Esprit n'approuvent et n'exécutent pas seulement les ordres du dessein créateur et salvifique du Père, mais le conçoivent originairement dans la plus parfaite unité avec lui. (A.c.m.r. p.39)

Cela signifie que lorsque le Père, dans son plan de salut, conçoit la descente du Christ aux enfers, l'Esprit saint, comme le Fils, conçoit lui aussi cette descente et y implique sa propre liberté et

spontanéité personnelle.

Nous avons vu, plus haut, que le Père "souffre" la volonté du Fils autant, en un sens, que le Fils "souffre" la volonté du Père. Eh bien, cette unité entre le Père et le Fils — cette "obéissance mutuelle" — l'Esprit y participe aussi.

Trois personnes disposent aussi essentiellement qu'également de l'unique liberté et sagesse divine. Non que l'une (le Père) prenne le dessus sur les autres, comme leur maître; mais en ce sens que l'unique dessein divin se décide dans une communion réciproque de relation entre les personnes. Et l'on pourrait même dire — en un sens pour nous à peine compréhensible — que chaque personne "souffre" la volonté des autres. (F.c.t. p.33)

Pourrait-on aller jusqu'à dire que l'Esprit "souffre"? Comme Balthasar l'a dit, avec beaucoup de nuances, pour le Père, il le dit aussi pour le Saint-Esprit:

De même, l'Esprit-Saint est décrit comme gémissant *στέναγμα ὁ ἀληθὺς* au coeur de la création gémissante, comme affaibli avec les faibles, limité avec les esprits finis, prisonnier de leur subjectivité étouffante, anxieux, se débattant; comme accompagnant de son souffle la marche du monde, qui soupire en attendant qu'apparaisse sa filiation divine. (D.i. p.224)

Tout spécialement dans l'expérience du Samedi saint, la "souffrance" du Saint-Esprit consiste à être au coeur de la séparation que subissent le Père et le Fils. L'Esprit est l'Amour même de Dieu, l'Amour personnalisé, hypostasié. Cet amour est maintenant le lieu d'une séparation divine. En traitant de la Passion et de la descente aux enfers, Balthasar parle d'un...

amour divin démesuré, on pourrait dire d'un courage téméraire. De la part du Père, courage de laisser tomber le Fils dans l'abîme des enfers; de la part du Fils, courage de s'abandonner, en tombant dans cet abîme sans fond, entre les mains du Père qu'il ne sent plus; de la part de l'Esprit, celui d'être la pure et commune essence de cette divine Folie. (Cath. p.52)

On a vu jusqu'où va l'amour entre le Père et le Fils et jusqu'où va leur amour "pour nous". On l'a bien vu pour le Père et le Fils. Il est alors facile de voir comment l'Esprit, en tant qu'Amour personnel en Dieu, est foncièrement "touché" par la séparation du Père et du Fils.

Le Samedi saint, voici comment la relation entre le Père et le Fils se répercute dans l'Esprit saint:

La relation indissoluble entre le Père et le Fils se vit sur le mode de la réprobation, de la rupture, de l'inaccessibilité de la part de Dieu. Et le Saint-Esprit, qui, de toute éternité, est l'expression en Dieu de cette relation mutuelle, la traduit maintenant dans les termes d'un écartèlement.²

Il faut bien voir que cet écartèlement est au coeur de la personne du Saint-Esprit puisqu'il est, comme Amour personnel, au terme d'une relation dont le principe est à la fois le Père et le Fils.

Le paradoxe qu'expérimente le Fils et dont nous avons parlé plus haut, c'est le Saint-Esprit lui-même qui l'est, en quelque

(2) cité par: W. Maas, op.cit., p.16

sorte, devenu. Il n'y a pas que le Père et le Fils qui sont engagés dans l'expérience paradoxale du Samedi saint. Il y a aussi "l'Esprit, comme celui qui n'unifie qu'à travers la séparation et l'absence". (M.p. p.39)

7. Conclusion sur la dimension trinitaire:

Après avoir vu l'expérience du Samedi saint dans son caractère strictement christologique, nous avons vu la dimension trinitaire de cette expérience du Christ. Après avoir vu "l'enfer" du Christ, nous avons vu "l'enfer" du Père en tant que Père "envoyeur", du Fils en tant que Fils obéissant et de l'Esprit en tant qu'Esprit d'unité "écartelée".

Avec ce dernier développement sur la Trinité, nous avons pu voir que le Samedi saint, en tant qu'extrémité de "cette diastase suprême du Père et du Fils (...) est en vérité l'ultime révélation de la tripersonnalité de Dieu". (A.c.m.r. pp.39-40)

En effet, lorsque nous avons vu le paradoxe de l'unité qui s'exprime dans l'écartèlement, nous avons alors pu contempler le mystère même de la Trinité: Un seul Dieu en trois personnes. On voit bien que les trois personnes doivent être parfaitement distinctes (Balthasar parle d'une distance illimitée) pour pouvoir assumer la séparation extrême. Et du même coup, il faut voir que leur amour doit les unir parfaitement pour que cette séparation ne soit pas fatale.

Nous avons vu jusqu'où est allé l'amour de la Trinité pour l'homme, mais Balthasar présente "l'amour trinitaire en lui-même,

en tant que condition de possibilité d'un tel amour pour l'homme".

(M.p. p.78)

Voici comment Balthasar présente cette condition de possibilité:

La distance entre les personnes divines à l'intérieur de la divinité, dans le cadre d'une nature divine unique, doit être tellement illimitée que, dans le cadre de l'unité complète de la volonté qui constitue l'essence du Père du Fils et de l'Esprit, il y ait de l'espace pour ce qui va apparaître, dans l'économie du salut, comme la (libre!) obéissance du Fils poussée jusqu'à l'expérience de l'abandon par le Père, et ce qui par conséquent — toujours comme "mission" du Père — sera la libre mise à la disposition de l'existence corporelle et spirituelle du Fils devenu homme pour que s'y épuise le péché du monde. C'est seulement si l'on tient fermement que toute cette histoire du salut est rendue possible à partir du fait trinitaire, que celle-ci acquiert une crédibilité suffisante; si l'on abandonne cette thèse, le *pro nobis* de la Passion est suspendu en l'air. (M.e.v. pp.11-12)

Jamais l'amour pour l'homme n'aurait pu se rendre jusque dans la solidarité et la substitution "infernale" "pour nous" si les trois personnes n'avaient été parfaitement unies l'une à l'autre en même temps que personnellement autonomes. La Trinité qui se révèle dans le paradoxe de l'unité déchirée est la face "économique" de la Trinité "intrinsèque" qui est le paradoxe de trois personnes en un seul Dieu. C'est ce qui fait dire à Balthasar, en parlant du Samedi saint: "ce hiatus est aussi le "lieu" où la christologie à l'origine se révèle trinitaire". (R.c. p.94)

Le Samedi saint est donc la plus haute révélation de l'amour. De l'amour poussé à l'extrême dans le plan de salut, et de l'amour absolu en Dieu lui-même qui est amour dans le mystère de la communauté trinitaire.

Le Samedi saint est ainsi ce qui attire le plus notre adhésion de foi parce que "l'Amour seul est digne de foi".³

(3) C'est le titre d'un des ouvrages de Balthasar.

CONCLUSION

Nous espérons avoir bien montré la richesse de la pensée de Balthasar sur le mystère du Samedi saint. On a vu que la compréhension de ce thème théologique implique toute une réflexion sur le salut et la christologie dans ses dimensions trinitaires.

Balthasar a eu le génie de présenter la densité théologique de cette partie du Credo que tant de chrétiens ont récitée si souvent sans soupçonner toute sa richesse mystérieuse et nourrissante pour la foi.

La pensée de Balthasar nous permet d'apprécier l'importance du Samedi saint dans la révélation chrétienne. Jésus est mort pour nous. Son amour l'a conduit jusqu'à la mort où il expérimente, dans l'intemporalité, la séparation d'avec son Père. Par substitution, il a pris sur lui et en lui le péché avec toutes ses conséquences. C'est ainsi qu'il nous délivre de la mort et de l'enfer. C'est ainsi qu'il nous révèle aussi l'amour qui unit la Trinité, cet amour qu'il ont voulu engager pour nous jusqu'à l'extrême paradoxe de la désunion dans l'unité parfaite.

En guise de conclusion, nous aimerions signaler la pertinence d'une telle réflexion pour nos contemporains. Partout dans la littérature, au cinéma, dans les arts en général, en psychologie, etc,

on décrit de plus en plus certains aspects de l'expérience humaine comme une expérience infernale. De fait, les souffrances inimaginables des camps de concentration se multiplient au même rythme que les suicides individuels et que les formes de désespoir qui transparaissent dans les différentes maladies de nos sociétés. Tout le monde parle de l'enfer, sauf les théologiens qui sont plus portés sur la démythologisation.

Dans le dogme du Samedi saint, la révélation chrétienne apporte une bonne nouvelle à la taille du désespoir extrême de l'homme contemporain. Le Christ se révèle comme celui qui peut donner une lumière dans les plus extrêmes ténèbres, une parole dans le plus sourd silence, une espérance dans le plus grand désespoir, une présence dans la plus froide des solitudes. Le Christ est présent dans les absences les plus insoupçonnées et il amène avec lui l'amour trinitaire, l'espérance contre toute espérance et la foi en Dieu qui, seule, peut conduire à une véritable foi en l'homme.

Balthasar nous aura permis de contempler ce mystère dont il n'est lui-même que le témoin. Nous espérons que ce mémoire aura au moins donné le goût d'aller voir ce qu'il a vu d'autre.

ANNEXE

L'ECLAIRAGE DE CERTAINS TEXTES DU NOUVEAU TESTAMENT

Nous mettons en annexe les quelques pages de toute l'oeuvre de Balthasar où il traite de certains textes du Nouveau Testament plus directement liés au Samedi saint. Nous mettons ces pages en annexe parce que, dans l'oeuvre de l'auteur, elles sont à part.

Toute la théologie du Samedi saint chez Balthasar vient, bien sûr, d'une réflexion à partir des dogmes de la foi néotestamentaire (comme nous avons essayé de le montrer), mais sa réflexion est d'ordre dogmatique tandis que ce que nous mettons ici en annexe sont des pages exégétiques.

D'ailleurs, même si le dogme de la descente du Christ aux enfers, tel que contemplé par Balthasar, est vraiment au coeur du Credo primitif, il faut dire que très peu de textes du Nouveau Testament viennent appuyer directement la réflexion théologique sur la question du Samedi saint. De plus, Balthasar a écrit très peu sur l'analyse de ces textes. En fait, il en a parlé à trois endroits précis dans les oeuvres traduites en français: d'abord dans l'article Descente aux enfers (le contenu exégétique de cet article se trouve dans Le mystère pascal); en outre, Balthasar y a consacré quelques pages de son livre Le mystère pascal; enfin ces pages sont

résumées dans La Gloire et la Croix, Nouvelle Alliance.

Nous reproduisons ici les pages de son livre: Le mystère pascal, puisque c'est là que se trouve l'ensemble de ses analyses des textes du Nouveau Testament.

On remarquera que, dans son introduction, Balthasar lui-même affirme que le Nouveau Testament est discret sur le Samedi saint. On remarquera aussi que nous avons inséré quelques pages d'introduction (pp. 139-144) parce qu'elles éclairent beaucoup l'analyse de la première épître de Pierre et des textes de saint Paul.

Le tout débute au bas de la page 139:

Autant les évangiles décrivent abondamment la passion de Jésus vivant, sa mort et sa sépulture, autant ils deviennent silencieux, comme il est naturel, quand il s'agit du temps situé entre l'ensevelissement et l'événement de la résurrection. Nous leur en sommes reconnaissants. La mort appelle ce silence, en raison non seulement du deuil des survivants, mais plus encore de ce que nous savons sur la demeure et l'état des morts. Quand nous attribuons aux morts des formes d'activité nouvelles mais qui prolongent celles de la terre, nous ne faisons pas qu'exprimer notre perplexité. Nous nous défendons contre une conviction plus forte qui nous dit que la mort n'est pas un événement partiel, mais un événement affectant

l'homme tout entier — même si dire cela n'équivaut pas à considérer le sujet comme anéanti —, et que cette situation signifie en premier lieu l'abandon de toute activité spontanée et par là une passivité, un état dans lequel se fait peut-être mystérieusement la sommation de l'activité vitale achevée.

Que Jésus soit réellement mort¹, parce qu'il est devenu réellement homme comme nous, fils d'Adam, donc qu'il n'utilise pas (comme on peut souvent le lire dans certains livres de théologie) le « court » temps de sa mort pour toutes sortes « d'activités » dans l'au-delà, c'est le premier point qu'il faut ici considérer. De même que, sur terre, il était solidaire des vivants, il est, dans le tombeau, solidaire des morts, et on doit laisser à cette « solidarité » la portée et même l'ambiguïté qui paraissent exclure justement une communication subjective. Chacun gît dans son tombeau. Et de cet état, qui est vu ici du point de vue du corps séparé, Jésus est d'abord vraiment solidaire.

C'est pourquoi nous mettrons provisoirement entre parenthèses le mot actif « descendre » (*descendere*) qui, en tant qu'interprétation peut-être indispensable, fut utilisé par l'Église primitive et plus tard (officiellement, à partir de la fin du IV^e siècle) inséré dans le Symbole des Apôtres. Aussi bien les défenseurs que les adversaires d'un *descensus ad infer(n)a*, *ad infer(n)os* donnent involontairement et sans examen à ce concept le sens d'une action telle qu'au fond seul un vivant, et non un mort, peut l'accomplir. Dans les symboles n'apparaît d'abord que l'affirmation d'un « ensevelissement de trois jours² » et de la résurrection *ék tòn nèkrôn*³, *a mortuis*⁴, *vivus a mortuis*⁵, ce qui indique le séjour (et

1. Avec raison, Athanase attache une grande importance à la sépulture officielle de Jésus. Son état de mort est définitif et il est officiellement certifié : *De Incarn. Verbi* 23 et 26 (PG 25, 136, 141; SC n° 18). En Mc 15, 45, il est question de *ptōma* (cadavre). La sépulture de Jésus fait partie de la plus ancienne formule de confession de foi, 1 Co 15, 3-4 (J. KREMER, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* = SBS 17, Stuttgart, 1966, 36 s.). Qui finalement a enterré Jésus, cela n'est pas clair d'après les sources (à maintes reprises retravaillées). Cf. Ac 13, 29.

2. Bref symbole arménien de baptême : DzS 6.

3. MARCEL D'ANCYRE : DzS 11.

4. *Cod. Laudianus* : DzS 12; AMBROISE : DzS 13; AUGUSTIN : DzS 19, etc.

5. *Trad. apost. (rec. lat.)* : DzS 10; SC n° 11; NICÉAS DE REMESIANA : DzS 19, etc.

la solidarité) avec les morts. Théologiquement, préparée depuis longtemps et employée par les semi-ariens (Sirmium 359)⁶, l'addition *descendit ad inferna* apparaît pour la première fois dans l'explication du symbole d'Aquilée par Rufin, avec le commentaire : « sciendum sane est quod in Ecclesiae romanae symbolo non habetur additum : descendit ad inferna. Sed neque in Orientis ecclesiis habetur hic sermo⁷ ». Depuis le temps de Rufin, la formule apparaît en différents endroits des Gaules, elle pénètre, au IX^e siècle, dans le *Credo* de l'Église romaine. Des papes et des conciles l'avaient utilisée longtemps auparavant⁸.

Nous avons maintenant à examiner les données bibliques pour voir dans quelle mesure l'expression *descendit ad inferna* peut être considérée comme une interprétation valable des affirmations de la Bible. On pourrait d'abord dire que le mot *katabaincin* est formé ici exactement comme le mot *anabaincin* employé pour l'ascension ou plus généralement pour le retour au Père. Et, dans les deux cas, l'emploi n'impliquerait pas un rapport nécessaire à une « image mythique du monde à trois étages » (qui devrait absolument être exclue du *Credo* de l'Église), mais simplement au sentiment qu'a du monde l'homme naturel, pour qui la lumière et le ciel se situeraient « en haut », l'obscurité et le monde des tombeaux au contraire « sous » lui. Et la confession de foi de l'Église n'entendrait pas exprimer une « image scientifique du monde » (qui est toujours un produit artificiel du travail humain), mais l'image naturelle (sensible et spirituelle) qui est celle de l'homme dans sa vie quotidienne. Mais le mot *descendit* n'exprime-t-il pas clairement une activité, et cela surtout si on le comprend comme un concept-cadre pour certaines autres activités de Jésus dans le domaine des morts, qui paraissent immédiatement données par là ? Ne devrions-nous pas nous contenter de parler d'un « être avec les morts » ? Le titre de cet article, qui évite à dessein le mot « descente », parle d'« aller chez les morts », expression que justifie, à notre avis,

6. « Qui est mort, est descendu aux enfers, a mis en ordre ce qu'il a trouvé là (*ta êkelsē olkonomēsanta*), et les portiers de l'enfer tremblèrent à sa vue » (ces derniers mots font directement allusion à Job 38, 17 LXX). De même, synodes de Nicée (359) et de Constantinople (360).

7. *Comm. in symb.*, n. 18 (PL 21, 356).

8. Pour les détails : DTC IV, 1, 568-574 (« Descente de Jésus aux enfers »).

1 P 3, 19 : « Il s'en alla (*poreutheis*) même prêcher aux esprits en prison » — c'est-à-dire prêcher « la Bonne Nouvelle », précision que 1 P 4, 6 ajoute comme une explication toute naturelle. A la fin du paragraphe, cet « aller » est très clairement mis en parallèle avec la résurrection, qui inaugure l'« aller au ciel » (*poreutheis eis ouranon* : 1 P 3, 22). N'oublions pas que la résurrection et l'ascension elles-mêmes sont décrites d'abord comme un événement passif : n'est actif et agissant que Dieu le Père⁹.

Aucune difficulté n'empêche de comprendre cet « aller aux esprits en prison » d'abord comme le fait d'« être auprès » de ces esprits, et la « prédication », de la même façon, d'abord comme l'annonce de la « rédemption » activement soufferte, opérée par la croix de Jésus vivant, et non comme une nouvelle activité, distincte de la première. Alors la solidarité avec l'état des morts serait la condition préalable de l'œuvre de la rédemption qui se déploierait et exercerait ses effets dans le « royaume » des morts, mais serait foncièrement achevée (*consummatum est*) sur la croix. En ce sens alors, la « prédication » formulée activement (1 P 3, 19, passivement : *euaggelisthē*) serait à concevoir comme l'effet, s'exerçant dans l'au-delà, de ce qui a été accompli dans la temporalité historique.

Si l'on s'en tient à cette interprétation restrictive, bien des traits mythologiques provenant du milieu religieux historique peuvent être acceptés sans difficulté comme l'interprétation d'un tel effet, et mis à leur juste place. Ils ne sont rien d'autre que le revêtement littéraire figuré d'une réalité qui n'a rien de mythique. Car, derrière le mythe, il y a avant tout l'idée d'un combat entre la divinité, descendant dans le monde inférieur et la puissance hostile à Dieu, qui y est vaincue et qui doit lâcher soit la divinité elle-même, menacée ou tenue prisonnière, soit une autre proie¹⁰. Que l'interpré-

9. Mt 14, 2; 16, 21, par; 17, 9; 27, 6 s, par; Jn 2, 22; 5 21; Ac 3, 15, etc.; Rm 4, 24 s; 6, 4 et 9, etc.; 1 Co 6, 14. D'une manière générale, les morts ne sont « réveillés » que passivement : 1 Co 15, 12 s; 29, 32 et 35, etc.; 2 Co 4, 14; Ga 1, 1; Ep 1, 20, etc. — L'ascension : *anēlēmphthē* : Mc 16, 19; Ac 1, 2-11 et 22; 1 Tm 3, 16.

10. Analyse des mythes venant en question, de Sumer, de l'Assyrie et de Babylone, de l'Égypte, de Grèce et de Rome, et chez les Mandéens : DBS II, 397-403.

tation ultérieure du *descensus* (jusqu'aux grands tableaux rhétoriques de l'évangile de Nicodème, au commencement du v^e siècle¹¹, de Cyrille de Jérusalem¹², du Pseudo-Epiphane¹³ et de Césaire¹⁴, et aux jeux de la passion qui se développent à partir de là) ait donné lieu au développement, à partir des maigres indications de l'Écriture, de tout un drame ayant pour cadre le monde inférieur, cela est incontestable et a conduit à des prises de position telles que celles de [W. Bieder¹⁵]. Celui-ci nie toute interprétation dramatique de la descente aux enfers dans l'Écriture, et entend trouver le point de départ de l'idée de « descente aux enfers » dans les apocryphes (surtout dans les apocryphes juifs à interpolations chrétiennes), chez Justin et Irénée avec renvoi à un apocryphe de Jérémie (fabriqué en milieu chrétien et qui fournissait une « prédiction » pré-déterminant rigoureusement l'événement, et introuvable ailleurs)¹⁶, dans le Pasteur d'Hermas, dans les Odes de Salomon, etc. Dès lors, la porte était ouverte à l'influence des religions ambiantes¹⁷. Cette thèse a pour elle beaucoup plus d'arguments que la thèse inverse de W. Bousset¹⁸, qui posait l'existence, au point de départ, d'une représentation (conditionnée par le milieu historique et transposée sur le Christ comme figure de rédempteur) faisant de la descente un combat, représentation qui aurait été ultérieurement largement dépouillée par la réflexion théologique de ses traits mythologiques, par exemple en Ap 1, 18; Mt 16, 18; Ep 4, 8 s; et surtout 1 P 3. Contre lui, C. Schmidt a raison de nier la présence, dans le NT, de toute allusion à un combat dans le

11. W. SCHNEEMELCHER, *Apokr. Evang.*, 348-356.

12. 14^e Cntéchèse, n. 19 (PG 33, 848-849; SC n° 126).

13. *Homélie pour le Samedi saint* (PG 43, 452-461, traduite en extraits dans : H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris, 1941, 336-337).

14. *Hom. I de paschate* (PL 47, 1043) = Ps.-Augustin, *Sermo 160 de pascha* (PL 39, 2059-2061).

15. *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Christi*, Zürich, 1949.

16. *Ibid.*, 135-153, où l'emploi de différents concepts néotestamentaires pour le texte en question est facile à voir. Il dit : « Le Seigneur Dieu (le Saint) d'Israël s'est souvenu de ses morts, qui dormaient sous la terre. Et il descendit (*katebē*) vers eux pour leur annoncer son salut (*evangelisasthai*). »

17. *Ibid.*, 204.

18. *Kyrios Christos*, Göttingen, 1921; *Id.*, « Zur Hadesfahrt Christi », ZNW 19 (1920), 50-66.

monde inférieur : il n'y est parlé que d'une prédication aux morts¹⁹.

Si l'on admet la réduction proposée par nous de la problématique — réduction qui considère l'expression *descensus* comme une interprétation au second degré des affirmations néotestamentaires —, alors une voie intermédiaire peut être trouvée entre une accumulation, exégétiquement sans appui, de textes néotestamentaires qui renverraient tous au *descensus* — auxquels on peut, naturellement, ajouter une multitude d'affirmations chrétiennes primitives et de formules théologiques plus tardives²⁰ —, et l'autre extrême, soutenu, par exemple, par Bieder. En dépouillant d'emblée le séjour du Christ auprès des morts de tout élément mythologique, nous répondons implicitement à ceux qui rejettent entièrement le thème théologique en question comme tout à fait incompatible avec l'image moderne du monde²¹; mais nous n'avons pas à nous effrayer quand nous voyons comment toute une série de thèmes parallèles, tirés de l'histoire des religions — le plus souvent consciemment employés comme illustration²² — est utilisée pour exprimer l'événement unique de la révélation.

B) LE NOUVEAU TESTAMENT

Il est vrai que l'AT ne connaît aucun « commerce » entre le Dieu vivant et le royaume des morts, mais il connaît très bien le pouvoir de Dieu sur ce royaume : Dieu peut aussi bien faire mourir que rendre vivant, aussi bien mener au shéol que faire remonter de

19. « Der Descensus ad inferos in der alten Kirche » = TU, 3^e série, vol. 13, Leipzig-Berlin, 1919, 453-576.

20. Ainsi J. L. KÖNIG, *Die Lehre von Christi Höllensfahrt nach der Heiligen Schrift der ältesten Kirche, den christlichen Symbolen und nach ihrer vielumfassenden Bedeutung*, Francfort, 1842.

21. Ainsi radicalement F. HUIDEKOPER, *The Belief of the First Three Centuries concerning Christ's Mission in the Underworld*, Boston, 1854, et déjà la théologie du Siècle des Lumières.

22. Cf. la grande collection de textes, de J. KROLL, *Gott und Hölle, Der Mythos vom Descensuskampfe* = Studien der Bibl. Warburg 20, Leipzig, 1932.

lui (1 S 2, 6; Dt 32, 39; Tb 13, 2; Sg 16, 13). Appuyé sur cette conviction, le psalmiste a chanté les versets que Pierre cite dans son *sermon de la Pentecôte* (Ac 2, 24-28) pour prouver qu'ils ne sont pas accomplis en David (qui a été enseveli et dont le tombeau se trouve encore aujourd'hui parmi nous), mais dans le Christ. Ce n'est pas le fait d'*aller* chez les morts qui est ici important; celui-ci est supposé comme allant de soi et il est simplement identique au fait d'être vraiment mort, mais ce qui importe, c'est le *retour* de cet endroit. Dieu n'a pas « laissé (ou 'abandonné') Jésus dans l'Hadès », où il se trouvait, il n'a pas laissé son saint voir la corruption. C'est sur la provenance — *ek nekron* apparaît environ cinquante fois dans le NT — qu'est mis l'accent, provenance qui implique le point de départ, l'être avec les morts. Une mort qui est caractérisée par les « affres²³ », les « souffrances²⁴ » (*ôdinés*) et par son désir de saisir et de retenir (*krateisthai*) : mais Dieu est plus fort qu'elle. Ce qui importe uniquement ici, c'est « l'exister » du défunt dans la « mort », ou, ce qui est la même chose, dans l'Hadès, qui est caractérisé comme tel (objectivement) par le mot « affres ». C'est de là que Jésus est « réveillé ». De l'idée que l'Hadès lui-même se trouverait dans les « affres (eschatologiques) de l'enfement », pour « rendre » ce mort (cf. Ap 20, 14), il n'est pas ici question.

Le *signe de Jonas* est interprété par Matthieu en fonction du *Triduum mortis* : « De même, en effet, que Jonas fut dans le ventre du monstre marin durant trois jours et trois nuits, de même le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre durant trois jours et trois nuits » (Mt 12, 40). On peut laisser sans réponse la question de savoir si ce sein de la terre est le tombeau ou l'Hadès, car il ne désigne de nouveau que la réalité de l'état de mort, sous l'image de sa localisation courante. Le parallèle entre le monstre marin et le sein de la terre se présente de lui-même; et là où le « signe de Jonas » était mentionné, cette association devait aussi fatalement s'éta-

23. « Les affres de la mort » en Ac 2, 24, d'après Ps 118, 6 LXX, mais le mot hébreu *hebel* signifie « liens » (cf. Ps 119, 61; 140, 6) : ce qui est donc visé, ce sont les liens de la mort qui n'ont pu ligoter le Christ.

24. Il ne peut pas s'agir de la souffrance du Crucifié, car, pour un mort, sa souffrance est du passé; il est délivré par Dieu des « affres de la mort » : la mort est ici personnifiée et mise à la place du royaume des morts, le shéol.

blir²⁵. Dans sa prière, Jonas appelle Dieu : « Des entrailles du shéol, j'ai crié, tu as entendu ma voix » (Jon 2, 3) : le « renvoi » à l'AT s'accomplit de nouveau dans la résurrection du Christ « d'entre les morts ». Et de nouveau une puissance captatrice est obligée de reconnaître son impuissance à retenir.

Avant de considérer davantage ce thème, qui revient encore plusieurs fois, mentionnons les textes qui éclairent les dimensions de la mission et par là du pouvoir auquel le Christ peut prétendre. Ainsi Rm 10, 7 s, où Paul (combinant Dt 30, 12 avec Ps 107, 26) s'adresse au croyant : « Ne dis pas dans ton cœur : Qui montera au ciel ? Entends : pour en faire descendre le Christ ; ou bien : Qui descendra dans l'abîme ? Entends : pour faire remonter le Christ de chez les morts²⁶. Que dit-elle donc ? La parole est tout près de toi... » Le texte modifié du Deutéronome (qui, au lieu de rechercher dans l'abîme, parle d'aller rechercher au-delà des mers) désigne, pour Paul, la mort et la résurrection du Christ ; mais être mort, c'est par là même être dans l'abîme. Les pleines dimensions de sa mission et du domaine de sa puissance sont déjà objectivement déterminées et préalablement données au croyant : celui-ci n'a qu'à les saisir. Que les abîmes de la mer (les *Tehom*) soient rapprochées du shéol, sans que se produise une identification expresse, est caractéristique de la pensée figurée de la Bible.

Le fait de « descendre » (*katagagein*) et celui de « monter » (*anagagein*) sont aussi préalablement accomplis en Ep 4, 8 s, où la « montée » est mentionnée d'abord et où ce qui est son pré-supposé, la « descente » dans « les régions inférieures de la terre », n'est mentionnée qu'ensuite ; mais, en montant dans les hauteurs, « il a emmené des captifs » (Ps 68, 19) : ce sont les mêmes puissances

25. Avec raison, K. Gschwind, *op. cit.*, 159, écrit : « Le sauvetage de Jonas, hors du ventre du poisson... me paraît donc très certainement avoir été contenu dans le sens authentique du signe de Jonas », malgré Le 11, 30.

26. S. LYONNET, « S. Paul et l'Exégèse juive de son temps. A propos de Rm 10, 6-8 », *Mélanges bibliques A. Robert*, Paris, 1957, 494-506, cite un Targum fragmentaire de Jérusalem II au sujet de Dt 30, 12-13 : « Si nous avions quelqu'un comme le prophète Jonas, qui descendrait dans les profondeurs de la mer pour nous la ramener (la Loi), et qui nous apporterait ses prescriptions afin que nous les accomplissions ! » Paul n'a donc pas entrepris lui-même de changer l'horizontale de la mer en sa profondeur verticale. La présence d'une telle pensée peut aussi jeter une lumière nouvelle sur le logon de Jonas en Mt.

qui, désormais, n'ont plus le pouvoir de retenir captifs les hommes, et parmi lesquelles il y a certainement aussi « le dernier ennemi, la Mort » (1 Co 15, 26). Il se peut que, par « les régions inférieures de la terre », ce ne soit pas expressément le royaume des morts qui soit visé. Pourtant ce n'est pas non plus la simple incarnation²⁷, mais une incarnation dont la logique interne a mené le Christ jusqu'à la Croix, sur laquelle il a triomphé en mourant des puissances de mort²⁸. C'est ce que dit expressément Col 2, 14 s qui parle du total dépouillement des Principautés et des Puissances, qui sont données en spectacle à la face du monde et traînées dans le cortège triomphal du Christ : Dieu, qui opère cela par la croix du Christ, est sujet, c'est lui qui dépouille les Puissances et les met hors d'état de nuire. Mais, aux Puissances est liée, d'après le contexte (2, 12 s), la mort intérieure du péché ; celle-ci est le *terminus a quo* de la résurrection commune, aussi bien du Christ que de ceux qui sont morts « du fait de leurs fautes » : ici aussi, par conséquent, est supposée à l'arrière-plan une solidarité de celui qui est mort sur la croix avec ceux qui sont soumis à la puissance de la mort.

Cela nous donne maintenant le droit, dans un texte comme Rm 14, 9 : « Car le Christ est mort et revenu à la vie pour être le Seigneur des morts et des vivants », précisément de ne pas distinguer entre la mort physique et la mort spirituelle. Si l'état de mort physique se trouve ici au premier plan (cf. 14, 7 s), et donc aussi la solidarité du Christ avec les défunts, il n'en reste pas moins qu'à l'arrière-plan, le rapport entre le péché et la mort est toujours connoté (Rm 5, 12 ; Jc 1, 15). Une répartition adéquate des textes selon qu'ils concernent la « mort physique » ou la « mort spirituelle » est donc d'emblée exclue. Le passage de la deuxième à la première s'éclaire par Jn 5, 25, 28 et 29.

Ceci nous ramène aux textes qui parlent du pouvoir de Jésus (acquis sur la croix), de « ligoter l'homme fort », pour ensuite « pénétrer dans sa maison et piller ses affaires » ; le contexte parle de l'expulsion de Satan (Mc 3, 24-27, par). La succession des images : action de ligoter, pénétration dans la maison ennemie, pillage, n'a certainement pas à être répartie entre différentes

27. H. SCHLIER, *Epheser*, 192, avec beaucoup d'autres.

28. W. BIEDER, *Höllenfahrt*, 89.

phases de l'œuvre rédemptrice du Christ (incarnation, passion, descente aux enfers); mais elle montre pourtant clairement que la pleine mise hors de combat de l'ennemi coïncide avec une pénétration dans le domaine le plus intime de sa puissance. C'est pourquoi on rapprochera de ce texte Mt 16, 18, où il est question de l'impuissance des portes de l'enfer à prévaloir contre l'Église, ainsi que tous les textes où il est question du pouvoir (*exousia*) de lier et de délier : sans la délivrance par Dieu des « affres de la mort » (Ac 2, 24), il n'y a aucune possibilité pour le Christ de donner une participation à sa propre *exousia* de « délier » (remise des péchés, Mc 2, 10), qui sera reconnue dans « le ciel » (Mt 18, 18; Jn 20, 22 s).

Il faut ajouter ici la parole du Seigneur de l'Apocalypse : « J'ai été mort, et me voici vivant pour les siècles des siècles, détenant la clef de la Mort et de l'Hadès » (Ap 1, 18). De nouveau, il n'est ici question ni de « combat », ni de « descente », mais du pouvoir absolu qui provient de ce que le Seigneur a été mort (a éprouvé intérieurement la mort) et maintenant vit éternellement, a vaincu la mort pour lui et pour tous, en a fait un « passé ». Le tableau apocalyptique de Mt 27, 51-53, montre le résultat de cette victoire, avec des images expressives : un ébranlement de la terre et des rochers tel que les tombeaux s'ouvrent et que ceux qui y gisent sont prêts, après la résurrection du Christ, à l'accompagner en sortant de leur mort et à apparaître dans la Ville sainte. Le mode légendaire du récit fournit justement l'occasion d'articuler les choses de façon très exacte : dans la croix, la puissance de l'Hadès est déjà brisée, la porte fermée du tombeau est déjà arrachée, mais l'ensevelissement du Christ et son « séjour avec les morts » sont encore nécessaires, afin qu'au jour de Pâques, la commune résurrection *ék tôn nekron* — avec le « premier-né, le Christ » — puisse se produire. C'est pourquoi on ne peut pas dire (par exemple, en s'appuyant sur Ph 2, 8-9) qu'il ne subsiste plus, entre la mort et la résurrection, aucun intervalle pour un état particulier de mort. Le *logion* du signe de Jonas donne justement à cet état une place centrale.

Mais il reste encore le texte litigieux de I P 3, 18-20; 4, 6; nous ne pouvons présenter ici l'histoire mouvementée de son interprétation. Depuis la critique de K. Gschwind²⁹, des voix autorisées

29. *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt*, Munich, 1911.

se sont prononcées contre une interprétation dans le sens du *descensus*³⁰. Spicq conseille une grande réserve, mais, malgré tous les arguments qui s'y opposent, il conserve l'interprétation dans le sens du *descensus*³¹. Le style du passage est extrêmement elliptique, il suppose la connaissance de rapports que nous n'apercevons plus; ce n'est qu'en passant, dans un contexte parénétique et en faisant allusion à l'engagement baptismal (*épérôtéma*) des chrétiens, qu'il est dit que le Christ est allé « dans l'esprit » (*én hō = pneumatī*) « aux esprits en prison », en vue de « proclamer » (*ékeryxén*); mais ces esprits sont les mêmes « qui jadis avaient refusé de croire lorsque temporisait la longanimité de Dieu, aux jours où Noé construisait l'Arche, dans laquelle un petit nombre, en tout huit personnes, furent sauvées par l'eau. Ce qui y correspond, c'est le baptême qui vous sauve à présent et qui n'est pas l'enlèvement d'une souillure charnelle, mais l'engagement à Dieu d'une bonne conscience par la Résurrection de Jésus-Christ, lui qui, passé (*poreutheis*) au ciel est à la droite de Dieu, après s'être soumis les Anges, les Dominations et les Puissances ».

Puis vient une section parénétique qui, en 4, 1, part de nouveau de la passion du Christ dans la chair, pour exhorter au renoncement à toute convoitise païenne, quoique les païens puissent trouver étrange ce renoncement. 4, 5-6 : « Ils en rendront compte à celui qui est prêt à juger vivants et morts. C'est pour cela, en effet, que même aux morts a été annoncée la Bonne Nouvelle, afin que, jugés selon les hommes dans la chair, ils vivent selon Dieu dans l'esprit. »

Nous voudrions : 1° maintenir (contre Gschwind) qu'en 4, 5 (conformément à ce que nous avons dit plus haut de la transition fluide entre mort spirituelle et mort corporelle) il ne peut s'agir

30. Avant tout B. REICKE, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhagen, 1946; à ce sujet : W. BIEDER, ThZ 6 (1946), 456-462; id., *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Zürich, 1949; W. J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits*, Rome, 1965.

31. « C'est dire que nos opinions sont seulement probables, que la meilleure exégèse sera celle qui s'interdit de solliciter le texte et la philologie, et qu'il est impossible enfin — quoi qu'on en dise — de parler d'un enseignement commun de l'Église aujourd'hui sur ce thème » (*Les Épîtres de S. Pierre*, Paris, 1966, 147).

uniquement de morts spirituels, d'autant plus que la formule eschatologique (« pour juger vivants et morts ») constitue un titre de souveraineté du Kyrios exalté et signifie le jugement définitif du monde³². Mais ensuite : 2° la prédication de la Bonne Nouvelle aux morts en 4, 6 est un événement qui se situe dans l'au-delà, et qui fait s'y manifester le fruit de la passion du Christ dans la chair, quoi qu'il en soit de l'idée d'une conversion après la mort. Les Corinthiens eux aussi se faisaient baptiser, par substitution, pour des défunts (1 Co 15, 29). L'efficacité de la mort rédemptrice dans le jugement final est exprimée par le paradoxe que les morts sont sans doute « jugés » (par le fait de mourir), conformément au sort humain général, mais malgré tout peuvent vivre dans le Pneuma (c'est-à-dire en raison de la résurrection du Christ : 3, 18 c et 21 c). 3° Ces rapprochements font apparaître comme extrêmement vraisemblable le fait que la proclamation de la Bonne Nouvelle aux morts en 4, 6 et la proclamation aux esprits en prison, en 3, 19, constituent un même événement, et on peut toujours alors, avec B. Reicke, voir dans ces « esprits » les puissances mondaines de l'époque antérieure au déluge, y compris les hommes dominés par elles³³. Que, pour cette « prison », on ne doive pas penser à l'Hadès souterrain, mais à une prison dans le royaume aérien (cf. Ep 6, 12) situé entre le ciel et la terre (Gschwind, cf. Schlier³⁴), que, pour cette raison, le mot *poreutheis* soit à comprendre non comme *descensus*, mais comme *ascensus*, comme un événement ayant lieu pendant l'ascension 4, 22, c'est ce qui me paraît extrêmement invraisemblable. 4° L'accent principal est placé sur l'opposition entre le temps du déluge et le temps actuel eschatologique de résurrection, ce qui rend nécessaire de se reporter à 2 P 3, 5 s : un premier et total jugement du monde a fait « périr le monde d'alors, inondé par l'eau », mais ce jugement appartient au passé; nous allons pourtant au-devant du feu à venir, qui sera pour les impies un jour de ruine. Malgré cela, Dieu fait régner la longanimité, « il veut que personne ne périsse, mais que tous arrivent au repentir ». La longanimité dont parle 2 P en pensant au jugement

32. Ac 10, 42; 17, 31; 1 Co 4, 5; 2 Tm 4, 1; 1 P 5, 4.

33. *Op. cit.*, 70 s.

34. *Epheser*, 15 s.

final, 1 P la mentionne en pensant au premier jugement (celui du déluge); ce fut un temps de salut octroyé en présence du signe de salut qu'était l'arche, en vue de la décision de foi, mais ce temps de salut, comme tout le premier jugement par l'eau, et grâce à la longanimité de Dieu en Jésus-Christ, était un temps provisoire, dépassable. 5° Par là enfin, on voit clairement que la « prédication » en 1 P 3, 19 ne peut être autre que l'annonce du salut aux morts en 4, 6 (qu'on remarque le *gar*); d'ailleurs il ne faut pas penser à une prédication qui inciterait subjectivement à la conversion, mais à l'annonce objective (comme l'annonce faite par un héraut) d'un fait : le caractère apparemment définitif du jugement (de la « prison ») sur l'incroyance en face du premier signe du salut est dépassé par la grâce du Christ, qui a fait, d'un signe de jugement (le déluge) un signe de salut (le baptême), et du « petit reste » survivant à la grande catastrophe (« huit âmes ») tout un peuple sauvé (1 P 2, 9). Bieder a raison : en 3, 19, il ne s'agit pas « d'une victoire obtenue par une descente aux enfers, mais de la proclamation triomphante d'une victoire déjà acquise. Il n'y a aucun doute que la première épître de Pierre, comme tout le reste du NT, pense ici à la mort sur la croix et à la résurrection du Christ³⁵ ». Et pourtant cette proclamation est introduite par le premier *poreutheis* : elle se produit quand le Christ va vers les morts qui sont « en prison ». Cet « aller vers » a un double contenu (auquel il n'y a rien à ajouter) : d'abord la solidarité du Christ mort avec les morts, parmi lesquels, symboliquement, ce sont justement ceux qui n'ont pas cru lors du premier jugement du monde qui sont mis en vedette — puis la proclamation de la réconciliation, survenue dans le Christ, de Dieu avec le monde entier (1 Co 5, 19; Col 1, 23 : *pasè ktisis*) comme un événement qui a eu lieu (*factum*).

« Pour la compréhension du texte sur le voyage dans l'Hadès, il importe souverainement de savoir qu'il a un modèle antithétique dans le livre éthiopien d'Hénoch, qui a reçu sa forme actuelle après l'invasion des Parthes en 37 avant le Christ. On y montre, dans les chapitres 12 à 16, comment Hénoch est chargé d'aller trouver les anges déchus dont parle Gn 6, et de leur faire savoir

35. *Op. cit.*, 116.

qu'ils ne trouveront « ni paix, ni pardon », et que Dieu rejette leur demande de paix et de miséricorde. Saisis de crainte et de tremblement, ils prient Hénoch de composer une requête écrite contenant une demande d'indulgence et de pardon. Hénoch est emporté vers le trône de Dieu entouré de flammes, et il reçoit là la réponse qu'il doit communiquer à la requête des fils de Dieu déchus. La décision se compose de la brève et effrayante formule : « Vous n'aurez aucune paix. » Il n'est guère douteux que le thème théologique de la descente du Christ aux enfers a pour modèle ce mythe d'Hénoch. Chez les esprits indociles enfermés dans le cachot le plus sombre de la forteresse infernale, pénètre encore une fois un messenger de Dieu avec un message de Dieu. Mais, tandis qu'Hénoch devait leur annoncer l'impossibilité du pardon, ce messenger a un tout autre message : c'est une Bonne Nouvelle (4, 6). Ainsi la doctrine de la prédication du Christ dans l'Hadès veut exprimer ceci : le juste est mort pour les injustes (3, 18); pour ceux-là mêmes qui étaient perdus sans espoir, sa mort expiatrice a acquis le salut³⁶. »

BIBLIOGRAPHIE

Oeuvres de HANS URS VON BALTHASAR:

Adrienne von Speyr et sa mission théologique, Paris et Montréal, Apostolat des éditions et Editions Paulines, 1976, 410 p.

Art chrétien et annonce du message, dans Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut, tome I, vol. 3, Paris, Cerf, 1969, pp.285-312.

Au coeur du mystère, dans Résurrection, no 41, 1973, pp.2-9.

Au coeur du mystère rédempteur (Coll. Sentiers de lumière), Paris, C.L.D., 1980, 109 p.

Au-delà de l'action et de la contemplation?, dans Vie consacrée, 45e année, no 2, mars-avril 1973, pp.64-74.

Aux croyants incertains (Col. Le Sycomore), Paris, P. Lethiellieux, 1980, 138 p.

Catholique (Coll. Communio), Paris, Fayard, 1976, 138 p.

Comment en arrive-t-on à Satan?, dans Communio, tome IV, no 3, mai-juin 1979, pp.4-9.

Conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie, dans Je crois, explication du symbole des apôtres (Coll. Le Sycomore), Paris, P. Lethiellieux, 1978, pp.33-45.

Considérations sur l'histoire du salut, dans Nouvelle Revue Théologique, tome 99, no 4, juillet-août 1977, pp.518-531.

Conversion in the New Testament, dans Communio, tome I, no 1, Spring 1974, pp.47-59.

Cordula ou l'épreuve décisive, Paris, Beauchesne, 1968, 124 p.

Crucifié pour nous, dans Comment être chrétien? la réponse de Hans Küng, Paris, DDB, 1979, pp.131-149.

Crucifixus etiam pro nobis. Le mystère de la "substitution", dans Communio, tome V, no 1, janvier-février 1980, pp.52-62

Dans l'engagement de Dieu (Coll. Ressourcement, 7), Paris et Sherbrooke, Apostolat des éditions et Editions Paulines, 1973, 122 p.

De la théologie de Dieu à la théologie dans l'Eglise, dans Communio, tome VI, no 5, septembre-octobre 1981, pp.8-19

De l'intégration, Aspects d'une théologie de l'histoire, Paris, DDB, 1970, 343 p.

Descente aux enfers, dans Axes, no 4, juin 1970, pp.3-12.

Dieu et l'homme d'aujourd'hui (Coll. Foi vivante, 16), Paris, DDB, 1966, 340 p.

Eschatologie, dans Questions théologiques aujourd'hui, tome II, Paris, DDB, 1965, pp.269-297.

Esprit-Saint, Esprit d'amour, dans Spiritus, no 34, mai 1968, pp.131-142.

Exégèse et dogmatique, dans Communio, no 7, septembre 1976, pp.18-25.

Experience of God in the Bible, dans Cistercian Studies, vol. X, 1975, pp.119-126.

Faut-il des laïcs dans l'Eglise?, dans Communio, tome IV, no 2, mars-avril 1979, pp.7-16.

Fragments sur la croix trinitaire, dans Communio, tome II, no 3, mai 1977, pp.24-35.

Hans Urs von Balthasar, dans Pourquoi je me suis fait prêtre, témoignages recueillis par Jorge Ramón María sans Vila, Tournai, Centre diocésain de documentation, 1961, 431 p.

In retrospect, dans Communio, tome II, no 3, Fall 1975, pp.197-220.

Jésus: est-ce si clair?, dans Communio, tome III, no 4, juillet 1978, pp.2-6.

Jugement, dans Communio, tome V, no 3, mai-juin 1980, pp.20-29.

Kénose(de l'Eglise), dans Dictionnaire de spiritualité, tome 8, Paris, Beauchesne, 1974, col. 1705-1712.

Kérygme et temps présent, dans Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste, 1960, pp.17-27.

La Bible aujourd'hui, dans La Bible et le dialogue oecuménique (Coll. Approches oecuméniques), Mulhouse, Salvator, 1967, pp.63-105.

L'accès à Dieu, dans Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut, tome II, vol. 5, Paris, Cerf, 1970, pp.23-63.

La conscience de Jésus et sa mission, dans Communio, tome IV, no 1, janvier-février 1979, pp.31-40.

La demeure de la fidélité, dans Communio, no 4, mars 1976, pp.2-14.

La dignité de la liturgie, dans Communio, tome III, no 6, novembre-décembre 1978, pp.2-8.

La foi du Christ. (Coll. Foi vivante, 76), Paris, Aubier-Montaigne, 1968, 235 p.

La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation, tome I, Apparitions (Coll. Théologie, 61), Paris, Aubier-Montaigne, 1965, 587 p.

La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation, tome II, vol. 1, Styles. D'Irénée à Dante (Coll. Théologie, 74), Paris, Aubier-Montaigne, 1968, 414 p.

La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation, tome II, vol. 2, Styles. De Jean de la Croix à Péguy (Coll. Théologie, 81), Paris, Aubier-Montaigne, 1972, 390 p.

La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation, tome III, vol. 1, Théologie. Ancienne Alliance (Coll. Théologie, 82), Paris, Aubier-Montaigne, 1974, 388 p.

La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation, tome III, vol. 2, Théologie. Nouvelle Alliance (Coll. Théologie, 83), Paris, Aubier-Montaigne, 1975, 505 p.

La joie et la croix, dans Concilium, no 39, 1968, pp.77-87.

La mort engloutie par la vie, dans Communio, tome VII, no 1, janvier-février 1982, pp.10-14.

L'amour seul est digne de foi (Coll. Foi vivante, 32), Paris, Aubier-Montaigne, 1966, 203 p.

L'apport chrétien à la métaphysique, dans Résurrection, no 37, 1972, pp.85-98.

- La prière contemplative (Coll. Présence chrétienne), Paris, DDB, 1959, 331 p.
- La théologie de l'histoire, Paris, Plon, 1955, 200 p.
- La théologie et le monde, dans Résurrection, no 29, 1969, pp.120-126.
- La toute-puissance de Dieu, dans Communio, tome IX, no 3, mai-juin 1984, pp.38-47.
- Le Christ à venir, dans L'avenir (Semaine des Intellectuels Catholiques, 1963), Paris, Fayard, 1964, pp.225-232.
- Le Christ, forme de notre vie ou: la Fête de la souffrance, dans Communion, no 2, 1970, pp.38-48.
- Le chrétien Bernanos, Paris, Seuil, 1956, 573 p.
- Le chrétien et l'angoisse (Coll. Présence chrétienne), Paris, DDB, 1954, 155 p.
- Le coeur du monde (Coll. Présence chrétienne), Paris, DDB, 1956, 240 p.
- Le complexe antiromain. Essai sur les structures ecclésiales, Paris et Sherbrooke, Apostolat des éditions et Editions Paulines, 1976, 383 p.
- L'Eglise des juifs et des païens, dans Communio, no 5, mai 1976, pp.32-39.
- Le mystère pascal, dans Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut, tome III, vol. 12, Paris, Cerf, 1972, pp.9-275.
- Le paradoxe des instituts séculiers, dans Vie consacrée, 46e année, no 4, 1974, pp.199-203.
- Les absences de Jésus, dans Axes (no spécial), juin-juillet 1971, pp. 38-46.
- Le Saint-Esprit. L'inconnu au-delà du Verbe, dans Lumière et Vie, no 67, 1964, pp.115-126.
- Les frontières de l'Eglise, dans Axes, tome IV, no 5, juillet-août 1972, pp.7-19.
- Les saints, croix de l'histoire, dans Communio, tome IV, no 6, novembre-décembre 1979, pp.29-37.
- Les vertus théologales sont une, dans Communio, tome IX, no 4, juillet-août 1984, pp.10-20.

L'Evangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Eglise,
dans Concilium, no 9, 1965, pp.11-24.

Le Verbe se condense, dans Communio, tome II, no 5, septembre 1977,
pp.33-37.

L'homme et la maladie, dans Présences, no 67, 2e trimestre 1959, pp.
5-10.

Lignes de force de l'Eglise actuelle, dans Choisir, no 21-22, juillet-
août, 1961, pp.11-14.

Liturgie Cosmique, Maxime le Confesseur, Paris, Aubier-Montaigne,
1947, 279 p.

Liturgie et respect, dans Christus, no 28, 1960, pp.473-486.

Lumière dans les ténèbres, dans Choisir, no 62, décembre 1964, pp.
11-13.

L'unité en Christ, dans Dialogue (Coll. "collection oecuménique", 7),
Genève, Labor et Fides, 1968, pp.25-54.

Mystère saintement manifeste, dans Communio, tome III, no 1, janvier
1978, pp.32-44.

Neuf thèses pour une éthique chrétienne, dans Esprit et Vie, 85e
année, no 17, avril 1975, pp.258-264.

Nouveaux points de repères (Coll. Communio), Paris, Fayard, 1980,
386 p.

Occultation de la beauté et gloire de Dieu, dans Axes, tome 7, no3,
février-mars 1975, pp.8-12.

Office and Personal life, dans Communio, tome I, 1972, pp.197-202.

On unceasing prayer, dans Theology Digest, tome 25, no 1, Spring
1977, pp.32-38.

Origène, Esprit et Feu, textes choisis et présentés par Urs von Bal-
thasar, Paris, Cerf, 1959.

Parole et histoire, dans La Parole de Dieu en Jésus-Christ (Coll.
Cahiers de l'actualité religieuse, 15), Paris, Casterman,
1961, pp.227-240.

Parole et Mystère chez Origène, Paris, Cerf, 1957, 148 p.

Personne et fonction, dans Parole de Dieu et Sacerdoce, Paris, Desclée, 1962, pp.59-77.

Plus loin que la mort, dans Communio, tome VI, no 1, janvier-février 1981, pp.2-4.

Points de repère pour le discernement des esprits (Coll. Le Signe), Paris, Fayard, 1973, 252 p.

Pourquoi je reste chrétien, dans Je crois en l'Eglise, Paris, Mame, 1972, pp.113-193.

Présence et pensée, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, Paris, Beauchesne, 1942, 152 p.

Quand Dieu rencontre l'homme, dans Communio, no 8, novembre 1976, pp.10-20.

Qui est chrétien? (Coll. Perspectives), Mulhouse et Paris, Salvator et Casterman, 1968, 130 p.

Radicalisme évangélique, dans Vie consacrée, 47e année, no3-4, mai-juillet 1975, pp.238-240.

Raser les bastions, dans Dieu Vivant, no 25, 1953, pp.19-32.

Reflections on the discernments of spirits, dans Communio, tome VII, no 3, Fall 1980, pp.196-208.

Relation immédiate avec Dieu, dans Concilium, no 29, 1967, pp.37-48.

Religion et culture chrétienne dans le monde actuel, dans Comprendre, no 17-18, 1957, pp.1-12.

Religion et esthétique, dans Sciences Ecclésiastiques, tome 12, no 3, 1960, pp.299-305.

Rencontre avec Hans Urs von Balthasar, dans Nouveau Dialogue, no 45, mai 1982, pp.9-14.

Rencontrer Dieu dans le monde d'aujourd'hui, dans Concilium, no 6, 1965, pp.27-39.

Retour au centre, Paris, DDB, 1971, 158 p.

Tâche de la théologie, dans La théologie de l'histoire, Paris, Plon, 1955, pp.139-162.

Tellement vivant qu'il peut se permettre d'être mort, dans Pour vous qui est Jésus-Christ?, Paris, Cerf, 1970, p.119.

Théologie et sainteté, dans Dieu Vivant, no 12, 1948, pp.17-31.

Theology and aesthetic, dans Communio, tome VIII, no 1, Spring 1981, pp.62-71.

Thérèse de Lisieux. Histoire d'une mission (Coll. Pax et veritas, 9), Paris et Sherbrooke, Apostolat des éditions et Editions Paulines, 1973, 431 p.

Tous les chemins mènent à la Croix, dans Communio, tome V, no 4, juillet-août 1980, pp.42-52.

Trois critères, dans Communio, tome II, no 1, janvier 1977, pp.56-60.

Trois signes distinctifs du christianisme, dans La théologie de l'histoire, Paris, Plon, 1955, pp.165-199.

Une méditation-trahison, dans Axes, tome XI, no 1, octobre-novembre 1978.

Une vie livrée à Dieu, dans Vie Consacrée, 43e année, janvier-février 1971, pp.5-23.

Un programme: Communio, dans Communio, no 1, septembre 1975, pp.2-16.

Vérité et Vie, dans Concilium, no 21, 1967, pp.77-83.

Commentaires de l'oeuvre de Hans Urs von Balthasar:

BEGUIN, Albert, Préface à: La théologie de l'histoire, Paris, Fayard, 1970, pp.1-14.

COBB, John, A question for Hans Urs von Balthasar, dans Communio, tome V, no 1, Spring 1978, pp.53-85.

DEMONTY, E., Le mystère chrétien d'après H.U.Von Balthasar, dans La foi et le temps, 9e année, no 2, mars-avril 1979, pp. 116-131.

DRU, Alexander, The achievement of Hans Urs von Balthasar, dans Continuum, vol. 6, no 3, autumn 1968, pp.418-424.

ESCOBAR, Pedro, Hans Urs von Balthasar: Christo-logian, dans Communio, tome II, no 2, Fall 1975, pp.300-316.

- FAUX, Jean-Marie, Retour au centre: la théologie de Urs von Balthasar, dans Catéchistes, vol. 25, no 97, janvier 1974, pp.133-159.
- FAUX, Jean-Marie, Un théologien: Hans Urs von Balthasar, dans Nouvelle Revue Théologique, décembre 1972, no 10, pp.1009-1030.
- HEFT, James, Marian themes in the writings of Hans Urs von Balthasar, dans Communio, tome VII, no 1, Summer 1980, pp.127-139.
- KAY, Jeffrey, Hans Urs von Balthasar, théologien postcritique?, dans Concilium, no 161, janvier 1981, pp.141-148.
- LUBAC, Henri de, Hommage à H. U. von Balthasar pour ses 70 ans, dans Communio, no 1, septembre 1975, pp.86-89.
- LUBAC, Henri de, Paradoxe et mystère de l'Eglise, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, (chap. VI: Un témoin du Christ dans l'Eglise: Hans Urs von Balthasar, pp.180-212.
- PEELMAN, Achiel, L'Esprit et Marie dans l'oeuvre théologique de Hans Urs von Balthasar, dans Science et Esprit, tome 30, no 3, 1978, pp.279-294.
- PEELMAN, Achiel, Hans Urs von Balthasar et la Théologie de l'Histoire (Coll. Publications Universitaires Européennes, Série XXIII, théologie, vol. 107), Bern, Peter Lang, 1975, 775 p.
- PROTERRA, Michael, Hans Urs von Balthasar: theologian, dans Communio, tome II, no 2, Fall 1975, pp.270-288.
- REEDY, Gerard, The christology of Hans Urs von Balthasar, dans Thought, vol. XLV, no 178, Autumn 1970, pp.407-420.
- SCHILSON, Arno et KASPER, Walter, Théologiens du Christ aujourd'hui (Coll. Jésus et Jésus-Christ, no 9), Paris, Desclée, 1978, pp.79-89: La christologie, interprétation de l'obéissance filiale du Christ. (H. Urs von Balthasar)).
- TOSSOU, Kossi-Joseph, L'appel du centre ou la présence irréductible du Christ. (Hommage à Hans Urs von Balthasar), dans Nouvelle Revue Théologique, tome 103, no 1, janvier-février 1981, pp.48-57.
- VORGRIMLER, Herbert, Hans Urs von Balthasar, dans Bilan de la théologie au XXe siècle, tome 2, Paris, Casterman, 1970, pp.685-706.

Oeuvres d'auteurs différents sur le Samedi saint:

- BENOIT, Pierre, La descente aux enfers selon W. BIEDER, dans Exégèse et Théologie, tome I, (Coll. Cogitatio Fidei), Paris, Cerf, 1961, pp.412-416.
- BOESPFLUG, F. D., La route du Christ, dans Vie spirituelle, tome 133, no 631, mars-avril 1979, pp.220-240.
- BRUSTON, C., La notion biblique de la descente du Christ aux enfers, dans Revue de Théologie et de Philosophie, tome 30, 1897, pp.57-78.
- DALTON, William Joseph, Christ's proclamation to the spirits: a study of I Peter 3:18-4,6 (Coll. Analecta Biblica, 23), Rome, Pontifical Biblical Institute, 1965, 300 p.
- DANIELOU, Jean, Bible et Liturgie (Coll. Lex orandi, 11), Paris, Cerf, 1958, pp.104-118.
- DUQUOC, Christian, La descente du Christ aux enfers, problématique théologique, dans Lumière et Vie, tome XVII, no 87, mars-avril 1968, pp.45-62.
- GALOT, Jean, La descente du Christ aux enfers, dans Nouvelle Revue Théologique, tome 83, 1961, pp.471-491.
- JACQUEMONT, Patrick, La descente aux enfers dans la tradition orientale, dans Lumière et Vie, tome XVII, no 87, mars-avril 1968, pp. 31-44.
- LOCHET, Louis, Jésus descendu aux enfers, Paris, Cerf, 1979.
- MAAS, Wilhelm, Gott zur die Hölle: Studien zum Descensus Christi, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1979, 339 p.
- MAAS, Wilhelm, Jusqu'où est descendu le Fils, dans Communio, tome VI, no 1, janvier-février 1981, pp.5-19.
- PERROT, Charles, La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament, dans Lumière et Vie, no 87, mars-avril 1968, pp.5-29.
- QUILLIET, H., Descente de Jésus aux enfers, dans Dictionnaire de théologie catholique, tome IV, Paris, Letouzey et Ané, 1920, col.565-619.

- ROUSSEAU, Olivier, La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien, dans Mélanges Lebreton, Recherches de science religieuse, no 40, 1951-1952, tome II, pp.273-297.
- SANCHEZ-CARO, José-Manuel, Le mystère d'une absence, dans Communio, tome VI, no 1, janvier-février 1981, pp.20-34.
- SPEYR, Adrienne von, L'expérience du Samedi Saint, dans Communio, tome VI, no 1, janvier-février 1981, pp.63-71.
- VORGRIMLER, Herbert, Questions relatives à la descente du Christ aux enfers, dans Concilium, no 11, janvier 1966, pp.129-139.