

Charles ROCHAS

En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ?

**Les présupposés christologiques et trinitaires de la théologie
du Samedi saint de Hans Urs von Balthasar**

Dans sa théologie centrale qu'est celle du Samedi saint, Hans Urs von Balthasar livre le croyant au fracas des mots et des intuitions spirituelles qui poussent le théologien suisse à avancer au large, dans les profondeurs de l'abîme dramatique du mystère pascal. Dans sa contemplation du grand et saint Samedi, Balthasar ne cherche pas à meubler un silence trop difficile à accepter, il veut plutôt écouter ce silence trop souvent ignoré par les fidèles et les théologiens.

Nous nous proposons de relever quelques présupposés christologiques et trinitaires de la théologie du Samedi saint du théologien de Bâle, expression paradigmatique d'une sotériologie dramatique¹. Il ne faudra pas oublier ceci : aussi central qu'il puisse être dans l'œuvre de Balthasar, le tableau contrasté du Samedi saint doit être replacé dans le paysage plus vaste du projet théologique de l'auteur, afin de ne pas se méprendre sur l'enracinement intratrinitaire de l'expérience dramatique du Shéol. Ce qui se joue le Samedi saint déborde ses frontières temporelles : c'est le drame de Dieu Lui-même qui se déploie, dans son amour qui supporte et contient toute différence. Cette assomption de la différence et de la contradiction s'explique par la notion centrale de substitution : en se substituant aux pécheurs

1. Nous nous aiderons principalement des ouvrages suivants de BALTHASAR : *Pâques. Le mystère*, Cerf, Paris, 2nde édition, 1981 (dorénavant : *Pâques. Le mystère*) et *La Dramatique divine*, III : *L'action*, Culture et Vérité, Namur, 1990 (dorénavant : *La Dramatique divine*, III : *L'action*).

et à leur péché, le Christ est plongé dans une extrême dérélition, abandonné par Dieu aux ténèbres du mal. Cet abandon du Fils s'exprime dans un cri qui méritera d'être mesuré théologiquement dans sa consistance dramatique, car il est l'écho d'une expérience passive de la mort éternelle dans l'Hadès le Samedi saint.

1. La contradiction de la croix portée en Dieu Lui-même

La vérité de Dieu manifeste sa gloire dans le creux de la contradiction assumée, à savoir la contradiction de sa propre négation, explique Balthasar.

1. *L'être mort du Fils de Dieu : l'expérience de la seconde mort et du péché comme tel*

L'Épître aux Hébreux confesse que Jésus « a souffert la mort : il fallait que, par la grâce de Dieu, au bénéfice de tout homme, il goûtât la mort » (2, 9). Le Christ a embrassé la mort dans toute son âpreté, car elle est le « salaire du péché » (Romains 6, 23). Mais alors, en quoi cette mort est-elle si importante pour que l'œuvre du Salut soit accomplie ?

Dans le mystère du Christ, mort séjournant parmi les morts, nous nous trouvons devant ce qui distingue l'expérience du Samedi saint de celle du Vendredi saint. Alors que celle-ci accueille l'expérience subjective et active de Jésus dans la souffrance de sa Passion, celle-là, selon Balthasar, nous met en présence du Christ dans son expérience objective, passive et contemplative du péché, dans le creux d'une *visio mortis*. Le Fils mort est compté au nombre des « privés de force », dans une pure passivité du Christ qui rend impossible le scénario d'un Sauveur menant un combat actif contre les « puissances de l'enfer ». L'extrême faiblesse du Christ « peut et doit ne faire qu'un avec l'objet de sa vision : la seconde mort² ». Quelle est cette seconde mort ?

L'auteur suisse s'explique de façon saisissante : « la seconde mort [...] 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

2. *Pâques. Le mystère*, p. 166.

————— *En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ?*

une réalité !)³ ». Le péché à l'état pur, selon Balthasar, est à l'état amorphe, dans sa réalité brute. Si la souffrance active du Golgotha résulte de la séparation entre l'homme vivant et le péché mortifère, la *visio mortis* du Christ au Shéol est le lâcher-prise du Fils dans un face-à-face passif avec la « pure substantialité de "l'enfer" constitué par "le péché en soi"⁴ ». Ainsi, le Christ a surpassé et assumé le plus grand tourment, de sorte qu'« aucune souffrance aussi abominable et perverse qu'elle soit, ne peut atteindre et dépasser la sienne, mais doit être contenue en elle⁵ ».

Si certaines affirmations de Balthasar peuvent surprendre, tellement l'intimité du Christ avec le péché est forte, gardons en mémoire le fait que l'auteur tient en effroi une certaine théologie « qui laisse pour ainsi dire la Trinité planer sereinement au-dessus de l'événement de la croix⁶ ». Jésus n'a pas porté le fardeau de tout le péché du monde de manière extérieure comme une charge qui lui demeure étrangère ; au contraire, « il est capable d'éprouver subjectivement comme "peine" ce qui, objectivement, n'en est pas une pour lui⁷ ». Il éprouve la peine de façon subjective parce qu'il a réellement souffert et recueilli en son être le salaire du péché sans avoir commis lui-même de péché, pour que, de cette paradoxale⁸ « assumption de l'état de péché de tous les pécheurs⁹ », ceux-ci n'aient pas à toucher le funeste salaire dont parle saint Paul. Ainsi, la solitude angoissante du Christ au mont des Oliviers « est une solidarité dans la souffrance avec les pécheurs [...] : du fait que le péché du monde lui est "imposé", le destin de Jésus ne se distingue plus de celui des pécheurs [...] et il éprouve ainsi l'angoisse et l'effroi qu'ils devraient normalement éprouver¹⁰ ».

Cette expérience abyssale de la pure substantialité du mal en soi trouve son fondement et sa possibilité dans la kénose intratrinitaire, hospitalière de la contradiction de la croix portée en Dieu Lui-même.

3. *Pâques. Le mystère*, p. 166. Souligné par l'auteur.

4. Hans Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. III : Théologie. II : Nouvelle Alliance*, trad. par R. Givord, « Théologie » n. 83, Aubier, Paris, 1975, p. 201.

5. Hans Urs von BALTHASAR, *Dieu et la souffrance*, éd. Serviteur, 1991, p. 16.

6. *La Dramatique divine, III : L'action*, pp. 308-309.

7. *Ibid.*, p. 313.

8. Voir André-Marie PONNOU-DELAFFON, *La théologie de Balthasar*, p. 110.

9. *Pâques. Le mystère*, p. 98.

10. *Ibid.*

2. Une méthode théologique précise : fonder en Dieu un agir qui rend possible et qui assume une liberté créée, pécheresse et graciée

En veillant à préserver Dieu de toute expérience ou souffrance qui engagerait une compromission mythologique avec le monde, l'intention théologique centrale de Hans Urs von Balthasar est de poser « en Dieu les conditions de possibilité de cette expérience et de cette souffrance, de manière à fonder une christologie avec toutes ses implications trinitaires¹¹ ». Il s'agit, par cette méthode théologique, de « poser en Dieu un agir qui non seulement justifie la possibilité et l'éventualité de toutes les souffrances du monde, mais donne aussi raison de la part qu'il prend à ces souffrances, et jusqu'à supporter effectivement l'absence de Dieu¹² ». Cet espace divin d'absence du divin, lieu d'assomption du péché, constitue le « fondement insondable, afin que devienne possible une histoire du salut dans le monde¹³ ». Une histoire du salut de l'homme qui se réalise, d'une certaine manière, par le salut de son péché. Balthasar effectue en ces lignes la transcription méthodologique de la logique divine de l'amour qui supporte la différence, car il n'y a rien de trop éloigné que Dieu ne puisse rejoindre.

Le contexte philosophico-théologique dans lequel Balthasar écrit est capital pour saisir le propos de sa méthode. L'auteur se bat contre Hegel, pour qui l'identité absolue surgit dans la suppression de la différence par la négation de la négation. La différenciation est pour Hegel un moment relatif de l'identité qui se concrétise dans la différence pour ensuite être supprimée dans l'avènement de son moment absolu. Balthasar prend le contre-pied de cette logique, afin de maintenir la différence au cœur même de l'identité : l'identité est le principe de la différenciation, et de la différenciation absolue. Au niveau trinitaire, l'Esprit Saint n'est pas la négation de la différence patrifiliale, mais il est celui qui scelle et atteste leur unité substantielle et leur différence infinie. On comprend alors la nécessité de ne pas interpréter la terminologie de Balthasar (par exemple lorsqu'il est question de différence absolue) dans une confrontation avec le vocabulaire scolastique de saint Thomas d'Aquin, chez qui l'absolu et le relatif reçoivent une charge métaphysique que ne leur accorde pas immédiatement Balthasar, car ce dernier désigne comme « absolue » la distinction irréductible des personnes divines, et non leur impossible différence substantielle.

11. *La Dramatique divine*, III : *L'action*, p. 300.

12. *Ibid.* Voir aussi p. 303.

13. *Ibid.*, p. 301.

————— *En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ?*

3. *La procession des Personnes comme séparation absolue des hypostases assumant toute autre distance, y compris celle du péché*

Si dans la *Théologie*, II : *La Vérité de Dieu*, Balthasar contemple la génération du Verbe comme expression du Père, *L'action* la considère essentiellement comme son extrême désappropriation. Cet acte divin de don désintéressé ne retient absolument rien à lui : il est « l'instauration d'une distance absolue, infinie, au sein de laquelle toutes les autres distances concevables, telles qu'elles peuvent surgir au sein du monde fini, sans exclure le péché, sont comprises et embrassées¹⁴ ». La génération du Fils est un don total du Père en un autre qui lui est consubstantiel, si bien que « cela représente une "séparation" en Dieu, si inconcevable et insurpassable que toute autre division possible (accomplie par elle), serait-ce la plus obscure et la plus douloureuse, ne peut se produire qu'à l'intérieur de ce premier geste de Dieu¹⁵ ». Le mal ne trouve sa terre d'accueil que dans la séparation infinie entre le Père et le Fils : l'enfer n'est alors « possible que dans l'ordre englobant de la distinction réelle absolue du Père et du Fils¹⁶ », par laquelle le bien et le mal sont emportés dans une même étreinte. C'est pourquoi tout drame concevable entre Dieu et le monde est déjà « inscrit et assumé » à travers ladite séparation des personnes divines. Le cri de dérélition de Jésus en croix exprime la douleur du Fils d'être séparé de son Père. À la kénose de l'Incarnation répond par conséquent une supra-kénose originelle du Père par la dépossession totale de Lui-même dans l'engendrement du Fils. Balthasar va jusqu'à dire que ce drame originel intratrinitaire est un « a-théisme¹⁷ » intradivin hospitalier de l'athéisme négatif des pécheurs.

Si le projet de Balthasar est de contempler le mystère de la distinction absolue des hypostases, il reste difficile de dégager des fondements scripturaires et traditionnels permettant de rendre compte d'une séparation entre les hypostases. À force de trop insister sur la *distinction*, Balthasar embraie sur le concept de *différence* intradivine et rend difficilement compte de la subsistance des relations personnelles dans la Trinité. L'Écriture et la Tradition de l'Église rejettent toute forme de séparation en Dieu, ce que le XI^e Concile

14. *Ibid.*, p. 300.

15. *Ibid.*, p. 301. Souligné par l'auteur.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 304.

de Tolède précise bien¹⁸. Une théologie de la Passion et du Samedi saint comme celle de Balthasar, c'est-à-dire une théologie de la pure contradiction, met en péril les voies de négation et d'éminence que comporte l'analogie qui, comme nous le verrons, loin d'atténuer l'intensité dramatique du *Triduum* pascal, l'atteste.

2. La portée herméneutique de la théologie de l'union hypostatique du Christ dans la dramatique divine

C'est sur l'enjeu herméneutique de l'union hypostatique du Christ dans la compréhension de la dramatique divine, et plus précisément sur le lien entre l'innocence du Christ et l'état de pécheur qu'il assume, entre la justice divine et le péché que Jésus assume (ou plutôt s'approprie), que Balthasar pose les termes de ce que l'on peut appeler une controverse théologique.

1. De l'abandon du Christ par Dieu : cri de communion ou angoisse d'un désespéré ?

Balthasar refuse catégoriquement la doctrine selon laquelle le Christ en croix, au cœur même de sa souffrance et de sa déréliction, contemple toujours son Père dans une vision béatifique. L'auteur y voit, de la part de la Trinité, un désinvestissement qui n'a rien de rédempteur ni rien de divin, par lequel Elle se laverait de tout engagement dans le drame qui se joue. La dramatique divine s'en trouverait sapée et ruinée, car rendue incapable de toute prétention salvifique. Comment le Christ peut-il effectivement faire l'expérience du péché comme tel dans la vision de la pure substantialité du mal s'il demeure dans une vision bienheureuse de son Père ?

Saint Thomas d'Aquin, à divers endroits dans la *Somme*, opte pour une signification franchement satisfaisante et non substitutive du cri de déréliction de Jésus. C'est en raison de la satisfaction vicieuse du Christ, livré à la barbarie des hommes *en sacrifice pour nos péchés*, que l'on peut parler d'abandon de Jésus par son Père. Cette satisfaction a été rendue possible par une obéissance de Jésus hissée

18. *Dz* 531-532. C'est la raison pour laquelle Bertrand de Margerie (art. «Trinité», *Cath.* XV (2000), pp. 343-344) écrit : «on ne peut retenir le langage dialectique, obscur, dangereux somme toute, d'Urs von Balthasar, qui paraît, dans la même phrase, affirmer et nier».

————— *En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ?*

par une charité excessive, de sorte qu'« en souffrant par charité et par obéissance, [Il] a offert à Dieu quelque chose de plus grand que ne l'exigeait la compensation de toutes les offenses du genre humain¹⁹ ». Mu par une charité en excès d'elle-même, Jésus vit dans une communion intime avec son Père. C'est pourquoi, affirme l'Aquinate, « il ne faut pas rapporter l'abandon du Christ sur la croix à une rupture de l'union personnelle, mais à ce fait que Dieu le Père a exposé le Christ à la Passion ; abandonner, ici, n'a pas d'autre signification que celle de ne pas protéger contre les persécuteurs²⁰ ». Il y a véritable abandon de Jésus par le Père « parce que, remarque saint Augustin, Dieu a abandonné le Christ à ses persécuteurs²¹ ». C'est donc à l'intérieur de l'union du Christ tout entier (dans sa divinité et dans son humanité) avec le Père que la dérélition du Fils est pensée.

Pour le Docteur commun, la vision béatifique constitue un acte humain, une connaissance finie de l'infini, une vision de l'essence divine par la partie supérieure (intellective) de l'âme humaine raisonnable. La souffrance, sous le rapport de son essence, a affecté l'âme tout entière du Christ tout entier, sans pour autant faire obstacle à sa puissance supérieure intellectuelle qui, elle, ne cessait de contempler l'essence divine depuis le premier instant de l'Incarnation du Verbe, car Dieu est l'objet propre de l'intelligence humaine et, par conséquent, cause de délectation et de joie pour l'âme. Il n'y avait aucun rejaillissement de cette joie toute spirituelle sur la raison inférieure de l'âme conditionnée par le sensible et l'union à un corps en proie aux supplices et à la mort. Saint Thomas parvient donc à penser la souffrance et la dérélition de concert avec une contemplation béatifique du Christ, uni à son Père *dans l'amour et dans la connaissance*, car sont unies au Père toute la divinité et toute l'humanité du Verbe incarné : Il aime (par sa volonté humaine) et contemple (par son intelligence humaine) Dieu tel qu'Il est.

Cette pensée qui accueille la souffrance à l'intérieur de la béatitude du juste rejoint cette parole du Psalmiste : « Ceux qui craignent le Seigneur ne sont privés d'aucun bien » (34, 11) ; « je n'ai pas vu le juste abandonné » (37, 25). À cet égard, Jean-Paul II propose une lecture suggestive qui intègre précisément la béatitude au cœur des tourments et de la dérélition, et ce en raison de l'union intime du Christ avec son Père dont la vision depuis les cimes de l'âme du

19. *Summa Theologiae*, IIIa, q. 48, a. 2, resp.

20. *Ibid.*, IIIa, q. 50, a. 2, ad 1.

21. *Ibid.*, IIIa, q. 47, a. 3, resp.

Crucifié apporte force et joie²². Le troisième poème du Serviteur dans le livre d'*Isaïe* (50, 4-9) atteste justement ce mystérieux paradoxe de solitude dans la souffrance au sein d'une intime communion. La joie messianique qui s'exprime par-delà la souffrance du Serviteur est vivement exprimée dans l'ensemble du psaume 22, dont le verset introductif: « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », est à interpréter à l'intérieur de tout le psaume. L'option exégétique de Hans Urs von Balthasar, qui consiste à isoler ce verset du reste du psaume afin d'exclure tout rapprochement avec la glorification finale de celui qui souffre²³, est un *a priori* discuté et contesté²⁴. Est-il alors possible d'affirmer avec Adrienne von Speyr que le « Fils se sait abandonné. Ce n'est pas une idée, c'est une certitude. Mais il ne sait plus pourquoi il a été abandonné²⁵ » ?

2. La béatitude chrétienne : un sacrifice d'amour qui unit la joie et la souffrance

Il semble que la coexistence ou plutôt la compénétration de la souffrance et de la béatitude du juste ne discrédite ni l'une ni l'autre, mais accomplit au contraire les béatitudes dont le Crucifié est l'auto-portrait. « Heureux êtes-vous, quand les hommes vous haïront, quand ils vous frapperont d'exclusion et qu'ils insulteront et proscrieront votre nom comme infâme, à cause du Fils de l'homme. Réjouissez-vous ce jour-là et tressaillez d'allégresse » (*Luc* 6, 22-23). Alors que le Christ se dépeint à travers les béatitudes, comment ne pas accorder au Seigneur Lui-même cette béatitude du juste persécuté ? La béatitude n'est pas renvoyée à plus tard : elle est une promesse pour le temps présent des tourments. Cette béatitude vécue au cœur du tourment et de l'abandon ne qualifie-t-elle d'ailleurs pas l'expérience des martyrs dont le Christ est le Roi ? L'argument paraît fort : peut-on refuser la béatitude au Christ alors que l'Évangile l'accorde à ses témoins dès cette vie ? Il reste à comprendre quelle forme de béatitude est la sienne lorsqu'il est en train de souffrir sur la croix.

En puisant dans la Tradition vivante des saints, Jean-Paul II livre en tout cas un passage lumineux sur la « nuit obscure » que des mystiques ont connue, « dans un mélange paradoxal de béatitude

22. Voir Audience générale du 30 novembre 1988, *La Documentation Catholique*, n. 1976, 15 janvier 1989, pp. 68-69a [p. 68b, n. 4 et 5].

23. Voir *Pâques. Le mystère...*, p. 119.

24. Voir JEAN-PAUL II, *Novo Millennio Ineunte*, 6 janvier 2001, n. 25.

25. *Parole de la croix et sacrement*, Culture et vérité, Namur, 1979, p. 55.

————— *En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ?*

et de douleur». Voici ce qu'il écrit : « Bien souvent, les saints ont vécu *quelque chose de semblable à l'expérience de Jésus sur la Croix*, dans un mélange paradoxal de béatitude et de douleur. Dans le *Dialogue de la Divine Providence* [n. 78], Dieu le Père montre à Catherine de Sienne que dans les âmes saintes peuvent être présentes à la fois la joie et la souffrance : "l'âme est bienheureuse et souffrante : souffrante pour les péchés du prochain, bienheureuse par l'union et l'affection de la charité qu'elle a reçue en elle. Ceux-là imitent l'Agneau immaculé, mon Fils unique, lequel sur la Croix était bienheureux et souffrant".²⁶ »

Une doctrine comme celle-ci oblige à évaluer si une souffrance et une assomption du péché du monde par le Christ sont toujours possibles, ou si au contraire une prise en charge dramatique de la Rédemption n'est pas mise à mal, désengageant la Trinité tout entière de son propre drame, comme le craint Hans Urs von Balthasar.

3. La puissance rédemptrice des volontés humaine et divine du Christ : pour une distinction entre assomption et appropriation

Mais la question plus fondamentale est celle de l'efficacité propre de la Passion du Christ et du fondement d'une sotériologie de la substitution telle que Balthasar la déploie, celle qui pense la Rédemption comme une *assomption* – et non comme une *appropriation* – du péché et de l'état de pécheur de l'homme déchu. La distinction sotériologique fondamentale entre assomption et appropriation doit être précisée à cette étape de la réflexion afin de mettre en lumière la puissance salvatrice de *l'acte humain* de Jésus dans son offrande pascale, ce que ne fait pas Balthasar.

Saint Maxime le Confesseur distingue les conséquences du péché – la nature humaine déchue qui suscite un agir de péché ou *tropos* pécheur²⁷ – du péché lui-même, que Jésus ne pouvait assumer. Par le *fiat* de sa volonté humaine, le Verbe a ratifié le *fiat* de l'Incarnation au nom des hommes pour sauver leur liberté pécheresse. D'une

26. *Novo Millennio Ineunte*, n. 27. Souligné par l'auteur.

27. Maxime distingue en l'homme le *logos* du *tropos*. Le *logos* désigne la rectitude interne de la nature orientée dynamiquement vers sa fin qui est Dieu ; le *tropos*, le mode selon lequel chaque personne se détermine librement par rapport à sa fin (en conformité ou opposition au *logos*). Voir René LAFONTAINE, « La liberté du Sauveur en agonie selon Maxime le Confesseur », *Nouvelle Revue Théologique* 125 (2003), pp. 574-595.

part, à l'Incarnation, Jésus a assumé le « *logos* de la dignité » (dans l'innocence de la nature humaine parfaite), par la seule volonté divine ; et il a pris sur lui l'insoumission pécheresse des hommes pour la convertir en son obéissance. D'autre part, à la Passion, par un échange, Jésus « s'est approprié » le *tropos* de l'insoumission, signifié selon Maxime dans le premier souhait de la prière de Jésus à l'agonie : « Mon Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi ! » (*Matthieu* 26, 39). Il a pu ainsi nous communiquer le *tropos* de son obéissance par le *tropos* de l'union hypostatique (son *tropos* filial), œuvrant à la divinisation de l'homme par la destruction de son *tropos* pécheur. Ces distinctions n'empêchent pas saint Maxime de comprendre l'appropriation du *tropos* pécheur de l'homme par le *tropos* de l'union hypostatique du Christ comme une appropriation réelle (donc non simulée) de la dialectique pécheresse de la liberté humaine, pour la convertir en un *tropos* saint, en une liberté informée par la grâce divine.

Deux aspects significatifs de la théologie du Confesseur doivent être relevés. Le premier regarde la distinction capitale qu'il opère entre *assomption* du *logos* de la dignité par le Christ et *appropriation* des contrariétés du *tropos* pécheur de l'homme. À l'instar de saint Augustin, il veut éviter toute collusion entre la pureté de la Tête et le péché des membres du Corps : à proprement parler, Jésus n'a pas assumé le péché, car le seul *tropos* assumé par le Christ est celui de l'union hypostatique, et non celui des pécheurs, puisque Il est homme parfait – sans péché – et vrai Dieu. Mais il fut « compté parmi les criminels, alors qu'il portait le péché des multitudes et qu'il intercédait pour les criminels », dit le quatrième chant du Serviteur (*Isaïe* 53, 12). Ce dernier atteste néanmoins que le Christ a opéré la justification des multitudes « en s'accablant lui-même de leurs fautes » (*Isaïe* 53, 11), c'est-à-dire en faisant siennes les contrariétés du *tropos* pécheur des hommes, en se les appropriant et non en les assumant comme telles²⁸. Si le péché n'est pas « assumé », c'est parce que le Verbe s'est approprié une nature humaine non pécheresse, telle qu'elle a été créée par Dieu, de sorte que le Verbe incarné est à Lui seul la perfection de l'humanité. Cette humanité est *assumée* par le Christ parce qu'Il se l'est unie dans une union entre la nature

28. Voir SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *L'agonie du Christ*, éd. M.-H. CONGOURDEAU, coll. Les Pères dans la foi, n. 64, Migne, Paris, 1996, *Opuscule* 20, p. 45.

————— *En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ?*

divine et la nature humaine *selon l'hypostase*²⁹ : aussi saint Maxime écrit-il que le Christ a assumé « essentiellement » – (*ousiôdôs*) le « *logos* de la dignité ». Le péché, quant à lui, pour reprendre la terminologie employée par le même auteur, a été « incorporé », de sorte que le Verbe incarné a porté le péché approprié, dans son humanité assumée, en victime sacrificielle pour nos péchés³⁰. La « puissance de l'incorporation » par Jésus des contrariétés de la nature humaine pécheresse s'est réalisée dans la chair même du Christ, « Lui qui, sur le bois, a porté lui-même nos fautes *dans son corps* » (1 *Pierre* 2, 24)³¹. Jésus a sauvé l'humanité dans une expérience de la souffrance et de la mort dans l'ordre de l'économie, durant sa vie terrestre mortelle. On retrouve l'enseignement du XI^e Concile de Tolède qui déclare : le Fils « a subi la Passion pour nous, sa divinité demeurant intacte, il a été condamné à mort, a eu sur la *croix une vraie mort de la chair* (*cruci veram carnis mortem*)³² ». Cette expression n'exclut-elle pas l'expérience de la mort éternelle, la « seconde mort » dont parle l'Apocalypse (20, 14) ?

Le second aspect à relever dans la pensée de Maxime le Confesseur découle du premier : il concerne la manière dont il fait place à la notion d'*échange* dans l'exercice de la double volonté du Christ. L'échange de ce qui est propre à Jésus par la destruction de ce qu'il s'est approprié de nous met en jeu les deux volontés du Christ. À travers la prière de Jésus à l'agonie, Maxime a montré que cet échange se réalise dans l'accord de la volonté humaine du Christ avec sa volonté divine, les deux moments de la prière³³ étant attribués au mouvement de sa volonté humaine³⁴. Autrement dit, c'est dans *une communion d'amour* entre la volonté humaine du Christ et sa volonté divine (qui n'est autre que celle de son Père) que prend place la transformation du *tropos* pécheur de l'homme en *tropos* saint. On peut alors parler de *substitution* en ce que Jésus a substitué *dans un acte d'amour parfait* son obéissance à notre désobéissance (voir *Romains* 5, 19). L'acte d'obéissance de Jésus est par définition un acte de communion patrifiliale, parce qu'elle est un acte d'amour du Fils envers son Père dans l'Esprit, « à cause du grand amour dont

29. Voir CONCILE D'EPHÈSE (431), *Dz* 253.

30. Voir XI^e Concile de Tolède (675); *Dz* 539.

31. C'est nous qui soulignons.

32. *Dz* 539. C'est nous qui soulignons.

33. « Mon Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi ! », puis : « Cependant, non pas comme je veux, mais comme tu veux » (*Matthieu* 26, 39).

34. Voir III^e Concile de Constantinople, *Dz* 556 et 558.

Dieu nous a aimés» (*Éphésiens* 2, 4). La liberté humaine du Christ, dans une communion amoureuse avec son Père, récapitule ainsi, dans la pensée de saint Maxime le Confesseur, la totalité de l'histoire de la liberté humaine créée, pécheresse et graciée par l'unique Médiateur.

4. De l'efficiace propre de la souffrance du Christ dans la Passion : dans l'identité ou dans la proportionnalité de la peine ?

Est-ce schématiser à l'excès Balthasar que de dire que le Christ, venu nous délivrer du péché et de la mort éternelle qui en est la conséquence, a assumé dans ce but la damnation elle-même ? Cela paraît bien être la pensée de notre auteur quand il écrit : « étant 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 expérience³⁵. »

À cette étape de la réflexion, François Suarez apporte des lumières précieuses, lorsqu'il rétorque aux Réformateurs que « le Christ n'a pas pris sur lui formellement la peine pour laquelle il a satisfait ; sinon, il aurait dû endurer la peine du dam et le châtement du feu éternel. Il a donc pris seulement *les peines de cette vie*, par lesquelles il a satisfait pour celles de l'au-delà. Car la satisfaction ne doit pas être cherchée dans l'identité, mais dans la *proportion* de la peine ; et son prix ne se mesure pas seulement d'après la qualité ou la quantité de la souffrance, mais surtout d'après la dignité de la personne et la perfection de sa charité³⁶. » Par conséquent, « il ne faut pas imaginer que Dieu ait par lui-même *poursuivi* le Christ ou qu'il ait fait en sorte [...] que le Christ souffrît quelques douleurs extraordinaires. Ceci est *contraire à la bonté de Dieu* et n'a aucun fondement ni dans l'Écriture, ni dans une tradition quelconque. Quant à la parole d'Isaïe : "Il a été frappé par Dieu et humilié", saint Jérôme et tous les interprètes l'entendent, et par manière de *permission* seulement, de la mort et des *tourments*³⁷. »

Suarez soutient l'argument de proportionnalité des souffrances endurées par le Christ. Cet argument a été repris par le pape Jean-Paul II dans un commentaire qu'il livre sur le cri de dérélition de

35. *Pâques...*, p. 161.

36. *In Tertiam Partem D. Thomae*, disp. XXXIII (*De Passione Christi in genere*), sect. 2, n. 5. C'est nous qui soulignons.

37. *Ibid.*, sect. 1, n. 4. C'est nous qui soulignons.

————— *En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ?*

Jésus sur la croix : « Si le péché est une séparation de Dieu, Jésus devait éprouver dans la crise de son union avec le Père une souffrance proportionnée à cette séparation³⁸ ». Comme telle, la séparation totale de Dieu (qui ne peut être vécue que par l'expérience du péché) n'a jamais été une expérience traversée par le Christ, car Il n'a jamais commis de péché. La proportion dont il s'agit permet alors la formulation d'une analogie de proportionnalité de la manière suivante : les peines du temps présent éprouvées par le Christ sont à sa Personne (divine) et aux dispositions morales (de charité) qui l'animent ce que les peines de l'enfer éprouvées par les damnés sont à la personne (humaine) des réprouvés et aux dispositions morales (de haine de Dieu, de révolte et de désespoir) qui les animent.

L'argument de proportionnalité rend compte à la fois d'une dérégulation extrême de Jésus dans sa Passion et à la fois d'une souffrance rédemptrice vécue dans les tourments de la vie terrestre humaine d'ici-bas : c'est « dans son corps » et « sur le bois » (1 *Pierre* 2, 24) que le Christ a porté nos péchés. De même, l'Apôtre des nations insiste sur la chair du Christ comme lieu de réconciliation permise par une mort humaine et temporelle : « Dieu vous a réconciliés avec lui, grâce au corps humain du Christ et par sa mort, pour vous introduire en sa présence, saints, irréprochables et inattaquables » (*Colossiens* 1, 22). La mort du Christ n'a donc rien de commun avec la mort éternelle, car Jésus, pour ainsi dire, « ne peut se renier lui-même » (2 *Timothée* 2, 13). La peine du dam consiste en un état de haine et de révolte contre Dieu. Avant d'être une souffrance, fût-elle la plus terrible, l'enfer découle d'abord d'un acte volontaire du cœur qui, avec toute sa liberté finie, se détermine contre Dieu, perdant la charité divine qui signe la présence de l'Hôte divin dans l'âme du croyant. Comment alors imaginer le Christ vivant authentiquement l'expérience de l'enfer ? Les propos de Mersch, pourtant cités par Balthasar lui-même, restent particulièrement pertinents : « C'est exactement dans le sens opposé à l'enfer que va l'œuvre opérée par Jésus. L'enfer est la haine, l'opposition à Dieu, à soi, à l'humanité ; l'œuvre du Christ est une œuvre d'amour et d'union. La mort qu'elle demande est tout le contraire de ce qu'est la mort éternelle³⁹ ».

38. Audience générale du 30 novembre 1988, *La Documentation Catholique*, n. 1976, 15 janvier 1989, p. 68b, n. 6.

39. *La théologie du Corps mystique*, Desclée de Brouwer, 1946, I, p. 345. Cité dans *La Dramatique divine*, III : *L'action*, p. 312, note 35.

5. *Les implications théologiques d'une désindividualisation du péché*

On touche ici un point sensible de la théologie du Samedi saint de Balthasar. L'expérience christologique de l'enfer dans la vision passive et objective de la substance du péché est permise chez lui par le truchement d'une désindividualisation du péché, au sens où le péché vu par le Christ mort est abstrait du sujet pécheur, de sorte que « la seconde mort [...] ne fait qu'un avec le pur péché en tant que tel, non plus [...] le péché incarné dans des existences vivantes, mais le péché abstrait de cette individuation⁴⁰ ». Le péché n'est plus perçu dans sa relation mortifère au pécheur, mais dans une réalité amorphe et brute. La question pourrait se formuler ainsi : une dialectique et une surenchère de la souffrance sont-elles le mot d'ordre de la sotériologie ? Le péché ne reçoit-il pas plutôt sa malice de ce qu'il coupe l'homme de Dieu, et sème en lui la mort éternelle ? Est-ce le péché dans sa nudité abstraite qui tourmente le Crucifié ou la séparation et la mort de l'homme déchu par le péché ? Comment « penser » le péché en dehors de la liberté qui le pose ? L'adage patristique selon lequel « est sauvé ce qui est assumé », ne peut être appliqué au péché comme tel mais seulement à la nature humaine qui est « une chair semblable à celle du péché et en vue du péché » (*Romains* 8, 3). À cet égard, saint Thomas précise : « il est évident que [le Christ] ne devait pas assumer la déficience du péché. En premier lieu parce que le péché ne sert à rien pour la satisfaction ; bien plus il empêche son efficacité [...] De même, le péché n'est pas une preuve de la vérité de la nature humaine, car il ne fait pas partie de cette nature qui a Dieu pour cause⁴¹ ».

Balthasar, nous l'avons vu, se situe, sur ce point, à l'opposé d'une telle conception de la Rédemption qui n'assume pas la négation de la contradiction. Pour le théologien de Bâle, dans la vision de la seconde mort par le Christ au Shéol, tout le fruit de la Croix rédemptrice est contemplé. Ainsi se trouve assumé le péché « à l'état pur », isolé et abstrait de l'homme. Néanmoins, devant une telle intégration de la contradiction où le péché doit être assumé plutôt que simplement approprié, il faut encore se demander si Jésus est venu sauver le péché ou sauver l'homme en proie au péché.

On pourrait reprocher à Balthasar de « réifier » des êtres qui ne supportent pas de consistance ontologique propre, et le théologien

40. *Pâques. Le mystère...*, p. 166.

41. *Summa Theologiae*, IIIa, q. 15, a. 1, resp.

————— *En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ?*

suisse utilise à dessein un vocabulaire métaphysique : substance, réalité « en soi » « comme telle », objectivation. Si une telle réification du mal sert généreusement – du moins en apparence – le propos d’une sur-dramatisation du drame, il n’empêche qu’elle défie la traditionnelle philosophie de l’être, et qu’on pourrait la tirer vers un certain dualisme ou un manichéisme dans sa compréhension d’un Dieu affrontant le mal objectivé et substantialisé par-delà les libertés pécheresses.

6. Nécessité de la vision béatifique pour un réalisme et une acuité du drame

Curieusement, il s’avère que la vision béatifique par le Crucifié, et l’union intime de son humanité nullement séparée de la divinité, *augmente au contraire l’intensité dramatique de l’événement de la croix et la pousse à son paroxysme*. Car seule la connaissance parfaite amoureuse de Dieu laisse percevoir la véritable malice du péché. Tenir que le Christ vit son sacrifice comme un désespéré plongé dans une nuit « qui est vécue sans espoir qu’elle finisse⁴² » revient paradoxalement à déprécier le caractère proprement dramatique du sacrifice de la croix, car l’amour seul peut pénétrer la gravité du péché et en souffrir au plus haut point ; seule la connaissance humaine parfaite de Dieu peut générer en l’Homme parfait une souffrance de Dieu la plus extrême qui soit dans l’âme du Verbe incarné. Jean-Paul II s’en est expliqué dans *Novo Millennio Ineunte* : « le cri de Jésus sur la Croix n’exprime pas l’angoisse d’un désespéré, mais la prière du Fils qui offre sa vie à son Père dans l’amour [...] C’est bien en raison de la connaissance et de l’expérience que lui seul a de Dieu que, même en ce moment de ténèbres, il voit de manière limpide la gravité du péché et qu’il souffre pour lui. Lui seul, qui voit son Père et en jouit pleinement, mesure en plénitude⁴³ ce que signifie résister par le péché à l’amour du Père⁴⁴. » À ce niveau de lecture pour le coup dramatique, « est-il possible d’imaginer un supplice plus grand, une obscurité

42. *La Dramatique divine*, III : *L’action*, p. 324.

43. « L’innocence diminue la douleur de la souffrance quant au nombre, parce que le coupable souffre non seulement de la peine, mais aussi quant à la culpabilité, tandis que l’innocent souffre uniquement de la peine. Toutefois cette douleur augmente en lui en raison de son innocence, en tant qu’il saisit combien ce qu’il souffre est plus injuste » (*Summa Theologiae*, IIIa, q. 46, a. 6, ad 5. C’est nous qui soulignons.)

44. *Novo Millennio Ineunte*, n. 26. La première phrase est soulignée par l’auteur.

plus dense⁴⁵? » N'est-ce pas dans le creux de ce paradoxe du Christ plongé à la fois dans la souffrance et dans la béatitude que, comme le dit Balthasar, « aucune souffrance, aussi abominable et perverse qu'elle soit, ne peut atteindre et dépasser la sienne, mais [qu'elle est] contenue en elle⁴⁶ »? À ce niveau de la réflexion, il semble que le réalisme du drame l'impose, c'est-à-dire un réalisme qui s'enracine dans celui de l'identité du Christ en l'union hypostatique de ses deux natures humaine et divine.

Une lecture kénoticienne de l'abandon du Christ, séparé de son Père, peut donc conduire paradoxalement à une sous-évaluation du drame divin de la Passion de Jésus. En effet, une telle interprétation de la dérélition risque de ne pas rendre compte de la tension du drame qui habite l'être profond du Verbe incarné et qui est permise précisément par l'union de ses deux natures selon l'hypostase. Ces natures dans le Christ réalisent une compénétration mystérieuse entre l'éternité et l'histoire, le divin increé et l'humanité créée, la béatitude et le sacrifice. C'est cette union des natures qui permet la rencontre du dogme et de l'histoire dans une tension proprement dramatique, où l'humanité et la divinité ne sont pas confondues ni séparées, où la divinité œuvre avec et par l'humanité. L'équilibre subtil de la christologie de Chalcédoine ne risque-t-il pas d'être mis à mal lorsque Balthasar soutient l'idée d'une dérélition du Fils qui ne se connaît plus lui-même, perdu dans la non-connaissance de son Père, vivant l'enfer? Doublée d'un caractère intemporel de l'expérience de l'enfer par le Christ sur la croix ainsi que dans la *visio mortis* le Samedi saint, cette compréhension dialectique et contradictoire de la dérélition de Jésus, et de son expérience du péché comme tel dans le Shéol, rend difficilement compte de l'union sans confusion ni séparation des deux natures. Et surtout, de façon assez ironique, elle dessert une dramatique divine tant défendue par le théologien suisse.

Conclusion

Le mystère que nous contemplons dans le *descensus* de Jésus aux enfers ne peut se comprendre qu'à l'intérieur d'une considération attentive de l'efficacité rédemptrice de la chair du Christ, dans toutes les dimensions de son humanité.

45. *Ibid.*, n. 25.

46. *Dieu et la souffrance*, Serviteur, 1991, p. 16.

————— *En quoi le mystère du Samedi saint est-il dramatique ?*

Cette humanité est parfaite à l'intérieur des limites inhérentes à sa nature créée, engageant une mort humaine dans un corps humain, lequel corps porte en lui la réconciliation. Il est regrettable que Balthasar, dans ses pages sur le mystère du Samedi saint, ne fasse guère cas de la signification théologique du corps sans vie du Rédempteur qui repose sur la surface de la terre au sépulcre. Car c'est le même qui repose au sépulcre sur la surface de la terre, et qui séjourne parmi les morts dans les profondeurs de la terre. Or, le corps du Seigneur n'a pas connu la corruption, car toujours uni au Verbe éternel. Le corps de Jésus au tombeau atteste donc en sa condition unique que la mort humaine – la première mort – du Christ a suffi à mettre un cran d'arrêt définitif à la logique mortifère du péché qui conduit à la seconde mort. Du coup, nous pouvons vraiment nous demander comment la pensée de Balthasar peut encore laisser une place à la paix nouvelle et définitive qui couvre pourtant l'étendue de la terre le jour du grand et saint Samedi, tandis que le Roi dort et porte jusque dans son corps les traces de la victoire. Si la séparation entre le corps et l'âme n'a pas atteint l'union hypostatique des natures divine et humaine du Christ, et s'il n'y a pas eu division de l'unique Personne du Christ dans la séparation de son âme et de son corps, ne faut-il pas alors (re)placer et unifier la théologie du Samedi saint à l'aune de l'unité de la Personne du Verbe ? Dit autrement, l'unité inaltérable de la Personne du Fils qui perdure, au cœur de la séparation de l'âme et du corps, invite à penser la descente du Christ aux enfers à l'ombre de son grand repos au tombeau. La christologie ciselée des premiers conciles œcuméniques devrait nous garder de considérer le voyage de l'âme du Christ indépendamment du même Christ toujours uni à son corps le Samedi saint.

Charles Rochas, né en 1978, ordonné prêtre en 2006 pour le diocèse de Lyon, au titre de la Communauté de l'Emmanuel, est vicaire à la paroisse St Nizier à Lyon. Licence en Philosophie et en Histoire (Paris 1 Sorbonne), licence canonique en Théologie à l'Institut d'Études Théologiques (I.E.T.) à Bruxelles. Mémoire de Licence : «La descente du Christ aux enfers dans la théologie de Hans Urs von Balthasar et saint Thomas d'Aquin».