

Les jours saints de Pâques

Les conférences proposées pour le Carême 2023 font suite à celles de 2021 et 2022. En 2021, nous avons tenté de rendre compte de la cohérence des quatre *Récits de la Passion de Notre Seigneur* qui nous a valu le salut. En 2022, nous nous sommes penchés sur *La résurrection Seigneur*, en abordant les récits du tombeau vide et des apparitions de Jésus. C'était là la réponse du Père au don de la vie du Fils pour nous les hommes auteurs de la passion et de la croix. A chaque fois, l'approche a été scripturaire, théologique et spirituelle. Les trois conférences du Carême 2023 entendent poursuivre ce triple niveau d'approche. Elles aborderont toutefois le mystère de notre salut plus globalement tel que les *Jours saint de Pâques* nous les font vivre année après année.

Les jours saints de Pâques

Première conférence

De l'acclamation du Messie à la croix (I)

Le *Triduum pascal* renvoie à l'ensemble de la Semaine Sainte. Celle-ci s'ouvre avec l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem, qui est annonciatrice de la croix, ainsi que l'indique le choc des deux titres donnés à Jésus à quelques jours d'intervalle : « Fils de David » et « Roi des Juifs ». Notre procession liturgique, précédée de la bénédiction des rameaux, est la principale caractéristique de la journée. Elle fait écho à l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem. Elle exprime notre rencontre avec notre Sauveur et préfigure déjà l'entrée des élus dans la cité céleste. Le sens de cette procession est empreint de signification messianique : « L'entrée de Jésus à Jérusalem n'a pas réalisé en lui la puissance qui l'a fait Christ ; mais elle a signifié aux hommes qu'il était le Christ¹ ». Les acclamations de la foule expriment l'espérance messianique sous sa forme populaire : *Hosanna au Fils de David ! Béni soit le règne qui vient, celui de David notre père !* Et la louange remonte jusqu'à Dieu : *Hosanna au plus haut des cieux !* Jésus se présente ainsi publiquement en Roi-Messie, accomplissant l'oracle de Zacharie : « *Voici ton Roi qui vient, juste et victorieux, humble, monté sur un âne, sur le petit d'une ânesse* ». Ce Roi *parlera de paix aux nations et dominera de la mer à la mer, du fleuve jusqu'aux extrémités de la terre* » (Za 9,9-10). Pour être couronnés, les rois de Judée, descendants de David, entraient dans Jérusalem sur un ânon, la monture habituelle en Palestine. Les Juifs pensaient donc que le Messie-Sauveur viendrait de la même manière dans sa ville. Jésus réalise cette espérance de son peuple quand la foule vient l'acclamer comme son roi. Mais elle lui ouvrait par là-même la route vers la croix. Les croyants qui parcourent la Semaine Sainte, voient dans l'entrée triomphale du Messie à Jérusalem, le premier acte du mystère pascal.

La suite de la célébration est dominée par le récit de la Passion qui nous unit au combat de Notre Seigneur en sa Passion. Car l'enthousiasme de la foule n'a pas duré et la crucifixion suivra de près l'entrée à Jérusalem. Le mystère pascal est fait de l'union indissoluble de ces deux aspects : la vie triomphe par la mort ; la gloire de la résurrection ne supprime pas la croix, qui en est le chemin. A sa manière, la fête des Rameaux met en lumière l'unité du mystère chrétien. C'est aussi ce que font les textes bibliques et liturgiques de l'ensemble de la semaine sainte.

Le dimanche des Rameaux, la liturgie proclame tour à tour un évangile de la Passion tiré des trois Synoptiques : *Mathieu pour l'année A, Marc pour l'année B et Luc pour l'année C*. A chaque fois, deux lectures introduisent le récit de la Passion. En cette année A, **Is 50,4-7** rappelle que, face à un

¹ Saint Justin, *Dialogue avec Tryphon*.

peuple devenu sourd aux appels de Dieu, le prophète reste en éveil, pour entrer en relation avec lui. Dieu réclame de ses prophètes beaucoup de force de caractère pour faire front devant le laisser-aller général. C'est cette même force de caractère que Jésus montrera quand, abandonné des foules qui hier encore l'acclamaient, il entre dans sa passion pour sauver son peuple. La seconde lecture n'est rien moins que l'*Hymne au Philippiens* (Ph 2,6-11). Devant les mentalités de supériorité des uns et la recherche de l'intérêt personnel des autres, Paul appelle à contempler l'attitude de Jésus qui n'a été guidé que par l'amour des hommes : il s'est abaissé jusqu'à eux, a partagé leur vie, s'est fait le serviteur de tous, jusqu'à leur mort humaine dans une de ses dimensions les plus cruelles, la mort de la croix. La hauteur de son exaltation est proportionnelle à la profondeur de son abaissement. Tous sont aujourd'hui appelés à reconnaître sa seigneurie et à l'adorer.

La Passion selon saint Matthieu (Mt 26,14-27,66), tout comme les trois autres évangiles, contient le message central de tout le premier évangile. Comme dans les autres récits évangéliques, on trouve en Matthieu les jalons qui annoncent la Passion. Dès les récits de l'enfance de Jésus, on lit que sa vie est déjà menacée. Un ange annonce à Joseph : « Hérode va *rechercher* l'enfant *pour le faire périr* » (Mt 2,13). Plus loin le même ange rassure Joseph : « ceux qui *recherchaient* la vie de l'enfant sont morts » (2,20). Or, on retrouve, dans le récit de la Passion, les mêmes termes pour exprimer le dessein meurtrier des chefs juifs contre Jésus : ils tiennent conseil contre lui « *pour le faire périr* » (12,14), ils « cherchent » à arrêter Jésus (21,46), enfin ils persuadent la foule de réclamer Barabbas et de « *faire périr* Jésus » (27,20).

Dans sa Passion, Jésus réalise les prophéties. Une des préoccupations majeures de Matthieu est de montrer l'unité des deux Testaments et comment Jésus réalise les prophéties. Cela vaut tout spécialement pour la Passion où les références à l'Ancien Testament sont nombreuses. Lors de l'arrestation de Jésus à Gethsémani, Matthieu nous apprend que, pour lui, l'Ancien Testament est avant tout prophétie sur Jésus et son œuvre : d'après les « Écritures » il faut que cela ait lieu, car « tout cela » réalise « les Écritures des prophètes » (Mt 26,54.56).

Matthieu ne fait rien pour atténuer l'horreur et la honte que Jésus endure tout au long de la Passion. Mais cette présentation est mise chez lui en équilibre avec la dignité et les pouvoirs de celui qui la subit. On voit que Jésus, Fils et plénipotentiaire de Dieu, n'est jamais pris au dépourvu : il apparaît toujours comme maître d'une situation qu'il connaît d'avance et qu'il accepte volontairement. Cette science est déjà patente au cours de son activité publique, par exemple dans les annonces de la Passion. Elle se confirme au début du récit de la Passion quand Jésus déclare souverainement que, pour lui, le moment est venu de réaliser ce qu'il a prédit auparavant. Il annonce : « La Pâque, vous le savez, tombe dans deux jours, et le Fils de l'homme va être livré pour être crucifié. »

Matthieu s'efforce de montrer que la mort de Jésus ne peut être considérée comme un événement ordinaire. Plus que chez Marc, cette mort s'accompagne de prodiges d'une haute portée théologique : l'ouverture des tombeaux sous l'effet d'un tremblement de terre, la fente des rochers et la résurrection des « saints » de l'Ancien Testament (27,51-53). Ces événements en chaîne renseignent le lecteur sur la portée de la mort du Christ. Inspirés des oracles d'Ezéchiel (37,12-13) et de Daniel (12,2), ils signifient que cette mort inaugure l'ère finale qui sera clôturée par la résurrection des défunts.

Héritier, comme tous les auteurs du NT, du fonds historico-religieux qui remonte aux origines de l'humanité, Matthieu se coule dans l'interprétation ambiante de la communauté chrétienne. : la mort de Jésus est un sacrifice pour obtenir le pardon des péchés. Son sang est « le sang de l'Alliance, qui va être répandu pour une multitude en rémission des péchés » (26,28). L'évangile de Matthieu souligne cet aspect : dès avant sa naissance, Jésus est désigné comme celui qui « sauvera son peuple de ses péchés » (1,21) ; au baptême donné par Jean Baptiste (3,4-6), l'évangéliste confère, non pas au baptême lui-même, mais au sang du Christ le privilège de la « rémission des péchés ».

D'autre part, Matthieu est soucieux de mettre en rapport la vie de ses lecteurs avec les principes qu'énonce Jésus, venu non pas abolir la loi de Moïse mais faire en sorte qu'elle soit « accomplie ». La justice étriquée que Jésus reproche aux « scribes » et aux « pharisiens » doit être dépassée (5,17.20). Jésus est à la fois le « Maître » qui déclare et prescrit (23,10), et le modèle de ce qu'il attend de ses disciples. S'il requiert d'eux la « justice » parfaite (5,17.48), il est aussi celui qui est venu « accomplir toute justice » en se laissant baptiser par Jean (3,15). Cette justice comprend la Passion, où Jésus sera reconnu comme « juste » par la femme de Pilate, favorisée, comme Joseph (1,20), d'un songe qui l'éclaire (27,19). De la sorte, le lecteur peut voir en Jésus le modèle des « persécutés pour la justice », comme le dit une Béatitude (5,10). Cette justice est obéissance à la volonté du Père. A l'heure où il se prépare à affronter la Passion, Jésus reprend à son compte le Notre Père, la prière qu'il a prescrite à ses disciples : « Mon Père ... que ta volonté soit faite » (26,42). L'obéissance à la volonté du Père résume toute sa vie et indique au chrétien la voie à suivre.

L'évangile de Matthieu présente pour nous, aujourd'hui, une difficulté : *la polémique contre Israël*. Selon Matthieu, l'histoire des rapports de Dieu avec Israël est une « ligne brisée ». L'envoi du Messie aux seules « brebis perdues de la maison d'Israël » (10,5-6) a abouti à un échec, scellé par le meurtre du « Fils » (21,37-39). Le résultat est que le Royaume de Dieu n'est plus réservé à Israël mais offert désormais à « toutes les nations » (21,43 ; 28,19). On peut expliquer cette position par l'état de la polémique que Matthieu trouve au moment de la rédaction de son évangile. Il s'efforce d'en donner la raison en accablant ses congénères récalcitrants. En même temps, il faut noter que les disciples de Jésus commencent à être appelés « chrétiens » à partir de leur exclusion du temple et de la négation de leur identité juive.

Le récit du procès de Jésus porte les traces de cette polémique. Plus clairement que dans Marc, la Passion apparaît dans Matthieu comme une entreprise menée principalement par les autorités juives, peu regardantes sur les moyens à prendre : seul Matthieu nous les présente négociant avec Judas le prix de l'opération (26,14-15). Plus tard, ces mêmes autorités n'hésitent pas à assumer un acte qu'elles reconnaissent comme criminel : les « pièces d'argent » sont un « prix du sang » et, comme telles, ne peuvent pas être versées au trésor du Temple (27,6). De plus, les chefs juifs influencent « tout le peuple », et celui-ci, perverti par eux, va jusqu'à assumer la responsabilité de la crucifixion de Jésus : « Que son sang soit sur nous et sur nos enfants » (27,25). Il nous faut resituer aujourd'hui cet ensemble polémique très dur dans le contexte général plus apaisé du Nouveau Testament.

A l'opposé, l'accès des païens à la foi chrétienne se laisse entrevoir dans le récit matthéen de la Passion. La femme de Pilate, une païenne, oriente le lecteur dans cette direction, puisque, ayant bénéficié d'un avertissement en songe, elle reconnaît en Jésus au moins un « juste » et intercède en sa faveur en envoyant dire à son mari : « Qu'il n'y ait rien entre toi et ce juste, car aujourd'hui j'ai beaucoup souffert en songe à cause de lui » (27,19). Plus encore que cet épisode de la femme de Pilate, il y a la confession du centurion romain à laquelle sont associés les soldats païens qu'il commande : à la vue des prodiges qui suivent la mort de Jésus, ils font une confession chrétienne analogue à celle des disciples et de Pierre : « Vraiment, celui-ci était Fils de Dieu » (27,54). Jésus lui-même aura corroboré cette affirmation, quelques heures plus tôt, devant le Sanhédrin.

Une chose est la difficile question d'Israël chez Matthieu, au sujet de laquelle Paul rappelle avec vigueur, il nous faut bien le noter aujourd'hui, que *Dieu n'a jamais renoncé à son Alliance* (Rm 11,28-29). Celle-ci est donc *irrévocable*. Mais, par ailleurs, nous ne pouvons que nous réjouir aujourd'hui, après des siècles d'antijudaïsme et d'antisémitisme, de cette Alliance offerte, en Jésus mort et ressuscité, à tous les hommes.

*

Nous avons ouvert notre propos en rappelant que l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem est annonciatrice de la croix ainsi que l'indique le choc des deux titres donnés à Jésus à quelques jours

d'intervalle : « Fils de David » et « Roi des Juifs ». Ce choc des deux titres est riche sur les plans historique, théologique et spirituel. *Historique*, en ce sens que le sens que Jésus a donné au titre de Messie-Roi va à contre-courant de l'attente populaire de son temps. *Théologique*, parce qu'il nous livre la vérité sur Dieu révélée dans la croix et la résurrection de Jésus. *Spirituel*, parce que la vie du chrétien consiste en l'imitation de ce Maître qui n'est nulle part plus grand que dans l'abaissement de la croix, lequel témoigne au premier chef de l'amour sans limite du Père pour les hommes.

Notre seconde approche, intitulée *Du mémorial à son accomplissement*, nous fera prendre la mesure de l'imbrication historique du mystère pascal entre la première Pâque du peuple hébreu et la seconde célébrée par Jésus avec ses apôtres la veille de sa mort.

Les jours saints de Pâques

Deuxième conférence

Du mémorial à son accomplissement (II)

L'eucharistie chrétienne est avant tout la célébration du mystère pascal. Elle comporte également une dimension de sacrifice. Deux mille ans d'histoire l'indiquent : la célébration eucharistique se réfère fondamentalement au mystère pascal, c'est-à-dire au *passage* décisif de l'humanité vers Dieu, rendu possible par l'existence historique et la mort-résurrection de Jésus de Nazareth. Tel est le sens de la tradition primitive qui rattache la « fraction du pain » au dimanche chrétien, jour du Seigneur ressuscité et fête hebdomadaire de Pâques. La question de la messe comme sacrifice a beaucoup occupé l'histoire de la théologie de l'eucharistie. Le concile Vatican II a rééquilibré cette position du sacrifice par rapport au repas eucharistique.

1. Le témoignage de l'Écriture

L'enquête exégétique bute d'emblée sur une question probablement insoluble : oui ou non, la Cène de Jésus coïncida-t-elle avec un repas pascal juif ? Selon les Synoptiques (Mt, Mc, Lc), il faudrait répondre, semble-t-il, par l'affirmative : la Cène aurait eu lieu la veille du 15 nisan (le vendredi soir), et Jésus serait mort le jour du sabbat. Si, au contraire, on suit le récit du quatrième évangile (lequel ne rapporte d'ailleurs pas l'institution eucharistique), le repas d'adieu de Jésus avec les siens se serait déroulé l'avant-veille de la Pâque juive (le jeudi soir), et Jésus serait mort le vendredi 14 nisan (cf. Jn 18,28 et 19,31). Enregistrons cette contradiction et notons le point important : quelle qu'ait pu être la date exacte de la Cène, tous les témoins s'accordent à inscrire celle-ci dans le *contexte* et l'*horizon* de la Pâque juive. Que cette pascalisation de la Cène ait été développée par les communautés qui sont à l'origine des textes néo-testamentaires, la chose est fort plausible. Il reste que le NT présente l'eucharistie comme le mémorial de la Pâque nouvelle, laquelle s'accomplit historiquement par le passage de Jésus « de ce monde à son Père » (Jn 13,1).

Les trois Synoptiques rattachent étroitement la Cène à un repas d'adieu que Jésus prit avec ses disciples dans l'ambiance (et, apparemment, selon le rituel) de la Pâque juive. Quant au Quatrième Évangile, il souligne à sa manière la signification pascale de la mort de Jésus. Le thème de l'agneau (Jn 1,29-36 ; cf. Ap 5,6-12 ; 7,14 ; 12,11) renvoie à la fois à l'agneau pascal (Ex 12) et à la figure du Serviteur, qui « s'humilie, tel un agneau qu'on traîne à l'abattoir » (Is 53,7). Selon Jean, Jésus est le serviteur de Dieu qui, en subissant une mort violente, apparaît comme le nouvel agneau pascal : Jn 19,14-36. Cf. 1 P 1,18-19 et 1 Co 5,7-8.

Mais *que signifiait exactement la fête juive de la Pâque ?* Celle-ci dérivait, en réalité, de deux fêtes primitivement distinctes : la *Pessah* (Pâque), fête de pasteurs nomades offrant à Dieu les premiers-nés de leur troupeau, et les *Massot* (Azymes), fête de cultivateurs sédentaires présentant les prémices de la moisson de l'orge. Ces deux fêtes étaient célébrées au printemps. L'interprétation religieuse, qui affecta d'abord la fête tribale de l'offrande des premiers-nés, remonte probablement à l'époque de Moïse : Ex 12,1-26 ; 13,8. Désormais, l'offrande des premiers-nés du troupeau était mise en relation avec la mort violente des premiers-nés des Égyptiens. Le sang dont les pasteurs nomades aspergeaient les piquets de leurs tentes en signe de protection de la tribu, évoquait le sang de l'agneau pascal dont les Israélites avaient marqué les montants et le linteau de leurs portes en signe du passage libérateur de Yahvé. Les herbes amères, qui chez les nomades remplacent le sel, symbolisaient l'amertume de la servitude au pays d'Égypte.

La fête agricole des Azymes fit son apparition après l'établissement d'Israël en Canaan. Pendant les sept premiers jours de la moisson de l'orge, on ne mangeait que du pain nouveau (sans levain

provenant de la précédente moisson). On offrait à Dieu les premiers fruits de la moisson, en sacrifice d'action de grâce et d'intercession. La fête des Azymes fut rattachée à la Pâque nomade, dont elle forma en quelque sorte l'« octave ». Cf. Jos 5,10-12 ; Dt 16,1-8 ; Ez 45,21.

Se déroulant du 14 au 21 nisan, la Pâque juive était d'abord une fête domestique et laïque. Peu à peu, elle subit les effets de la centralisation culturelle (Dt 12 ; 2 Ch 30). Dans la législation deutéronomique, l'immolation des agneaux devait se faire au Temple de Jérusalem, et elle était réservée aux lévites. Le sang des victimes ne servait plus à marquer les portes des maisons particulières, mais était répandu par les prêtres au pied de l'autel des sacrifices.

Grâce à la *Mishna Pessahim*, nous connaissons aujourd'hui le déroulement du rituel pascal au temps de Jésus. Le jour de la préparation (le 14 nisan), dans l'après-midi et avant le coucher du soleil, les agneaux sont immolés au Temple. Le sang répandu et les graisses brûlées, les fidèles emportent les victimes. Celles-ci sont alors rôties et consommées par les membres de la famille ou de la confrérie (en ville ou dans les énormes camps de pèlerins établis aux environs). Le repas lui-même comporte une entrée (légumes verts, herbes), la liturgie pascale (*haggada* ou 1^{ère} partie du *hallel*), le plat principal (agneau, azymes) et une conclusion (deuxième partie du *hallel*). Après le plat principal, le père de famille (ou chef de confrérie) prononce sur la troisième coupe, appelée « coupe de bénédiction », la *berakah* ou grande prière d'action de grâce. La *Mishna* demande expressément à chaque juif, à quelque génération qu'il appartienne, de se considérer soi-même comme étant sorti d'Égypte. La Pâque est pour les générations successives le mémorial actualisant l'exode².

Cette signification est inscrite dans la structure même du rituel pascal chrétien : le repas (table) forme avec le sacrifice (autel) une unité symbolique que l'apôtre Paul évoque avec précision : « Voyez les fils d'Israël : ceux qui mangent les victimes sacrifiées ne sont-ils pas en communion avec l'autel ? » (1 Co 10,18).

2. Les sources néotestamentaires

Il faut distinguer : a) les textes de référence directs, au nombre de quatre ; b) les autres passages du NT où il est question de la célébration eucharistique.

a) Les quatre textes de référence directs sont : dans les Synoptiques, les récits de la Cène : Mt 26,26-29 ; Mc 14,22-25 ; Lc 22,14-20. En 1 Co 11,23-25, le récit de la Cène, littérairement le plus ancien et proche de celui de Lc.

b) Les autres passages du NT où il est question de la célébration eucharistique : dans les Synoptiques, la multiplication des pains (Mt 14,19 ; Lc 9,16) qui révèle une parenté littéraire avec les récits de la Cène ; les traits « eucharistiques » dans l'épisode des disciples d'Emmaüs (Lc 24,30) ; dans le quatrième évangile, la dernière partie du discours sur le pain de vie (6,22-58) ; dans les Actes, le témoignage capital de 20,7-12 et les autres allusions : 2,42.46 ; 13,2 ; chez Paul, essentiellement 1 Co 10,16-22 et 11,17-34.

Nous concentrons notre étude sur les textes majeurs qui relatent directement les récits de la Cène. Ils représentent le point de départ de toute réflexion théologique sur l'eucharistie³.

A) C'est tout d'abord **leur contexte** qui est significatif. Il est en effet frappant que le rapport à la passion soit nettement marqué. Paul rappelle que la Cène se déroule « la nuit où il fut livré ». C'est le dernier repas de Jésus avec les Douze, au cours duquel il annonce la trahison de Judas et sa mort imminente. Cette dernière n'est pas choisie par Jésus, mais provoquée par la trahison de l'un des

² A ce sujet, on lira avec profit la section sur le *Seder de Pâque* dans CARMINE DI SANTE, *La Prière d'Israël. Aux sources de la liturgie chrétienne*, Paris, Desclée, Montréal, Bellarmin, 1986, p. 163-173.

³ La suite de ce développement est inspirée de X. LEON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, 1982, p. 62-70.

siens. Mais en même temps, Mc 14,21 et Paul (1 Co 11,23) indiquent que, dans la mort de Jésus, un mystérieux dessein de Dieu est à l'œuvre. Le contexte historique et littéraire de la passion est donc en même temps théologique, et cela à la fois chez Paul et dans les Synoptiques. A noter que, de son côté, Jean, qui ne comporte pas le récit de l'Institution, insiste sur la même donnée par deux allusions qui entourent le lavement des pieds (Jn 13,2.18).

Plus remarquable encore est la mention, par chacun des quatre récits, de l'accomplissement final auquel Jésus assure qu'il participera auprès de Dieu. Matthieu ajoute même qu'il le fera avec les disciples. Cette mention eschatologique est constitutive des récits de l'Institution.

Les deux motifs opposés de la mort imminente par trahison et du revoir final situent le texte eucharistique dans un contraste entre la séparation de la mort et la réunion de la vie après et par-delà la mort.

B) Il faut ensuite noter **les éléments constitutifs du récit**. Ceux-ci peuvent être rangés sous quatre rubriques : la situation, les personnages, les actions et les paroles prononcées.

- Outre le contexte contrasté de « nuit » et de trahison d'une part et de jour du Royaume de Dieu d'autre part, il faut encore signaler, parmi les éléments de situation, les contextes de repas et d'adieu qui modulent le sens théologique du récit.

- Les personnages qui occupent la scène sont Jésus et les disciples. Jésus s'adresse aux disciples en gestes et paroles. Mais deux autres personnages sont aussi présents dans le récit : celui qui est évoqué dans le terme de bénédiction ou d'action de grâce et dans le terme d'alliance, et la multitude pour laquelle le sang de l'alliance est répandu (chez Mt et Mc). Ces deux personnages font partie du dispositif théologique et y jouent un rôle capital.

- Les actions décrites portent sur le pain et sur la coupe. Elles sont à proprement parler la trame du récit. Une action n'est pas rapportée dans le récit, la prière de bénédiction ou d'action de grâce. Située normalement dans le contexte d'un repas juif, elle est aussi à mettre au nombre des actions.

- Le récit de la cène comporte quatre paroles adressées par Jésus aux disciples : celle sur le pain qui devient « mon corps » ; celle sur la coupe qui devient « mon sang de l'alliance » (Mt, Mc) et « la nouvelle alliance dans mon sang » (Lc, 1 Co) ; l'ordre d'anamnèse (Lc, 1 Co) ; l'annonce conclusive du « boire dans le Royaume de Dieu ».

Ces éléments forment un ensemble constitutif du sens théologique foisonnant qui traverse le récit. Nous aurons à l'analyser.

C) **Le repas** de la cène est le seul, selon les évangiles, à être pris par Jésus avec les disciples seuls. L'ensemble du récit se déroule à un même lieu et à une même table. L'importance symbolique de ce qui y est fait est ainsi soulignée. Il y a superposition de ce qui a trait à la structure du repas (fonction sociale et religieuse de la convivialité ; partage du pain et de la coupe) et du sens nouveau qui y est indiqué. Les deux niveaux forment une unité.

La cène se déroule dans un contexte pascal. La convivialité familière de Jésus avec les disciples se trouve encore enrichie par cette donnée et chargée de solennité et d'attente. Car au terme de la montée vers Jérusalem, au moment de la Pâque, tous les convives pensent à la libération d'Égypte ainsi qu'à l'irruption du Jour du Seigneur et à la venue du Messie. Le repas, qui symboliquement est chargé de vie, acquiert en même temps la charge de son contraire, la mort. Cette dernière donnée, plus encore que toutes les autres, ouvre le récit sur l'ensemble des résonances de la foi biblique.

D) Une très grande partie des **aspects de la foi biblique** se trouve mise en évidence dans ce texte. C'est tout d'abord *la création* qui est présente dans le pain et la coupe ainsi que dans les rites de la convivialité. Non seulement la création offerte aux Hébreux sous la forme du blé et des vignes lors de l'entrée en terre promise, mais aussi la création à faire croître et prospérer, c'est-à-dire la création comme tâche.

C'est le Dieu de l'*Alliance* qui a organisé et fait vivre cette création, en attendant son accomplissement définitif et universel. L'évocation du *Royaume* annonce la joie finale que Dieu prépare pour la multitude. Le *sang-de-l'alliance* évoque une étape décisive de cette attente, le sacrifice au Sinaï qui avait signifié la solidarité vitale entre Yahvé et son peuple (Ex 24). Le culte qui rappelle l'Alliance sinaïtique constitue en effet la *mémoire* des actions de salut de Dieu et l'expression de son amour pour Israël. Il est aussi le lieu symbolique de la réconciliation après la séparation du péché. Enfin, le sang *versé* évoque le sort des prophètes que constamment Dieu a envoyés à son peuple ainsi que le sang versé des justes. La mémoire de tout ce mystère du salut n'est pas seulement de l'ordre de la remémoration. Elle est participation à l'action à la fois rappelée et actualisée.

Jésus est entré dans l'intégralité de cette incomparable action de salut. Les récits nous indiquent qu'il s'est compris comme celui en qui cette action culmine et aboutit. Tous les aspects du salut s'harmonisent avec son existence singulière à présent parvenue à son terme ainsi qu'au terme de sa mission de rassemblement d'Israël dans l'attente du Règne. Le repas pris avec ses disciples conclut l'œuvre qu'il a réalisée en vue de manifester l'ampleur du salut de Dieu. Il ne reste plus qu'à accomplir, dans la vie offerte et le sang versé, l'alliance nouvelle et éternelle qui scelle la fidélité de Dieu dans son action de salut.

E) L'exploration à laquelle nous venons de nous livrer sommairement montre suffisamment le caractère dynamique du récit. Cette structure dynamique se répartit, si on suit une grille d'analyse structurale d'un texte, en **trois axes** : l'axe vertical, l'axe horizontal et l'axe temporel.

L'*axe vertical* unit d'une part Jésus et la création, et d'autre part Jésus et Dieu : Jésus rend grâce à Dieu pour le pain et la coupe. La portée eschatologique des récits de l'institution est à nouveau présente.

L'*axe horizontal* relie Jésus et les disciples ainsi que, dans un processus fulgurant d'universalisation, la multitude.

L'*axe temporel* unit Jésus de Nazareth au passé et à l'avenir : *le passé* du peuple juif (tel qu'il s'exprime par exemple en Ex 24) et le passé de Jésus lui-même, inscrit dans une langue, l'hébreu et l'araméen, une grammaire hébraïque et sémitique, et un passé, sa vie de service ; *l'avenir* avec trois échéances immédiates suggérées par le texte : la mort imminente ; le commandement laissé à la communauté des disciples : « Faites ceci en mémoire de moi » ; la perspective du banquet final.

Ces trois axes réunis représentent une structure dynamique qui vient du passé lointain (Ex 24) et va vers l'avenir ultime du banquet promis. Le récit présente, dans sa structure même, cette dynamique qui va du passé à l'avenir. Une *situation* établie est modifiée par des *événements* auxquels succède une *conclusion*. Le récit est opérateur d'un passage dont l'action (la performativité) est encore renforcée par l'injonction : « Faites ceci en mémoire de moi ».

Autre grille de lecture possible, celle qui répartit les données en *un exorde*, *un développement* et *une conclusion*. L'*exorde* est ce qui précède le récit : le groupe est attablé la nuit de la trahison. Le *développement* comporte deux actions dont chacune culmine dans une parole, la *berakah* sur le pain et celle sur la coupe. Chaque action et chaque parole est novatrice et modificatrice de la situation, d'autant plus qu'elles comportent chez Luc et Paul l'ordre d'anamnèse. Au développement succède normalement la *finale*. Or il n'y a justement aucune finale à la double action de Jésus, puisque le texte ne comporte pas de réaction des disciples. Le récit se termine sans mentionner une réponse des disciples aux ordres précis qui leur sont donnés et sans écho à l'événement qui vient de se produire. Le fait n'intervient dans les Évangiles que lorsque Jésus donne des commandements ou des ordres qui ne sont pas conjoncturels et possèdent une validité permanente.

Le récit de la cène est donc le lieu d'un enseignement nouveau, d'une révélation dont la portée est permanente. Dans la célébration de l'eucharistie, l'ensemble des éléments de la mémoire biblique que nous venons d'évoquer sont rappelés et trouvent leur actualisation.

3) La dynamique pascale de la célébration eucharistique

L'événement passé de l'exode, qui ne se répète pas, est actualisé selon *deux symboliques complémentaires* : celle du *sacrifice cultuel* et celle du *repas de communion*. Du côté de l'autel, l'actualisation s'opère par le geste même de l'immolation des agneaux, symbole du passage *actuel* du Dieu libérateur ; du côté de la table, c'est le rituel du repas pascal qui symbolise la libération *actuelle* du peuple en fête. Dans l'eucharistie, on retrouve cette double actualisation symbolique, la Pâque chrétienne se substituant à la Pâque juive. La table, c'est la Cène. Mais ce repas rituel renvoie à un événement qui est essentiel à la signification spécifique de l'eucharistie : la mort de Jésus en croix, que plusieurs traditions du NT mettent en rapport avec l'immolation de l'agneau pascal, autrement dit avec le symbolisme sacrificiel de l'autel.

Comme la Pâque juive, l'eucharistie chrétienne - célébration de la Pâque nouvelle - implique une *relation fondamentale de la table à l'autel*. La nouveauté, que souligne en particulier l'épître aux Hébreux, réside en ceci : l'autel désigne dorénavant le sacrifice unique du Calvaire et non une série indéfinie de sacrifices cultuels. Sans l'autel, la table se réduirait au symbolisme d'un repas communautaire ; sans la table, l'autel aurait simplement valeur de rappel historique. *C'est ensemble que l'autel et la table définissent la dynamique pascale de l'eucharistie*. Voilà qui donne tout leur poids aux deux versets qui précèdent le mot de Paul cité plus haut : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps, car tous nous participons à cet unique pain » (1 Co 10,16-17). Le partage répété du pain et du vin eucharistiques tire sa signification spécifique du sacrifice non réitérable de la croix. C'est en ce sens que le concile de Trente parle de « l'autel de la croix » (*ara crucis*), raccourci symbolique que justifient la préhistoire et la structure de l'action eucharistique.

Comme c'est le double geste de la Cène que les chrétiens sont invités à renouveler en mémoire de Jésus, l'eucharistie se célèbre normalement autour d'une table. Mais la dynamique pascale de la messe exige que sa dimension sacrificielle soit visuellement signifiée. Tel est le rôle du crucifix que les catholiques disposent soit au-dessus, soit à côté de la table eucharistique. Ce symbole doit être parlant : il y va de l'intelligence du mystère de la foi.

Quant au pain et au vin, Jésus les a choisis de préférence à d'autres éléments du repas pascal. Il faut donc éviter d'isoler ce choix du contexte culturel et symbolique où il s'enracine, comme si l'eucharistie devait toujours et partout être célébrée avec du pain et du vin. L'important est l'action symbolique, non la consistance matérielle des éléments utilisés lors de la Cène. Selon l'usage juif, le président de table prenait une tranche ou une galette de pain, prononçait sur elle une bénédiction, la rompait et en donnait une partie à chacun. Selon Paul et les synoptiques, Jésus emprunta au rituel juif la bénédiction et le partage du pain. Mais les paroles qu'il prononça sur le pain n'ont rien de commun avec la bénédiction qui était habituelle dans le judaïsme : « *Prenez et mangez, ceci est mon corps (livré pour vous)* ». En recevant en nourriture le véritable agneau pascal, les chrétiens ont conscience d'entrer aujourd'hui dans le mouvement qui conduit tout homme - sous réserve d'accepter de risquer sa vie - de l'aliénation à la liberté, du péché à la grâce, de la mort à la vie. Manger le pain eucharistique revient à participer à la Pâque nouvelle : par sa mort, Jésus détruit le vieux levain de la perversité, et son corps de Ressuscité est la nourriture d'une humanité régénérée.

Le symbolisme du pain est complété par celui de la coupe. Vers la fin du repas pascal, le père de famille juif prenait de la main droite une troisième coupe, appelée « coupe de bénédiction ». Puis, la soulevant légèrement, il disait au nom de tous la *berakah* que les convives approuvaient en disant « *Amen* ». Ensuite, le président buvait de cette coupe, invitant ses commensaux à boire chacun à sa propre coupe. Toutefois Mc et Mt notent expressément que Jésus donna *sa* coupe aux disciples (Mc 14,23 ; Mt 26,27). Il est probable qu'il y ait là une analogie voulue avec le partage du pain. On peut voir dans le fait de boire à la coupe tendue par Jésus une participation active à l'alliance nouvelle

dont il est question dans les paroles qui accompagnent le partage de la coupe. Jointe à la fraction du pain, la communion à la coupe actualise symboliquement le don que Jésus fit de lui-même, inaugurant ainsi la nouvelle Pâque de l'humanité.

Cette signification, on peut penser que Jésus l'exprima sur le modèle de la *berakah* juive, avant même de prononcer sur le pain et le vin les paroles étonnantes que nous connaissons. Selon Paul et Luc, il « prit du pain et, ayant rendu grâce (ευχαριστησας), le rompit, le leur donna et dit... » (1 Co 11,23-24 ; Lc 22,19). Les deux autres synoptiques utilisent un autre verbe : « Ayant pris du pain et prononcé la bénédiction (ευλογησας), il le rompit, le leur donna et dit... » (Mc 14,22 ; Mt 26,26). Avant le partage de la coupe, Mc et Mt mentionnent une « action de grâce » (ευχαριστησας). En l'absence de toute indication touchant la teneur de cette prière - « action de grâce » ou « bénédiction » - nous pouvons raisonnablement supposer qu'elle s'inspirait de la « bénédiction » juive, comme en témoignent les plus anciennes prières eucharistiques parvenues jusqu'à nous. Or la bénédiction pascale célébrait, plus solennellement encore que celle des repas ordinaires, les hauts faits accomplis par Dieu en faveur de son peuple : l'exode, la marche à travers le désert, le don de la terre et de la loi, mais aussi l'œuvre créatrice de Dieu et toutes les merveilles de l'univers. La fidélité passée du Dieu de l'alliance autorisait le président de table à lui demander de parachever son œuvre en faisant venir le Messie et en réconciliant avec lui Israël et les nations. La bénédiction juive se terminait par une vibrante louange du nom de Yahvé.

En reprenant à leur compte la bénédiction traditionnelle, Jésus, et l'Eglise à sa suite, y insèrent l'évocation de la Pâque nouvelle. Ce qu'Israël demandait pour l'avenir, Jésus signifie que cela s'accomplit par sa mort-résurrection. Nos anaphores (= prières) eucharistiques font mémoire de Jésus, de sa vie, de sa mort et de sa résurrection ; elles demandent à Dieu que la plénitude du Christ soit annoncée à tous les hommes. C'est dire que l'intercession et la mission font partie intégrante de la louange et de l'action de grâce eucharistiques. Comme l'indique l'expression « rendre grâce », l'assemblée répond à Dieu en lui retournant la parole dont il est l'auteur. L'eucharistie n'est pas un simple remerciement verbal, mais le mouvement par lequel l'Eglise fait retour à Dieu de sa parole libératrice et créatrice. La « bénédiction » eucharistique est une confession de la grâce prévenante de Dieu, telle notamment qu'elle se manifeste dans la Pâque du Christ. Toute eucharistie célèbre indissolublement la Pâque du Christ et de l'Eglise, étant entendu que la célébration elle-même n'a de sens que si elle traverse toute l'existence des croyants.

*

La célébration du mystère pascal est l'unité indissoluble du *mémorial* célébré lors de la Cène et de son accomplissement dans le *don de sa vie* fait par Jésus au Père et à tous les hommes pour leur montrer de quel amour Dieu les aime.

Les jours saints de Pâques

Troisième conférence

Descendu aux enfers. Ressuscité dans la gloire (III)

Entre le Vendredi-Saint et le matin de Pâques, il y a le Samedi Saint. Mais, alors que les évangiles rapportent amplement la passion de Jésus, sa mort et sa sépulture, ils ne disent rien sur le temps situé entre l'ensevelissement et l'événement de la résurrection. On a pu dire que la mort appelle ce silence en raison de ce que nous savons, ou plutôt ne savons pas, de la demeure et de l'état des morts. Peut-on attribuer aux morts une forme d'activité nouvelle ? Mais la mort n'est pas un événement partiel. Elle affecte l'homme tout entier. Pourtant cela ne veut pas dire que le sujet soit anéanti. L'activité spontanée n'a plus lieu. Une passivité a pris le relais, dans laquelle on considère généralement que l'activité vitale achevée est mystérieusement récapitulée et portée à son sens global⁴.

I. Descendu aux enfers

Les quatre récits évangéliques de la passion prennent tous soin de rapporter que Jésus est réellement mort. Qu'il fut enseveli est mentionné dans la plus ancienne formule de confession de foi. Réellement homme, fils d'Adam comme nous, il a été solidaire des vivants que nous sommes. Dans le tombeau, il est donc également d'abord solidaire des morts. Toutefois, à partir de la fin du IV^e siècle, on trouve, inséré dans le Symbole des Apôtres, le terme « descendu » (aux enfers) qui exprime une *activité*. Il évoque l'idée d'un *combat* entre la divinité descendant dans le monde inférieur et la puissance hostile à Dieu.

Dans quelle mesure l'image de la « descente aux enfers » interprète-t-elle les affirmations bibliques ? En 1 Pe 3,19, on lit : « Il s'en alla même prêcher aux esprits en prison ». L'expression est à mettre en parallèle avec - et est le pendant de - l'« aller au ciel » (1 Pe 3,22) qui exprime la résurrection. Cette « prédication » est l'annonce de la « rédemption » déjà acquise par la croix de Jésus. Foncièrement achevée sur la croix, la rédemption s'exerce dans l'au-delà. Le point de départ de la « descente aux enfers » se trouve dans les apocryphes juifs devenus aussi des apocryphes chrétiens chez Justin, Irénée ou le Pasteur d'Herma. La notion de « combat » dans le monde inférieur est absente du NT. Seule l'idée de « prédication » y est présente (1 Pe 3,19.22).

L'AT ne connaît pas d'« échange » entre le Dieu vivant et le royaume des morts. Mais il parle souvent du pouvoir de Dieu sur ce royaume des morts : Dieu peut faire mourir et faire vivre ; il peut mener au shéol et en faire remonter. Dans sa *prédication de la Pentecôte*, Pierre insiste, non pas sur l'*aller* chez les morts mais sur le *retour* de ce lieu : « Dieu n'a pas 'abandonné' Jésus dans l'Hadès, (...) il n'a pas laissé son saint voir la corruption ». L'expression « (retour) *des morts* » apparaît une cinquantaine de fois dans le NT. La mort est caractérisée par les « affres », les « souffrances » et sa volonté de « retenir » le défunt. Mais Dieu est plus fort que la mort.

⁴ Un certain nombre d'éléments relatifs à la question de la théologie du Samedi-Saint et de la descente du Christ aux enfers ont été repris de : H. URS VON BALTHASAR, *Pâques le mystère*, Paris, Cerf, 1981, p. 139-177 ; R. WINLING, *La Résurrection et l'Exaltation du Christ dans la littérature de l'ère patristique*, Paris, Cerf, 2000, p. 303-323.

D'une part, celui qui est mort sur la croix est solidaire avec ceux qui sont soumis à la puissance de la mort ; d'autre part, « le Christ est mort et revenu à la vie pour être le Seigneur des morts et des vivants » (Rm 14,9). A ce sujet, il ne faut jamais oublier le lien entre la mort physique et la mort spirituelle. Car le rapport entre la mort physique et le péché est affirmé en permanence dans le NT.

Le shéol est-il un *lieu* ou un *état* ? La tradition opte majoritairement pour un *état*. Les descriptions de l'AT sont à ce point existentielles que l'accent est mis sur l'état des morts plutôt que sur le lieu où ils se trouvent. L'explication souvent donnée à l'époque médiévale est que l'âme qui s'est attachée de préférence aux réalités sensibles est tourmentée après la mort par des représentations imaginaires d'ordre sensibles. Mais d'autres auteurs conçoivent l'Hadès en termes spirituels plutôt qu'en termes de lieu. Dans tous les cas, on penche pour une solidarité spirituelle entre le Christ mort et ceux qui demeurent dans l'Hadès. Cette solidarité est sans limite de temps ni d'espace.

1. La solidarité du Christ avec les morts

Dans sa solidarité avec les morts, le Christ sauveur leur a épargné l'intégralité de l'expérience de la mort, ce que la tradition appelle la *poena damni*, c'est-à-dire la séparation totale avec Dieu. Par le Christ, il existe toujours une lueur de foi, de charité et d'espérance qui éclaire depuis toujours l'abîme de la mort. Le Christ seul, en dépassant l'expérience de la mort dans sa résurrection, a mesuré les profondeurs de l'abîme. Cet aspect de la mort du Christ, dont on fait mémoire le Samedi-Saint, peut être analysé dans trois directions : 1. l'expérience de la « seconde mort » qui comporte, dans le NT, la notion d'« enfer » ; 2. l'expérience du péché qui inclut la descente triomphale du Christ pour nous sauver ; 3. et enfin la mort du Christ comme événement trinitaire, puisque chaque situation ou événement salutaire dans la vie, la mort et la résurrection du Christ ne peut être interprété que d'une façon trinitaire.

A. L'« enfer » au sens néotestamentaire est fonction de l'événement du Christ qui a souffert, non pas seulement pour les élus, mais pour tous les hommes. Tel est le sens que l'on peut donner à la « seconde mort » comme solidarité de Notre Seigneur avec tous les habitants du shéol, même ceux que n'éclaire aucune lumière de salut. Car toute lumière de salut provient de Celui qui est solidaire jusqu'au bout avec l'humanité pécheresse.

B. Relativement au Samedi-Saint, l'expérience du péché n'est plus celle qui s'attache à l'homme particulier, ni le péché incarné dans des existences vivantes. Cette forme de péché a été vaincue à la croix. Il s'agit, dans la méditation du Samedi-Saint, du péché pris en soi-même dans sa réalité en tant que péché. Car le péché existe, et il est un chaos. Par sa résurrection, le Sauveur reçoit pouvoir et domination totale sur cette réalité du péché.

C. La « descente du Christ aux enfers » donne toute la mesure de la mission du Père. Elle est donc aussi un événement trinitaire. Si le Père est le créateur de la liberté humaine, il l'est aussi de toutes les conséquences prévisibles, y compris l'enfer comme possibilité. Ayant envoyé son Fils dans le monde, non pas pour le juger, mais pour le sauver (Jn 5,22), il l'envoie en tant qu'homme aussi dans « l'enfer » qui est également la suprême conséquence de la liberté créée. Tel est le sens de la mort du Christ le Samedi-Saint. Cette introduction dans « l'enfer » est nécessaire pour que les morts « entendent la voix du Fils de Dieu » et, l'entendant, « vivent » (Jn 5,25). Ainsi le Fils fait passer ce qui est informe, imparfait, chaotique dans son domaine puisqu'il est le Sauveur.

On peut distinguer *plusieurs modes* de l'œuvre accomplie par le Christ dans l'Hadès en faveur de ceux qui y sont retenus prisonniers.

2. Les modes de l'œuvre du Christ dans l'Hadès

A. En premier lieu, on trouve *la prédication et l'annonce de la bonne nouvelle du salut*. Ce sont surtout les écrits apocryphes qui mentionnent cet aspect de l'œuvre du Christ dans l'Hadès, comme l'*Évangile de Pierre* ou les *Odes de Salomon*. Au second siècles, Irénée précise, dans l'*Adversus haereses* : « C'est pourquoi le Seigneur est descendu dans les lieux inférieurs de la terre, pour porter [aux trépassés] à eux aussi la bonne nouvelle de sa venue, qui est la rémission des péchés pour ceux qui croient en lui » (*AH*, IV,27,1-2). Clément d'Alexandrie et Origène comportent des affirmations similaires.

Inutile pour les patriarches et les justes de l'AT, cette prédication s'adresse à ceux qui sont détenus dans l'Hadès est n'avaient pas reçu la lumière de la foi. Selon Origène, la condition en est « qu'ils se tournent vers le Christ » et nourrissent le désir de le voir. Reste la question : tous ceux qui se trouvaient dans l'Hadès sont-ils sauvés ou bien seulement ceux qui, voyant le Christ, ont cru en lui ? Jean Damascène fournit la réponse : en dehors des justes de l'AT, obtiennent le salut tous ceux qui sur terre ont mené une vie pure en pratiquant les vertus naturelles.

B. La tradition, avec Clément d'Alexandrie, rapporte aussi l'idée que « nous n'avons pas vu son visage, mais nous avons entendu sa voix ». La descente aux enfers s'inspire ici de la manifestation de Dieu au Sinaï « Vous n'avez pas entendu le son de ses paroles et vous n'avez pas vu son aspect, mais seulement sa voix » (Dt 4,12). La voix du Christ est aussi voix de Dieu qui a une autorité à laquelle on ne peut résister. On peut également rappeler ici le cri d'abandon de Jésus en croix dans lequel la tradition a vu le cri de Dieu (*phonè megalè, phonè theou*).

C. Parmi les langages qui tentent d'exprimer la descente du Christ aux enfers, on trouve aussi le *thème du baptême dans l'Hadès*. Ainsi, des écrits apocryphes mentionnent le baptême conféré par le Christ aux patriarches et aux prophètes. Telle cette déclaration du Christ dans l'*Épître des apôtres* : « Je leur ai donné de la main droite le baptême de vie, du pardon et de la rémission de tout mal, comme je [l'ai fait] pour vous, et comme désormais [je le fais] pour ceux qui croient en moi ». On trouve également dans d'autres écrits un parallèle entre la descente dans la piscine du baptême et la descente du Christ aux enfers.

D. La victoire du Christ contre les puissances du Royaume des morts permet de développer amplement l'*aspect sotériologique de cette victoire*. Le Christ vainqueur arrache aux puissances vaincues ceux qui sont détenus prisonniers dans l'Hadès. Dans l'homélie pascale attribuée à Hippolyte on peut lire : « Grâce à toi, les portes de l'enfer ont été rompues et les verrous d'airain ont été brisés, le peuple d'en bas est ressuscité des morts, proclamant la bonne nouvelle ». De son côté, Cyrille de Jérusalem déclare dans une homélie : « Il [le Christ] descendit de son plein gré [dans l'Hadès], afin que la mort rende ceux qu'elle avait avalés (...). Il descendit seul, il remonta avec une escorte nombreuse. En effet, il descendit dans la mort, et de nombreux corps de saints furent ressuscités par lui (...). Tous les justes que la mort avait engloutis furent sauvés ». Au IVe siècle, la tradition de la descente du Christ aux enfers est à ce point ancrée qu'Augustin peut écrire : « Qui donc, sinon un infidèle, peut nier que le Christ soit descendu aux enfers ? » C'est probablement à cette époque que l'article de foi « est descendu aux enfers » est intégré dans le Symbole de foi. On a également noté qu'au fur et à mesure que l'on avance dans le temps, les formulations de la victoire du Christ sur l'Hadès font état de combats de plus en plus durs et violents, sans doute en relation avec les perspectives historiques de plus en plus sombres et pessimistes vers la fin de l'empire romain et l'invasion des barbares.

3. La victoire du Christ sur l'Hadès et les paroles de Jésus en croix

La dureté du combat livré par le Christ et sa victoire sur l'Hadès doivent être mises en relation avec les récits de sa passion, en particulier les paroles de Jésus en croix.

Parmi les paroles que les évangélistes mettent sur les lèvres de Jésus, deux surtout nous font découvrir *comment il vit sa mort*. La première est rapportée par Matthieu et Marc, la seconde par Luc.

« *Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* » (Mc 15,34 ; Mt 27,46). Nous interprétons à juste titre la clameur de Jésus comme celle de tous les désespérés qui souffrent et ne savent pourquoi. Jésus a assumé en lui ces moments où, désespérés, nous nous sentons abandonnés de tous, même de Dieu. Mais le cri de Jésus est aussi une prière.

C'est en Marc (15,34) et Matthieu (27,46) que la dernière parole de Jésus est formée des premiers mots (*l'incipit*) du Psaume 22 : « *Eloi, Eloi, lama sabachthani ?* » déclinés en hébreu (cas unique dans les évangiles), puis : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* » en grec. L'hébreu et l'araméen seuls donnent lieu à une méprise et même un calembour des personnes présentes qui comprennent que Jésus appelle le prophète Élie à son secours. *Le psaume 22* a déjà été employé dans le récit de la Passion, à propos du tirage au sort des vêtements de Jésus (Mc 15,24, par.) et des sarcasmes du Calvaire (Mc 15,32, par), de sorte qu'on ne s'étonne pas de le retrouver sur les lèvres de Jésus agonisant.

Cette prière part de la constatation de ce que le supplicié, aux mains d'impitoyables bourreaux à la suite d'un procès qui ne mérite pas ce nom, éprouve l'abandon de Dieu. Les mots « *Pourquoi m'as-tu abandonné ?* » ne sont pas une demande d'explication. Comme en d'autres psaumes, le « *pourquoi* » traduit une plainte : comment celui qui est resté fidèle à Dieu peut-il se voir opposer son silence et son inaction ? Mais l'appel de Jésus et sa détresse accomplissent le plan de Dieu prévu. En citant le psaume 22 (*l'incipit* vaut citation du psaume entier), Jésus indique paradoxalement qu'il est en train de réaliser la volonté de Dieu. Quand on reprend ce psaume, on découvre d'ailleurs qu'aux deux tiers du texte il y a une rupture de la plainte : « *Mais je te rends grâce dans la grande assemblée* ». La souffrance n'a pas le dernier mot. Elle est chemin de glorification. La détresse ouvre sur la gloire. Peut-on connaître les sentiments de Jésus lors des derniers moments de sa vie terrestre ? Jésus a-t-il pu, ainsi que certains l'ont pensé, parcourir dans son esprit le psaume 22 tout entier avec le final de réconfort et de jubilation ? A l'opposé, faut-il entièrement exclure chez Jésus un effondrement personnel total ? Être humain, ce que notre foi chrétienne affirme en disant : « *vrai homme* », inclut la possibilité d'une détresse telle que chacun(e) peut en connaître. Il faut laisser ces questions limites ouvertes à la piété et à la prière de chacune et de chacun. Ce dont les évangiles nous assurent, c'est que, par sa mort, Jésus a vaincu la mort.

Alors que Marc et Matthieu maintiennent la prière du psaume 22, ne la jugeant pas trop choquante pour leurs lecteurs, Luc, de son côté, en 23,46, la remplace par « *Père, en tes mains je remets mon esprit* », ce qui est une citation du psaume 31,6. Pour Marc et Matthieu, Jésus, priant le psaume 22, accomplit les Écritures. Faut-il exclure, chez ces deux évangélistes, qu'ils aient rapporté un souvenir conservé dans la communauté de Jérusalem et issu d'un témoignage de témoins directs ? En réalité, tout est possible sur le plan des faits. L'important pour les croyants, est de situer l'ensemble du procès et du supplice dans le plan de Dieu que nous lisons dans les Écritures.

Un mot à propos du *double cri* de Jésus sur le point d'expirer, chez Marc et Matthieu. Le premier cri comporte l'*incipit* du psaume 22 dont nous venons de parler. Le second est celui du dernier souffle du Crucifié. « *Phonè mégalè, phonè théou* » ont commenté les Pères de l'Église : « *Grand cri, cri de Dieu* ». Nous sommes ici devant *un sommet théologique rare* des Écritures et de la foi chrétienne : une révélation nouvelle se donne à connaître à la Croix du Fils, autre que ce qu'on a entendu et vu jusqu'ici. En Jésus expirant sur la croix, c'est, tout à la fois, le Père, le Fils et l'Esprit qui s'attestent et disent jusqu'où est allée la communication de leur Amour pour les hommes. C'est dans le plus extrême des abaissements du Fils que la révélation de l'Amour de Dieu faite à nous atteint sa plénitude.

Luc a surtout retenu l'aspect de confiance dans la parole : « *Père, en tes mains, je remets mon esprit* » (Lc 23,46). Sans comprendre, mais dans la confiance indestructible que donne l'amour, il s'abandonne. Sa dernière parole terrestre, chez Luc, comme sa première (Lc 2,49), est donc pour appeler Dieu son Père et s'en remettre à lui.

Dans la mort de Jésus, c'est donc l'amour de Dieu qui est vainqueur. La mort de Jésus exprime déjà le sens de la résurrection : Dieu, en son Fils, l'emporte sur toutes les formes de mort que sont la haine, la violence, le péché. Dans un paradoxe absolu, la mort de Jésus est le triomphe de l'amour. C'est ce qui s'exprime dans la résurrection au matin de Pâques.

II. Ressuscité dans la gloire

Dès avant la rédaction des évangiles, et du premier d'entre eux à être mis par écrit, Marc avant l'an 70, Paul rappelle aux Corinthiens, vers Pâques 57, l'évangile qu'il leur a annoncé : « *Christ mourut pour nos péchés, selon les Écritures. Il fut enseveli ; il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures. Il apparut à Céphas, puis aux Douze. En tout dernier lieu, il est aussi apparu à moi l'avorton. Car je suis le plus petit des apôtres.... Bref, que ce soit moi, que ce soit eux voilà ce que nous proclamons et voilà ce que vous avez cru* » (1 Co 15,4-11 *passim*). Plusieurs vocables différents ont exprimé la résurrection de Jésus. Parmi eux on trouve deux oppositions majeures : *le type mort/vie* ou *avant/après* et *le type abaissement/exaltation* ou *bas/haut*, *ignominie/gloire*, *chair/esprit*. Ces expressions prennent toute leur densité dès lors que nous les comprenons à la lumière de ce que nous avons pu dire sur la « *descente du Christ aux enfers* ».

Rappelons tout d'abord que la résurrection de Jésus dépasse l'histoire. Elle est « *transhistorique* ». Elle relève de la foi autant que de ce que les textes peuvent nous livrer sur le plan de l'histoire. Elle est un mystère dont chaque croyant vit au quotidien. La foi affirme que le Ressuscité vit au cœur de ma vie quotidienne, dans la communion fraternelle et la vie ecclésiale que je puis mener. L'expérience pascale des premiers témoins est cependant fondamentale pour nous révéler la présence du Ressuscité.

La confession de foi de Paul en **1 Co 15,1-11** passe pour être le plus ancien Credo : « *Christ mourut pour nos péchés, selon les Écritures. Il fut enseveli ; il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures. Il apparut à Céphas, puis aux Douze. En tout dernier lieu, il est aussi apparu à moi l'avorton. Car je suis le plus petit des apôtres.... Bref, que ce soit moi, que ce soit eux, voilà ce que nous proclamons et voilà ce que vous avez cru* » (1 Co 15,4-11 *passim*).

Ce Credo comporte **cinq affirmations majeures** :

- » *Le Christ mourut* ». Le fait est connu de tous. L'acte a eu lieu, une fois, dans le passé (c'est le sens d'un verbe en grec quand il est à *l'aoriste*, l'équivalent de notre *passé simple*).

- » *Pour nos péchés, selon les Écritures* ». Nous passons là à l'interprétation théologique. Grâce au *Chant du Serviteur souffrant* (Is 53) (dont nous savons aujourd'hui que Jésus l'a fait sien) nous

disons que Jésus n'est pas mort à cause de *ses* fautes : mais à cause de *nos* péchés : c'est « nos péchés qu'il portait » ; il s'est « offert en expiation pour la multitude ».

- *Il fut mis au tombeau*. Le tombeau ne figure pas ici comme « preuve » de la résurrection. Il est la preuve que Jésus est bien mort (Ac 13,29). Le verbe est également à *l'aoriste* (notre *passé simple*). On s'intéresse à l'acte de l'ensevelissement. Un verbe au *parfait* (notre *passé composé*) signifierait que Jésus a été enseveli et se trouverait toujours au tombeau. Cette note est à mettre en rapport avec ce que nous avons dit sur la descente aux enfers.

- « *Il est ressuscité* » ou plutôt : « *Il a été ressuscité* » et il demeure dans sa forme de Ressuscité. Le verbe est *au passif*. Ce n'est pas Jésus qui « *s'est ressuscité* » lui-même⁵. Le plus souvent, dans l'Écriture, quand un verbe est au passif, le sujet de l'action est Dieu qu'on évite de nommer, par respect. D'autres textes diront explicitement que *Dieu a ressuscité Jésus*.

Le verbe est ici *au parfait* (notre *passé composé*). Cette forme verbale indique, en grec, le résultat présent et durable d'une action passée. On peut aussi le traduire par *un présent*, mais à condition de bien faire comprendre que la situation présente n'existe pas depuis toujours, mais qu'elle est le résultat d'une action passée. Dans la confession de foi de Paul, c'est le seul verbe *au parfait*. Cela veut dire que parmi les événements qui ont eu lieu à un moment du temps, un seul dure dans son résultat : Jésus est vivant parce que Dieu l'a ressuscité. Cette notice éclaire également ce que nous avons pu dire de la descente aux enfers.

- Il « *apparut* ». Paul insiste là-dessus en citant de nombreux témoins. Le verbe est à nouveau à *l'aoriste* (notre *passé simple*). Il s'agit donc à nouveau d'actes précis dans le temps. Le verbe grec *ôphthè* (« il a été vu ») n'indique pas un passif, mais un actif : c'est l'acte de se présenter et de se montrer à quelqu'un : « Il se fit voir ». Le texte insiste sur l'initiative de celui qui se présente. Il ne s'agit donc pas d'une vision *intérieure* des disciples, mais bien d'une vision *objective*, expérience unique où Jésus s'impose à la foi des disciples comme vivant, d'une vie nouvelle, par-delà la mort.

Relevons à présent **les formulations par lesquelles les textes expriment la foi pascale**.

Au matin de la Pentecôte, Pierre s'exprime en **Ac 2,22-36** : « Dieu l'a **ressuscité** (*anistanai*), ce Jésus... (v. 24,32). **Exalté** par la droite de Dieu, il a répandu l'Esprit... (v. 33). Le Seigneur lui a dit : **assieds-toi à ma droite...** (v. 34). Dieu l'a fait **Seigneur et Christ...**(v. 36) ». Après la guérison de l'impotent de la Belle Porte, Pierre poursuit : « Vous avez tué le Prince de la Vie. Dieu l'a **ressuscité** (*egeirein*)... il a **glorifié** son Serviteur Jésus » (Ac 3,13-15). De son côté, Paul écrit : « Il est **ressuscité** (*egeirein*) » (1 Co 15,4), « Il a **repris vie** » (Rm 14,9). Dans le rapport de police qui doit accompagner à Rome son prisonnier, le païen Festus résume : « Il s'agit d'une contestation entre Paul et les juifs au sujet d'un certain Jésus qui est mort et que Paul affirme être **vivant** (Ac 25,19). Dans l'hymne très ancienne qu'il rapporte dans sa Lettre aux Philippiens, Paul mentionne les termes : « Le Christ Jésus s'est abaissé jusqu'à la mort de la croix... C'est pourquoi Dieu l'a **exalté** et lui a donné le **Nom** qui est au-dessus de tout nom » celui de **Seigneur** (Ph 2,6-11).

Dans ce survol des textes des Actes et de Paul, on constate que **trois images principales** ont été spontanément adoptées pour exprimer le mystère : **1.** le schème « **résurrection** » ; **2.** le schème « **exaltation** », glorification, session à la droite de Dieu, le Nom de Seigneur ; **3.** le schème « **vie** ». Mais en réalité, ces *trois schèmes* se ramènent à *deux oppositions majeures* : **le type mort/vie** ou **avant/après** et le type **abaissement/exaltation** ou **bas/haut**, ignominie/gloire, chair/esprit.

Ces deux types sont déjà présents dans l'Ancien Testament avec l'« exaltation » du fils de l'homme en Dn 7,1-27. La « résurrection des saints » est attestée de son côté notamment en Os 6,1-6 et Ez 37. Les premiers disciples, ayant besoin d'exprimer le mystère accompli dans la Pâque de

⁵ On ne trouve une telle affirmation que dans quelques rares textes de Jean, par exemple : « J'ai le pouvoir de donner ma vie et de la reprendre ». (Jn 10,18).

Jésus, ont spontanément utilisé le langage religieux de leur époque, qui plus est, préparé par les Écritures.

Voyons de plus près **les trois schèmes** dans le Nouveau Testament. Ils nous apprennent ce que les chrétiens voulaient exprimer quand ils les appliquaient à la résurrection de Jésus.

1. Dieu a « ressuscité » Jésus

La formule se dispose sur l'axe « *avant/après* ». Elle se présente sous différentes formes : le fait est proclamé seul ou en opposition avec la mort ; l'auteur en est explicitement désigné (Dieu) ou non. Selon les auteurs les plus autorisés, la formulation : « *Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts* » a pu être la formulation la plus ancienne. On la trouve, par exemple, dans des confessions de foi reprises par Paul : « *Si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, tu seras sauvé.* » (Rm 10, 9) ; « *... servir le Dieu vivant et vrai et attendre des cieux son Fils qu'il a ressuscité d'entre les morts, Jésus qui nous délivre de la colère qui vient* » (I Th 1,10) ; « *Si nous croyons que Jésus est mort et est ressuscité...* » (I Th 4,14).

La formule *Dieu a ressuscité Jésus* se développe peu à peu en amorçant un début d'interprétation : **1.** L'expression « *selon les Écritures* » : ne vise pas une allusion à un ou plusieurs textes précis. Elle veut situer la mort et la résurrection de Jésus dans l'ensemble du plan de Dieu. La notation « le troisième jour » n'est pas à entendre sur le plan chronologique : elle est d'ordre théologique. **2.** L'expression « *pour nous* » se réfère à Isaïe 53. Elle explicite le sens de la mort du Christ. Elle n'est pas une punition pour ses péchés mais une expiation pour les nôtres. On remarque ici encore que c'est la résurrection de Jésus qui donne son sens à la mort. La résurrection est la réponse de Dieu qui déclare rédemptrice la mort de Jésus (X. LEON-DUFOUR). **3.** L'étude des textes fait apparaître que, pour la prise de conscience des communautés, l'action de Dieu est première dans la résurrection de Jésus. Ce n'est que progressivement qu'on a attribué à Jésus lui-même le pouvoir de « *donner et de reprendre sa vie* » (Jn 10,18). L'attribution à Jésus du pouvoir de « *donner et de reprendre sa vie* » vise avant tout à affirmer que c'est bien le *même Jésus de Nazareth*, leur compagnon de vie avant sa mort, qui est maintenant vivant. Rappelons à cet égard que pour les sémites il n'y a pas de vie sans être corporel. Les témoins de la résurrection de Jésus vont le « reconnaître ». La « reconnaissance » de Jésus sera un élément important dans plusieurs récits d'apparitions. Cependant, dans la résurrection de Jésus, il s'agira de plus que d'une réviviscence corporelle comme pour Lazare ou le jeune homme de Naïm, qui vont mourir à nouveau.

2. Jésus a été « rendu à la vie » par l'esprit (I P 3,18)

Voici une deuxième formulation qui se dispose également sur l'axe « *avant/après* ». Mais elle ajoute la nuance de « *vie* ». Voici quelques textes à ce sujet : « *Christ mourut et vécut (reprit la vie)* » (Rm 14,9) ; « *Il a été crucifié dans sa faiblesse, mais il vit par la puissance de Dieu* » (2 Co 13,4) ; « *Il est toujours vivant* » (He 7,25) ; « *Pourquoi cherchez-vous le vivant parmi les morts ?* » (Lc 24,5). La formule « *vie* » a également sa source dans le langage biblique qui habite les apôtres, comme le montre l'expression « *celui qui fait mourir et qui fait vivre* » (2 S 2,6). Car Dieu est le « Dieu des vivants », celui qui donne la vie.

Dès l'AT, les vocables de résurrection et de vie sont étroitement liés : « *Tes morts (re)vivront, leurs cadavres ressusciteront* » (Is 26,19) ; « *Beaucoup de ceux qui dorment dans la terre poussiéreuse ressusciteront : ceux-là sont pour la vie...* » (Dn 12,2) ; « *Il nous guérira après deux jours, le troisième jour, nous serons ressuscités et nous vivrons en sa présence* » (Os 6,2). Paul semble même faire un usage systématique du mot « *vie* ». On peut penser qu'après l'expérience malheureuse de son discours aux Athéniens (Ac 17,16-34), où les auditeurs ont été surpris par le mot résurrection, Paul, hormis quand il cite les formules traditionnelles, utilise le vocable « *vie* ». C'est également ce qu'on retrouve chez Luc, disciple de Paul, et qui s'adresse à des Grecs.

Le mot « *vie* » semble d'ailleurs assez apte à exprimer le mystère, comme dans He 7,8 ou Ap 1,18 ; 2,8. On le retrouve également déjà dans une hymne primitive rapportée par Pierre : « *Le*

Christ est mort pour les péchés... Mis à mort en sa chair, mais rendu à la vie par l'Esprit. » (1 P 3,18.) Les vocables de « vie » et de « résurrection », qui se situent tous les deux sur l'axe « avant/après » présentent les mêmes avantages et les mêmes limites. Ils disent l'identité de celui qui est mort et qui est vivant. En ce sens, les deux expressions sont immédiatement compréhensibles. Vie et résurrection manifestent clairement que les événements de mort, sépulture, résurrection ou vie et apparitions se succèdent et s'inscrivent dans l'histoire des hommes. La limite de cette compréhension de la résurrection est que la résurrection de Jésus dépasse les limites de cette histoire, ce que « vie » et « résurrection » ne manifestent pas suffisamment.

En effet, le schème « vie » comporte les mêmes risques que le schème « résurrection » : on peut penser cette vie sur le modèle de la vie corporelle d'avant la mort, comme pour Lazare. On peut également envisager l'expression « vie » de manière symbolique comme on dit que Platon vit dans ses œuvres. Pour dire la résurrection de Jésus dans sa spécificité, il a donc fallu compléter le mot « vie ». C'est ainsi que l'on a parlé de vie « éternelle » (He 7,24-25 ; Ap 1,18). On trouve aussi l'expression « *ressuscité des morts, le Christ ne meurt plus* » (Rm 6,9). On a également étendu le sens du mot « ressuscité » dans l'espace et dans le temps, en montrant que le Ressuscité *inaugure le monde nouveau*. Paul dira : Jésus est ressuscité comme « *prémices de ceux qui sont morts* » (I Co 15,20-23), qu'il est « *le premier-né d'entre les morts* » (Col 1,18). Pierre parle, dans son second discours des Actes, du Christ comme de « *l'initiateur de la vie* » (Ac 3,15). On trouve aussi l'imagerie de la « remontée » du séjour de la mort, car le règne de cette dernière, qui retenait captifs les défunts, a pris fin : Dieu a obligé la mort à rendre les prisonniers qu'elle détenait (Ac 2, 24. Voir aussi Mt 27, 52-53).

Le NT s'est donc ingénié à montrer que la résurrection n'est pas un simple « retour à la vie ». Elle est la résurrection « *eschatologique* » qui inaugure les temps nouveaux et la fin de toutes choses. L'AT déjà annonçait cela pour la fin des temps (Dn 12,2 ; 2 M 7). La résurrection au « *troisième jour, selon les Écritures* » ne dit pas autre chose. Il s'agit en réalité du début de la « résurrection générale ». La résurrection de Jésus, n'est donc pas limitée à la personne du Christ. Elle est l'Événement final qui concerne l'humanité entière. Elle est l'accomplissement de la Promesse de Dieu.

3. Dieu a « exalté » ou « glorifié » Jésus

D'autres images sont encore utilisées pour exprimer la résurrection de Jésus, comme celles d'« exaltation », d'« ascension » ou de « glorification » : « *Dieu a glorifié son serviteur Jésus.* » (Ac 3,13) ; « *Dieu l'a fait Seigneur* » (Ac 2,36) ; « *Le Christ s'est humilié jusqu'à la mort... c'est pourquoi Dieu l'a exalté...* » (Ph 2,6-11). Deux textes nous intéressent particulièrement. Ce sont les hymnes de Ph 2,6-11 et 1 Tm 3,16. Ils sont particulièrement significatifs parce que à la fois très anciens et passablement développés. Ces hymnes ne font pas allusion au vocabulaire de « résurrection » ou de « vie ».

Dans d'autres textes, ces différents modes d'expression sont mêlés : « *Vous avez foi en Dieu qui l'a ressuscité d'entre les morts et lui a donné la gloire* » (1 P 1,21) ; « *Si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts...* » (Rm 10,9) ; « *Mis à mort en sa chair, mais rendu à la vie par l'Esprit... (le Christ), parti pour le ciel, est à la droite de Dieu et les anges et les puissances célestes lui sont soumis* » (1 P 3,18-22 ; Voir également Ep. 4,7-10 ; Rm 10,5-8 ; 1 P 4,6).

C'est Luc qui a imposé le schéma d'apparence plus « historique » avec la succession : mort - résurrection - ascension - pentecôte. Nous la projetons donc instinctivement sur l'ensemble des textes. Et nous sommes tentés de voir dans l'*exaltation* une donnée qui s'ajoute, dans le temps, à la résurrection. Or, lorsque les premiers chrétiens parlent d'exaltation, de glorification, d'ascension et de session à la droite de Dieu ils expriment le même mystère. Et ces expressions ne disent pas autre chose que ce dont il est question dans les vocables de vie et de résurrection.

Dès lors que nous sommes familiers de l'AT, nous découvrons aisément l'origine des diverses formulations du mystère du Christ. Par exemple, le *poème du Serviteur souffrant* (Is 53), fait écho à de nombreux psaumes qui chantent la souffrance humaine et ses interrogations. Ce poème résume notre condition d'homme dans le personnage de Serviteur souffrant. A travers lui, Dieu dit à chaque humain qui s'il assume son destin et ainsi « choisit sa mort », Il y répondra en l'exaltant. Autre exemple : la vision du *Fils de l'homme* (Dn 7) indique au peuple martyrisé en raison de sa fidélité à Dieu, le véritable visage de sa condition présente : l'assomption auprès de Dieu, dans la gloire. Les premiers chrétiens contemplant tout cela en Jésus ressuscité et l'expriment en termes d'« exaltation », d'« ascension » et de glorification.

Comme pour le seul usage du terme de résurrection sur l'axe « avant/après », l'axe « bas/haut » présent dans les termes d'*exaltation* et d'*ascension* comporte des limites, voir un danger : il exprime moins bien que celui de résurrection et de vie, *la continuité réelle entre l'être abaissé et celui qui est exalté*. Il a donc besoin d'être complété par eux. Mais il leur apporte, en revanche, un complément précieux et indispensable. C'est cela que les premiers chrétiens ont compris.

Le schème « avant/après » pouvait n'évoquer que le retour pur et simple à la vie d'avant la mort. Dès lors qu'on y adjoint le schème « bas/haut » de l'exaltation, cette limite est levée : le Vivant ressuscité est introduit dans une vie « céleste », glorifiée. Cette condition est absolument nouvelle en ce sens que Dieu ne lui accorde pas seulement le statut et la fonction de « ressuscité », mais encore celle de *Seigneur du monde entier*.

Plus encore, l'expression « exaltation glorification » nous fait comprendre comment cet événement nous concerne. Ce que, jusques là, l'Écriture promettait à l'humanité pour la fin des temps se trouve réalisé pour la personne de Jésus *au cours de l'histoire*, laquelle s'ouvre ainsi à une indicible nouveauté. Le langage aux deux niveaux de l'« avant/après » et du « bas/haut » utilisé par le NT exprime tout à la fois deux vérités : le destin personnel de Jésus se voit agrandi à l'échelle de l'humanité entière par la dimension d'universalité qui lui est conférée ; le langage du NT inclut également *notre propre destin* dans cette universalisation. La résurrection du Seigneur n'est donc pas seulement une vérité de foi extérieure concernant le Christ, que nous célébrons à Pâques. Elle est en même temps la célébration de notre propre destinée puisque la résurrection de Jésus est également déjà la nôtre.

*

Les acquis de la théologie de la résurrection que nous venons rappeler se doivent d'intégrer ce que nous avons développé plus haut au sujet du thème du Samedi-Saint et de la descente du Christ aux enfers : **1.** Non seulement les croyants et les justes de l'AT sont sauvés, mais également l'humanité entière. **2.** La liberté de l'homme, toutefois, demeure, puisqu'elle est un don inaliénable du Créateur. **3.** Il reste donc la possibilité pour chacun de refuser le salut acquis dans la mort-résurrection du Christ. **4.** Cependant la mort et les puissances du mal sont définitivement vaincues par le combat du Christ lors de la descente aux enfers.