

# « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »

## *Comment comprendre ce cri de dérélition de Notre-Seigneur sur la croix ?*

---

### PLAN

#### Introduction

#### 1. Interprétation du cri d'abandon de Jésus chez les Réformateurs

#### 2. L'interprétation du cri d'abandon de Jésus selon Balthasar

2.1. La double critique de Balthasar envers saint Thomas et les protestants

*2.1.1. Sa critique des réformateurs*

*2.1.2. Sa critique de saint Thomas*

2.2. Le Christ de saint Thomas n'est pas un « damné »

2.3. Selon saint Thomas, le Christ a souffert « corporellement » mais aussi « spirituellement », en raison du péché des hommes

#### 3. Le cri d'abandon de Jésus rend-il caduque sa « vision bienheureuse » du Père ?

3.1. Quelles sont les objections à la science de la vision du Christ ?

*3.1.1. Le Christ médiateur*

*3.1.2. Le cri de dérélition du Christ*

3.2. Sur quoi se fonde la science de vision du Christ ?

*3.2.1. Les arguments en faveur de science de vision du Christ*

*3.2.2. Que dit le Magistère à propos de la vision du christ ?*

3.3. La portée sotériologique de la vision bienheureuse du Christ

*3.3.1. La « retenue » de la béatitude du Christ*

*3.3.2. La vision bienheureuse du Christ : une pièce maîtresse de la rédemption*

#### 4. Coexistence de la joie et de l'angoisse dans le Christ en sa passion

4.1. La vision bienheureuse de Jésus a décuplé sa douleur

4.2. Comment la joie peut-elle coexister avec la souffrance ?

4.3. La « théologie vécue » des saints

#### Conclusion

## Introduction

« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mc 15, 34), ce cri de dérélition que Jésus prononça sur la croix, peu avant de remettre l'esprit, a toujours interrogé les croyants depuis les débuts de l'histoire de l'Église. L'interprétation donnée à cette parole forte de Notre Seigneur oscille entre deux excès. La première interprétation, minimaliste, donne très peu d'importance à cette parole qui est rangée sans plus parmi les sept paroles de Jésus en croix. La seconde interprétation, maximaliste, pense que c'est le cri non seulement de l'homme Jésus qui est douloureusement pendu au bois de la croix, mais aussi et plus profondément l'épiphanie d'une véritable déflagration à l'intérieur de la Trinité : pour sauver les hommes, le Fils aurait subi la peine du dam, la séparation d'avec Dieu, jusqu'à être banni, abandonné par son Père. L'interprétation qu'en donne l'Église, en raison de la personne même du Christ qui unit, sans séparation et sans confusion, la nature humaine et la nature divine, ne peut faire sienne ces interprétations extrêmes.

Dans un premier temps, nous écouterons les opinions théologiques qui interprètent le cri de Jésus comme séparation à l'intérieur même de la Trinité, abandon réel du Père. Les hérésies sont certes dramatiques pour la foi et l'unité des croyants, mais elles ont au moins un avantage : elles obligent l'Église à préciser sa foi sur telle ou telle question disputée, ce qui ne peut que nourrir et approfondir la relation intime des fidèles au Christ. C'est dans cet esprit positif que nous considérons les erreurs théologiques qui vont être exposées au cours de ces pages.

# 1. Interprétation du cri d'abandon de Jésus chez les Réformateurs

La théologie de la rédemption de Martin Luther et d'un certain nombre de réformateurs se caractérise par ce qu'on appelle la « substitution pénale » : pour sauver les hommes qui s'étaient coupés de Dieu par le péché, le Fils de Dieu fait chair devait prendre leur place, subir la peine du « dam », être sous le feu de la colère de Dieu le Père. On doit à Jean Calvin (1509-1564) l'expression la plus radicale de la substitution pénale. Selon lui, le Christ devait endosser la situation du damné, coupé de Dieu en raison du péché, séparé du Père sans aucune espérance d'être sauvé. Voilà qui expliquerait son cri de dérélition sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mt 27, 46). Certes Calvin sait que le Christ est innocent, mais l'accent est si prononcé dans sa théologie de la rédemption qu'il y a comme une analogie entre la dérélition du Christ et l'expérience du damné. Voici ce qu'on peut lire sous sa plume dans *L'institution chrétienne* : « Il n'y avait rien de fait si Jésus-Christ n'eut souffert que la mort corporelle. Mais il était besoin qu'il portât la rigueur de la vengeance de Dieu en son âme, pour s'opposer à sa colère, et satisfaire son jugement. D'où il était requis qu'il combattît contre les forces d'enfer [...] il a enduré la mort de laquelle Dieu punit les malfaiteurs en sa colère. [...] On ne peut imaginer abîme plus épouvantable, que de se sentir être délaissé et abandonné de Dieu, n'en recevoir aide quand on l'invoque, et n'attendre autre chose sinon qu'il ait conspiré à nous perdre et détruire. Or nous voyons Jésus-Christ en être venu jusque-là : tellement qu'il a été contraint, tant l'angoisse le pressait, de crier : 'Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu laissé ?'<sup>1</sup> »

---

<sup>1</sup> Jean CALVIN, *L'institution chrétienne*, II, c. 16, 10-11, pp. 268-270.

## 2. L'interprétation du cri d'abandon de Jésus selon Balthasar

### 2.1. La double critique de Balthasar

L'interprétation du cri d'abandon par le théologien catholique Urs von Balthasar se veut tout aussi éloignée de la théologie de la rédemption de saint Thomas d'Aquin envers laquelle il émet de sévères critiques que de la position des réformateurs que nous venons de voir.

#### 2.1.1. Sa critique des réformateurs

Balthasar cherche à se démarquer de l'interprétation protestante du cri de déréliction du Christ sur la croix. Il reproche au modèle luthérien « une compromission mythico-tragique avec le péché<sup>2</sup> ». Même si le théologien suisse prétend ne pas souscrire aux exagérations de la « substitution pénale » des réformateurs, au final, ses écrits manifestent de grandes similitudes avec la théologie protestante de la rédemption. Dans sa *Dramatique*, on peut lire : « On peut tout aussi bien soutenir que l'abandon de Jésus par Dieu est le contraire de l'enfer comme aussi qu'il en est l'authentique réalisation, ou même sa culmination suprême<sup>3</sup>. » Comme le fait remarquer très justement le théologien, dom Emmanuel Rousselin : « En affirmant, que le Christ vit l'état 'd'éloignement' qui 'résulte du refus' de Dieu, Balthasar semble bien proche de dire que Jésus vit un état analogue à la damnation ; car qu'est-ce que cet état d'éloignement de Dieu qui résulte du refus de sa grâce, sinon un état au moins similaire à celui de la damnation ou de l'impénitence qui y conduit<sup>4</sup> ? »

#### 2.1.2. Sa critique de saint Thomas

Le théologien suisse reproche à saint Thomas de négliger le cri de déréliction du crucifié qui laisserait entrevoir une séparation entre le Père et le Fils. Selon Balthasar, la théologie du salut de Thomas est marquée par un fort « extrinsécisme ». Le reproche d'extrinsécisme est double : un Christ qui reste extérieur au péché et un Christ qui n'aurait souffert que dans son corps mais pas dans son âme. Commençons par décrypter le premier reproche avant d'envisager le second.

---

<sup>2</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Dramatique* III, p. 308.

<sup>3</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Dramatique* III, p. 312.

<sup>4</sup> Dom Emmanuel ROUSSELIN, *Nouvel Adam et Serviteur souffrant. La substitution du Christ au pécheur à la lumière de saint Thomas d'Aquin*, Éd. du Cerf, p. 338, note 5.

## 2.2. *Le Christ de saint Thomas n'est pas un « damné »*

Selon le jésuite de Bâle, la passion du Christ selon saint Thomas est si lisse qu'elle donne l'impression de laisser « pour ainsi dire la Trinité planer sereinement au-dessus de l'événement de la croix<sup>5</sup> ». Ce Jésus paraît *extérieur* à la condition pécheresse de l'homme – d'où la critique d'*extrinsécisme* –, il n'épouse pas la dérélition de l'homme qui fait l'expérience par son péché de l'abandon de Dieu. Selon Balthasar, le cri de dérélition n'exprime pas autre chose que l'angoisse, le désespoir du Christ littéralement identifié au pécheur séparé de Dieu.

Saint Thomas d'Aquin cherche à interpréter le soupir douloureux de Mt 27, 46 avec le souci de respecter la condition du Christ qui demeure en toutes circonstances, vrai Dieu et vrai homme, – ce que la théologie appelle « l'union hypostatique ». Saint Thomas refuse les erreurs anciennes d'Arius (IV<sup>e</sup> siècle) et de Nestorius (V<sup>e</sup> siècle) qui, même si elles présentent des différences, ont en commun de ne pas maintenir l'union des deux natures, divine et humaine, dans l'unique personne du Christ. Si Jésus-Christ est vraiment et de manière permanente vrai Dieu, il ne peut pas connaître un état de séparation d'avec son Père. Dans son commentaire de l'évangile de Matthieu, saint Thomas écrit : « Vous devez donc savoir qu'il y a eu deux hérésies. L'une affirmant que le Verbe n'était pas uni [à l'humanité], mais qu'il tenait lieu d'âme ; c'est ce que disait Arius. L'autre que le Verbe n'était pas uni par nature, mais par grâce, comme dans un quelconque juste ou dans les prophètes, et ainsi disait Nestorius. C'est pourquoi, en expliquant : 'Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?', ils disaient que le Verbe de Dieu disait cela [à Dieu] en l'appelant Dieu parce qu'il est sa créature, et qu'il se plaint que Dieu se soit uni le Verbe et l'ait ensuite abandonné. Mais c'est une explication impie, parce qu'il est toujours avec lui, aussi la divinité n'a-t-elle abandonné ni la chair, ni l'âme<sup>6</sup>. »

Il existe effectivement un abandon de la part du Père éternel mais pas selon le sens donné par Balthasar qui voit une séparation à l'intérieur même de la Trinité. Pour saint Thomas, lorsque le Père abandonne son Fils, c'est dans le sens précis et restreint d'un abandon du Fils aux mains de ses bourreaux, Dieu ne le protège pas des coups de la passion par une intervention miraculeuse. Saint Thomas écrit : « Cet abandon [du Fils sur la croix] ne doit pas être rapporté à la dissolution de l'union personnelle, mais au fait que Dieu le Père l'a exposé à la Passion. Aussi 'abandonner' ne signifie ici que : ne pas protéger de ses persécuteurs<sup>7</sup>. »

\*\*\*

On peut se demander si l'interprétation de Balthasar ne flirte pas avec les hérésies des premiers siècles. Ne serait-on pas en présence d'un nouveau monophysisme qu'on pourrait

---

<sup>5</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Dramatique* III, p. 309.

<sup>6</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *Sup. Matth.*, c. 27, lect. 2, n° 2383.

<sup>7</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 47, a. 3, c.

qualifier de « monophysisme inversé » ? Le Concile de Chalcédoine, en 451, sous le pontificat de saint Léon le Grand, condamna le monophysisme du moine Eutychès, qui insistait tellement sur la divinité du Christ que sa nature humaine était comme absorbée dans sa nature divine. La théologie de Balthasar projette sur Dieu les limites de l'homme changeant et souffrant : le divin se trouve ainsi absorbé dans l'humain, en ce sens on peut parler d'un « monophysisme inversé ».

Par ailleurs, l'idée que la souffrance du Christ en croix serait analogique à celle du damné qui expérimente la séparation d'avec son Père, n'est pas tenable. Être sauvé suppose un Rédempteur qui nous *unisse* à Dieu le Père et non pas qui nous en *sépare* : comment le Christ des réformateurs et de Balthasar peut-il nous unir au Père alors qu'il expérimente lui-même la séparation d'avec Dieu son Père. D'autre part, le damné est par définition celui qui refuse d'embrasser la volonté de Dieu, or c'est justement l'attitude inverse du Christ qui ne vit, ne souffre et ne meurt que dans une parfaite correspondance à la volonté de son Père. C'est précisément cette union de volonté qui a permis notre salut. L'expérience mystique de certains saints aide à mieux comprendre la différence entre l'expérience de déréliction du Christ et la condition des damnés. Dieu permet que certaines âmes d'élite fassent une expérience spirituelle approchant celle de l'enfer et ressentent l'absence de Dieu, ceci afin d'obtenir des grâces de salut pour les âmes. Nous pensons à la parole du Christ à saint Silouane (†1938) : « Tiens ton âme en enfer et ne désespère pas. » À la différence du damné qui s'est lui-même éloigné de Dieu, le saint « co-rédempteur » demeure uni à Dieu par la charité au cœur de son enfer intérieur. Comme le dit le père Jean-Hervé Nicolas : « Par sa charité, le contemplatif assume en quelque sorte la souffrance du damné et en son cœur elle prend la forme de sa propre souffrance<sup>8</sup>. » L'expérience des saints apporte des lumières sur la terrible déréliction vécue par le Christ.

Résumons. Selon saint Thomas le cri de déréliction du Christ en croix n'est pas l'épiphanie d'un abandon de la part du Père au sein de la Trinité. Il n'y a pas en Jésus une expérience analogue à celle des damnés. Si Jésus est « abandonné » de son Père, c'est dans le sens précis d'une non-intervention du Père qui n'a pas écarté l'action malfaisante des persécuteurs à l'égard de son Fils durant sa douloureuse passion : « Voici que nous montons à Jérusalem, et le Fils de l'homme sera livré aux grands prêtres et aux scribes ; ils le condamneront à mort et le livreront aux païens pour être bafoué, flagellé et mis en croix » (Mt 20, 17-19).

### ***2.3. Selon saint Thomas, le Christ a souffert « corporellement » mais aussi « spirituellement », en raison du péché des hommes***

Nous venons de le voir, Balthasar reproche à saint Thomas de négliger l'expérience d'abandon de la part du Père lors de la passion de son Fils : « Nulle part on ne voit l'accent posé sur l'abandon par Dieu comme étant le cœur de la passion<sup>9</sup>. » Nous y avons répondu.

---

<sup>8</sup> Jean-Hervé Nicolas o.p., La seconde mort du pécheur et la fidélité de Dieu, Revue thomiste 79 (1979), p. 49.

<sup>9</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Dramatique* III, p. 239.

Autre reproche de la part de Balthasar, selon lui Thomas d'Aquin n'envisagerait la passion que sous l'angle des souffrances corporelles du Christ et négligerait ses souffrances spirituelles, le Christ de Thomas semble indifférent, *extérieur* au péché des hommes : « Il est étrange finalement que Thomas, qui avait pourtant longuement exposé les souffrances de l'âme du Christ, caractérise ensuite la passion de préférence comme un événement corporel<sup>10</sup>. » Voyons si pour saint Thomas la passion n'est qu'un événement corporel et pas une souffrance spirituelle, notamment en raison du péché du monde.

Si le Christ n'a pas pu connaître le péché par *expérience* – « Nous n'avons pas un grand prêtre impuissant à compatir à nos faiblesses, lui qui a été éprouvé en tout, d'une manière semblable, à l'exception du péché » (He 4, 15), il en avait la *connaissance*. Et pas une vague connaissance, plus ou moins extérieure, non, une connaissance telle qu'il en a profondément souffert. La douleur intérieure du Christ enseigne Thomas d'Aquin, « fut d'abord causée par tous les péchés du genre humain, pour lesquels il satisfait en souffrant<sup>11</sup>. »

Jésus étant le Fils de Dieu, était animé par la plénitude de la charité. Le contact, par contraste, entre son amour divin et le péché qui est anti-amour, ne pouvait que brûler le Christ de douleur : « Si nous considérons la douleur de la passion psychique, il faut dire que la douleur de la compassion fut plus grande que celle de la passion, car la charité par laquelle il souffrait de nos maux était plus grande encore que l'équilibre de sa complexion selon laquelle il souffrait sa passion<sup>12</sup>. » Saint Thomas va plus loin encore pour rendre compte de la souffrance intérieure du Christ en raison du péché du monde. Le Fils de Dieu n'en avait pas seulement la connaissance, il les portait, sans jamais pécher bien évidemment : « Quant à la douleur intérieure, elle fut d'abord causée par tous les péchés du genre humain, pour lesquels il satisfait en souffrant, c'est pourquoi *il les prend pour ainsi dire, à son compte*, en disant dans le Psaume (21, 2) : 'Les paroles de mes fautes'<sup>13</sup>. » Cette quasi-imputation dans le Christ de tous les péchés du genre humain n'a rien à voir avec la « substitution pénale » des protestants, c'est en tant que le Christ « représente » le genre humain, en tant que tête du corps mystique de l'Église qu'il porte les péchés du monde pour mieux les réduire en cendre. La finalité de cette quasi-imputation du péché du monde étant la satisfaction qui a réconcilié les hommes avec Dieu.

\*\*\*

On se demande sur quoi Balthasar se fonde pour reprocher à saint Thomas de négliger les souffrances intérieures du Christ ainsi que son accusation d'extrinsécisme en ce qui concerne le contact du Christ avec la misère des pécheurs. Il est faux d'affirmer, comme le fait Balthasar, qu'il n'y a pas chez saint Thomas « l'idée d'un vrai contact intime entre

---

<sup>10</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Dramatique* III, p. 239.

<sup>11</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 6, a. 6, c.

<sup>12</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *III Sent.*, d. 15, exp.

<sup>13</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 46, a. 6, c.

Jésus et la réalité du péché en tant que tel », les quelques citations de saint Thomas prouvent le contraire.

Plus fondamentalement, Balthasar oublie que le salut, le merveilleux échange entre Dieu et l'homme est « asymétrique ». Si selon l'adage des Pères de l'Église, Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu, il demeure que le Fils de Dieu, en se faisant homme, ne s'est pas dépouillé de sa divinité et Il n'est pas non plus devenu un « homme pécheur » pour sauver l'homme pécheur. Notre Seigneur n'avait pas à prendre sur lui la faute du pécheur, comme le pense Balthasar. Notre Seigneur a pris seulement sur lui les *peines* du péché, la mort et certaines déficiences de la nature humaine blessée, mais pas la *faute* en tant que telle : « La seule vétusté que le Christ a assumée, c'est-à-dire la peine, a consumé notre double vétusté, c'est-à-dire la faute et la peine », précise saint Thomas<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *Comp. theol.*, I, c. 236.

### 3. Le cri d'abandon de Jésus rend-il caduque sa « vision bienheureuse » du Père ?

Pendant des siècles, le fait que le Christ terrestre ait eu constamment la « vision bienheureuse » de son Père était considéré comme une donnée de la foi. À partir de la moitié du XX<sup>e</sup> siècle on a assisté à une remise en cause de ce qui jusqu'alors était considéré comme une évidence.

#### 3.1. *Quelles sont les objections à la science de vision du Christ ?*

Les théologiens modernes qui contestent la science de la vision du Christ ne manquent pas : Rahner, Balthasar, le dominicain Torrell. Contentons-nous de citer le jésuite Bernard Sesboué qui considère la science de la vision du Christ comme une thèse dépassée, voire même dangereuse, car « d'une part [elle] remet en cause l'affirmation de foi du *verus homo* (et l'on ne peut être vraiment homme sans partager la condition humaine de l'*homo viator*) et, d'autre part, elle ne tient pas compte de la kénose volontaire du Verbe incarné dans la condition de Serviteur<sup>15</sup>. » Les objections des théologiens modernes au sujet de la vision bienheureuse du Christ sont donc de deux ordres : la nécessité pour le Christ médiateur de partager réellement la condition des hommes et l'incompatibilité de la science de la vision avec la dérélition du Christ durant la passion.

##### 3.1.1. Le Christ médiateur

Pour de nombreux théologiens, cette thèse de la science de la vision du Christ est dépassée car incompatible avec les exigences du salut qui suppose un Jésus « normal » : à leurs yeux la vision permanente de son Père le rendrait étranger à la condition humaine, le ferait en quelque sorte planer au-dessus de « la vraie vie des gens ». En tant que médiateur, le Christ se devait, comme tout homme, de cheminer dans la foi avec sa part d'obscurité. Sur ce point saint Thomas se montre catégorique, il refuse d'attribuer au Christ la vertu théologique de foi qui laisse supposer du « non-vu », une certaine déficience : « La foi comporte une certaine déficience, qui ne se trouvait pas dans le Christ. Et c'est pourquoi il ne pouvait pas avoir la foi<sup>16</sup>. » Le Christ n'avait pas la foi car au fond de son âme il voyait constamment son Père, ce que la théologie appelle la « vision bienheureuse » ou sa « science de vision ».

##### 3.1.2. Le cri de dérélition du Christ

Cette objection touche plus directement notre sujet. Pour de nombreux théologiens le cri de dérélition du Christ sur la croix ; « Mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ? »,

---

<sup>15</sup> Bernard SESBOÛE, *Les « trentes glorieuses » de la christologie : 1968-2000*, Lessius, (2012), p. 97.

<sup>16</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 47, a. 3.

clairement attesté par les Évangiles, serait la preuve qu'il n'avait pas la vision bienheureuse et permanente de son Père.

## **3.2. Sur quoi se fonde la science de vision du Christ ?**

### **3.2.1. Les arguments en faveur de science de vision du Christ**

La conviction que le Christ avait constamment la vision de son Père n'est pas une théorie baroque échafaudée par des théologiens spéculatifs, elle se fonde sur l'identité même du Christ et sa mission. Le premier argument en faveur de la vision bienheureuse du Christ tient à la dignité du Verbe incarné, sur qui reposait, dès sa conception, la plénitude de la grâce. De cette première affirmation découle que le Christ, pleinement Dieu, jouissait durant sa vie terrestre de la vision immédiate de Dieu. Celle-ci n'est pas un don « surajouté » par le Père mais la conséquence logique de la présence en son âme de la grâce en plénitude. Saint Thomas enseigne : « Au Christ, en tant qu'il est Fils de Dieu par nature, est dû l'héritage éternel qu'est la béatitude créée elle-même [...] le même acte par lequel le Père se connaît et s'aime lui-même<sup>17</sup>. » L'autre argument avancé par saint Thomas tient à la mission du Christ Sauveur du genre humain, nous allons le développer peu après.

### **3.2.2. Que dit le Magistère à propos de la vision du christ ?**

En ce qui concerne la science de la vision du Christ, les références du Magistère sont relativement récentes. Mentionnons l'encyclique de Pie XII sur le Sacré-Cœur qui est « le symbole de cette très ardente charité [...] illuminé et dirigé par [...] sa science bienheureuse<sup>18</sup>. » Le *Catéchisme de l'Église catholique* parle de la « connaissance intime et immédiate » et du Christ qui « jouissait en plénitude de la science des desseins éternels qu'il était venu révéler. »<sup>19</sup> On doit au pape Jean-Paul II un développement plus explicite sur la question lorsqu'il fait justement l'exégèse du cri de déréliction du Christ en croix. Retenons pour l'instant ce passage : « 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 plénitude ce que signifie résister par le péché à l'amour du Père<sup>20</sup>. »

Si les déclarations du Magistère à propos de la science de vision sont fragmentaires, elles n'en sont pas moins explicites. Il est donc très surprenant de voir un certain nombre de théologiens modernes balayer d'un revers de main la thèse de la vision bienheureuse du Fils de Dieu tout au long de sa vie terrestre.

---

<sup>17</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 7, a. 1, sol. 2.

<sup>18</sup> PIE XII, *Haurietis aquas*, (1956), n° 27.

<sup>19</sup> *Catéchisme de l'Église Catholique* n° 373 et 374.

<sup>20</sup> JEAN-PAUL II, *Lettre apostolique pour le troisième millénaire Novo millennio ineunte* n° 26.

### ***3.3. La portée sotériologique de la vision bienheureuse du Christ***

Un nombre non négligeable de théologiens modernes voient dans la vision bienheureuse du Seigneur une contre-indication à la vérité du salut, cela ferait échapper le Christ à la condition humaine. Saint Thomas d'Aquin renverse l'argumentation, il considère la vision bienheureuse comme une pièce maîtresse de la rédemption. Laissons le Docteur angélique s'expliquer.

#### **3.3.1. La « retenue » de la béatitude du Christ**

Saint Thomas fait une précision importante au sujet de la vision bienheureuse dont bénéficiait le Christ tout au long de son existence terrestre : on peut parler d'une « retenue » de la béatitude dans l'âme du Christ sans qu'elle rejaillisse sur ses facultés sensibles. La plénitude de la grâce dans l'âme du Christ et la vision bienheureuse de son Père qui en découle ne pouvaient que rejaillir sur le corps de Jésus ainsi que sur toutes ses facultés sensibles, au point que son corps aurait dû être glorifié dès le premier instant de sa conception. Or, mis à part l'épisode de la transfiguration, nulle part dans l'Évangile on constate ce « rejaillissement » de la gloire de son âme sur sa dimension corporelle, cela demeure caché. Dans un courrier à sainte Jeanne de Chantal, saint François de Sales évoque cette « retenue » de la vision béatifique du Christ : « Le torrent des passions emportant sa barque à la désolation, à peine sentait-il l'aiguille, qui non seulement regardait, mais était inséparablement unie à son Père. Oui, il était un avec son Père, mais la partie inférieure n'en savait ni apercevait du tout rien, essayi que jamais la divine Bonté ne fit ni fera en aucune autre âme, car elle ne le pourrait supporter<sup>21</sup>. »

Saint Thomas explique cette « retenue » par une décision de Dieu le Père en vertu de laquelle « la béatitude demeurait dans l'âme et ne dérivait pas sur le corps<sup>22</sup>. » Il appuie son propos sur un enseignement de saint Jean Damascène : « Par le bon plaisir de la nature divine, il était permis à la chair de pâtir et d'opérer ce qui lui était propre<sup>23</sup>. » La décision divine de cantonner la vision bienheureuse dans l'intime de l'âme du Fils s'explique par le fait que le Christ devait vivre une authentique rédemption dans une chair sujette à la passion : « Si dès le début de la conception du Christ la gloire de son âme ne rejaillissait pas sur son corps, cela venait d'une certaine économie, afin qu'il puisse accomplir les mystères de notre rédemption dans un corps passible<sup>24</sup>. »

On se demande si les théologiens qui boudent la science de vision ont connaissance de cette précision de saint Thomas, ils semblent l'ignorer alors qu'elle rend compte de la consistance de la rédemption. Il est possible aussi que ce silence des théologiens à propos de la vision bienheureuse les arrange, car ainsi ils n'ont pas à remettre en cause leur théologie de la kénose avec ses relents de passibilité divine.

---

<sup>21</sup> Saint FRANÇOIS DE SALES, *Lettre 418 à la Baronne de Chantal*, 2 novembre 1607. Cf. *Une extraordinaire amitié. Correspondance*, Monastère de la visitation Sainte Marie d'Annecy, p. 139.

<sup>22</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 14, a. 1, arg. 2.

<sup>23</sup> Saint JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe*, III, 19, c. 63, pp. 128-133.

<sup>24</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 45, a. 2, c.

### 3.3.2. La vision bienheureuse du Christ : une pièce maîtresse de la rédemption

Le principal argument mis en avant par Thomas d'Aquin pour justifier la convenance de la science bienheureuse du Christ est sotériologique : si le Christ jouissait de la vision bienheureuse, c'était pour nous y conduire, pour obtenir la vision béatifique dont nous bénéficierons au paradis. Jésus n'est pas seulement le modèle de notre salut, il en est aussi la cause, il fallait donc que la cause possède l'effet qui nous serait donné : « Puisque nous avons dit que le Christ est l'auteur du salut de l'humanité, il est nécessaire de dire qu'une telle connaissance [la vision bienheureuse] convient à l'âme du Christ comme elle sied à l'auteur du salut<sup>25</sup>. »

Au terme de notre méditation, à l'écoute de saint Thomas, nous percevons combien cette thèse de la science de vision du Christ n'est pas une simple idée dont on pourrait se passer sans que cela gêne l'ensemble. La vision bienheureuse concerne le Christ au premier chef en tant que sauveur de l'humanité, en tant que conducteur des hommes vers leur destinée finale qu'est la vision béatifique de la Trinité Sainte. Avec un peu de familiarité, on pourrait presque dire aux théologiens qui ont tendance à balayer un peu rapidement cette thèse : « Chers messieurs, ne nous volez pas la béatitude éternelle, en la volant au Christ ! »

---

<sup>25</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *Comp. theol.*, I, c. 216.

## 4. Coexistence de la joie et de l'angoisse dans le Christ en sa passion

Nous avons souligné à plusieurs reprises combien Notre-Seigneur fut amené au cours de sa passion à côtoyer des souffrances extrêmes mais sans qu'elles étouffent la joie de la vision bienheureuse qui habitait le fond de son âme. Dans l'ultime partie de cette méditation, nous voudrions scruter les secrets de cet étonnant paradoxe de la coexistence de la souffrance et de la joie dans l'âme du Christ.

### 4.1. La vision bienheureuse de Jésus a décuplé sa douleur

Négliger la vision bienheureuse du Seigneur sous prétexte que cela le ferait échapper à la condition humaine et à sa mission de Sauveur, c'est envisager les choses de manière erronée. Considérons les choses au niveau naturel et surnaturel.

- D'un point de vue proprement surnaturel, la science de vision, au lieu de mettre le Christ à distance de la douleur du péché, cela décuple au contraire sa souffrance. En effet, la vision bienheureuse lui faisait expérimenter de manière très intense l'amour infini de son Père, quel contraste et quelle violence lorsqu'il prenait connaissance du péché ou lorsqu'il était confronté à la misère des pécheurs. Dans le cœur du Christ tout est vécu avec une densité infinie, puisque l'amour était porté à haute température : le contact avec le non-amour que représente le péché devait littéralement le brûler. Dans son livre *Jésus de Nazareth*, le cardinal Ratzinger offre une méditation pénétrante de l'agonie à Gethsémani : « Précisément parce qu'il est le Fils, il éprouve en profondeur l'horreur, tout le dégoût et la perfidie qu'il doit boire dans 'calice' qui lui est destiné : tout le pouvoir du péché et de la mort. C'est tout cela qu'il doit accueillir en lui, afin qu'en lui, tout cela soit privé de pouvoir et vaincu<sup>26</sup>. »
- D'un simple point de vue naturel, nous pouvons entrevoir que la souffrance, bien loin d'être étouffée par la vision bienheureuse était multipliée. L'intensité de la souffrance ne se mesure pas seulement en fonction des causes – par exemple les lésions physiques de la crucifixion extrêmement douloureuses –, cela tient aussi à la sensibilité de la personne. Saint Thomas d'Aquin n'hésite pas à dire que le Christ, du fait de sa parfaite innocence, de sa sensibilité et de sa sublime charité, avait une sensation de la douleur bien supérieure à n'importe quel homme : « Cette douleur a dépassé dans le Christ toute la douleur de n'importe quel homme contrit : d'abord parce qu'elle provenait d'une sagesse et d'une charité plus grandes, [...] ensuite parce qu'il souffrit à la pensée des péchés de tous à la fois, selon Is 53, 4 : 'il a vraiment porté nos douleurs'. [...] Cette douleur est augmentée en lui par l'innocence, dans la mesure où le mal infligé est appréhendé par lui comme davantage indû<sup>27</sup>. »

---

<sup>26</sup> Cardinal Joseph RATZINGER, *Jésus de Nazareth*, t. 2, Éd. du Rocher, p. 181.

<sup>27</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 46, a. 6, sol. 4 et sol. 5.

## 4.2. *Comment la joie peut-elle coexister avec la souffrance ?*

C'est par la souffrance indicible de la Passion vécue dans l'amour, l'obéissance et l'offrande, que le Christ s'est identifié au pécheur qu'il voulait sauver : « Pour nous sauver, le Christ n'a pas seulement pris notre passibilité, mais afin de satisfaire pour nous, il a aussi voulu souffrir », écrit Thomas d'Aquin<sup>28</sup>. Une question se pose et s'impose : la tristesse étant contraire à la joie, la douleur opposée à la paix, comment concevoir en Jésus la coexistence de la joie béatifique avec la douleur extrême de la Passion ?

Si la tristesse et la joie, la douleur et la paix sont parfaitement contraires dans le principe – la joie poursuit un bien tandis que la tristesse fuit un mal – elles peuvent être compatibles lorsqu'elles ne se portent pas sur le même objet : « La joie de la fruition ne contredit pas directement la douleur de la passion car elles ne portent pas sur le même objet<sup>29</sup>. » Cette coexistence de la joie et de la douleur dans le cœur du Christ s'explique par le fait que les douleurs de la passion étaient ressenties davantage dans ses facultés sensibles, tandis qu'au niveau de son âme la joie demeurait présente grâce à la conscience vive qu'il avait de faire la volonté de son Père – « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et de mener son œuvre à bonne fin » (Jn 4, 34), sans oublier la joie d'obtenir le pardon des péchés et d'insuffler sa propre vie aux hommes – « Je dois être baptisé d'un baptême [sa mort], et quel n'est pas mon désir jusqu'à ce qu'il soit consommé » (Lc 12, 50). Non seulement joie et douleur portent sur deux objets différents, mais elles sont expérimentées à deux niveaux différents dans l'âme. L'une, la douleur, impacte le niveau inférieur de l'âme, davantage relié au sensible, tandis que la joie de la foi, la joie de l'abandon, est vécue à ce niveau supérieur que les spirituels appellent « la fine pointe de l'âme », ainsi joie et douleur peuvent coexister. Saint Thomas écrit : « Dans le Christ, de même que la délectation de l'esprit en contemplation ne faisait pas obstacle à la tristesse ou à la douleur de la partie inférieure, de même aussi, mais à l'inverse, les passions de la partie inférieure n'entravaient en rien l'acte de raison<sup>30</sup>. »

## 4.3. *La « théologie vécue » des saints*

Dans sa lettre apostolique pour le troisième millénaire, Jean-Paul II conseille vivement de fréquenter les saints dont la « théologie vécue » permet de mieux comprendre ce mystère déroutant de la joie et de la croix dans le cœur du Christ : « Face à ce mystère, conjointement à la recherche théologique, une aide sérieuse peut nous venir du grand patrimoine qu'est la 'théologie vécue' des Saints. Ceux-ci nous offrent des indications précieuses qui permettent d'accueillir plus facilement l'intuition de la foi, et cela en fonction des lumières particulières que certains d'entre eux ont reçues de l'Esprit Saint, ou même à travers l'expérience qu'ils ont faite de ces états terribles d'épreuve que la tradition mystique appelle 'nuit obscure'. 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

<sup>28</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *Comp. theol.*, I, c. 227.

<sup>29</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 46, a. 8, ad 1.

<sup>30</sup> Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 15, a. 9, ad 3.

de douleur<sup>31</sup>. » Le pape polonais évoque l'expérience de sainte Catherine de Sienne. Dans le *Dialogue* de la mystique de Sienne on peut lire ces paroles émanant du Père éternel : « Ceux-ci suivent l'Agneau immaculé, mon Fils unique, qui était sur la croix était bienheureux et douloureux, portant la croix du corps supportant la peine, et la croix du désir pour satisfaire à la faute de l'humaine génération ; et bienheureux parce que la nature divine unie à la nature humaine ne pouvait supporter peine, et toujours faisait son âme bienheureuse, se montrant à elle sans voile. C'est pourquoi il était bienheureux et douloureux, parce que la chair supportait, et la déité ne pouvait souffrir peine ; et non plus l'âme quant à la partie supérieure de l'intelligence<sup>32</sup>. »

\*\*\*

Sur ce thème de la coexistence de la joie et de la peine, la petite Thérèse apporte un éclairage intéressant, pas uniquement sur l'expérience du Christ mais sur sa propre expérience : elle *comprend* ce mystère parce qu'elle le *vit*. « J'ai lu un beau passage dans les réflexions de l'Imitation. [...] Notre Seigneur au Jardin des Oliviers jouissait de toutes les délices de la Trinité, et pourtant son agonie n'en était pas moins cruelle. C'est un mystère, mais je vous assure que *j'en comprends quelque chose par ce que j'éprouve moi-même*<sup>33</sup>. » On peut difficilement goûter à la joie dans la croix uniquement grâce à des lectures théologiques ou spirituelles, c'est un pur don de Dieu qu'Il accorde généreusement à l'âme qui consent à s'abandonner à Jésus crucifié et glorifié. Ce paradoxe de la joie dans la croix est la signature même de l'Esprit Saint. Le monde ne peut offrir qu'une *joie psychologique*, seul Dieu peut donner de goûter une jubilation, une paix dans l'épreuve, une *joie divine* : « Je vous laisse la paix, c'est ma paix que je vous donne, je ne vous la donne pas comme le monde la donne » (Jn 14, 27) ; « Que ma joie soit en vous et que votre joie soit complète. [...] votre joie, nul ne vous l'enlèvera » (Jn 15, 11 et Jn 16, 20). Tant que cette joie toute divine au cœur de la souffrance n'est pas expérimentée par l'abandon confiant, elle demeure indéchiffrable, voire même irrecevable. On s'empresse alors de taxer tout cela de délire mystique, de dolorisme, etc. Sans aucun jugement des personnes, on peut se demander si les théologiens qui négligent ou méprisent la vision béatifique du Christ en sa passion, ont expérimenté un tant soit peu cet abandon spirituel qui seul permet de recevoir ce don divin de la joie au cœur de la croix. C'est une vraie question, car redisons-le, on ne peut pas accéder à cette connaissance de la joie dans la croix par la seule intelligence spéculative, c'est uniquement par « co-naissance », par l'expérience spirituelle qu'on y entre. Et tant qu'elle n'est pas *goûtée*, elle n'est pas *connue* au sens fort du mot, si bien qu'au final elle sera négligée, écartée.

---

<sup>31</sup> JEAN-PAUL II, *Lettre apostolique pour le troisième millénaire Novo millennio ineunte* n° 27.

<sup>32</sup> Sainte CATHERINE DE SIENNE, *Le Dialogue*, 78, Éd. L. Portier, « Sagesse chrétiennes », Cerf, (1999), p. 136.

<sup>33</sup> Sainte THERÈSE DE LISIEUX, *Carnet jaune* 706, 4.

## Conclusion

À l'évidence saint Jean-Paul II a fait cette expérience de la joie dans la croix si bien qu'il n'hésite pas à parler de manière très claire de la vision béatifiante du Christ en sa passion. Il délivre une très belle et très juste interprétation du cri de déréliction du Christ en croix : « 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, pour le salut de tous. Au moment où il s'identifie à notre péché, 'abandonné' par son Père, il 's'abandonne' entre les mains de son Père. Ses yeux restent fixés sur son Père. 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 plénitude ce que signifie résister par le péché à l'amour du Père. Avant d'être une souffrance pour son corps et à un degré beaucoup plus élevé, sa passion est une souffrance atroce pour son âme. La tradition théologique n'a pas manqué de se demander comment Jésus pouvait vivre en même temps l'union profonde avec son Père, qui est par nature source de joie et de béatitude, et l'agonie jusqu'au cri de l'abandon. La présence simultanée de ces deux éléments apparemment inconciliables est en réalité enracinée dans la profondeur insondable de l'union hypostatique<sup>34</sup>. »

---

<sup>34</sup> JEAN-PAUL II, *Lettre apostolique pour le troisième millénaire Novo millennio ineunte* n° 26.