

**Communion, universalité et apocatastase:
espérer pour tous?**

Jacques Servais sj

Si l'idée de communion, qui a donné à cette revue son inspiration initiale et durable, concerne intimement le mystère de l'Église, c'est assurément parce que celle-ci est le sacrement originaire de l'amour de Dieu pour les hommes ou, selon la formule répétée du Concile Vatican II, le sacrement universel du salut. D'autre part, conformément à la nature de l'Incarnation du Verbe, l'Église est un organisme visible qui, en tant que tel, doit avoir des limites observables. Or s'il est possible de déterminer avec une certaine exactitude les confins de cet organisme, ceux-ci ne correspondent pas nécessairement avec ceux de la communion effective. "Combien qui ne sont pas encore des nôtres sont-ils presque dedans, et combien d'autres qui sont au contraire des nôtres, sont-ils dehors?"¹ À ce doute, saint Augustin répondait simplement avec saint Paul: *Le Seigneur connaît les siens* (1 Tm 2,19; Nb 16,5). Assurément, la communion va au-delà des frontières visibles de l'Église institutionnelle. Cette communion s'étend-elle vraiment à chaque homme, en particulier à celui qui s'est volontairement mis "au-dehors"? S'il est vrai que la charité "supporte tout, croit tout, espère tout" (1 Co 13,7), est-il permis d'espérer pour tous, non seulement pour ceux qui n'appartiennent pas extérieurement à l'Église, mais même pour ceux qui se sont eux-mêmes exclus de sa communion et sont morts dans le péché? À répondre par l'affirmative, n'est-on pas entraîné, qu'on le veuille ou non, dans la direction de l'apocatastase, cette doctrine dite origénienne, selon laquelle il y aura restauration des impies après un certain temps de châtement? Et dans l'hypothèse inverse, la notion de communion ne perd-elle pas son attribut essentiel: l'universalité? La question n'est pas neuve. Nous la reprendrons ici dans le sens d'une interrogation sur la nature et l'ampleur possible de l'espérance théologique. Partant du problème de l'excommunication, nous nous demanderons si et comment l'espérance infusée en l'âme par l'Esprit Saint peut, dans son élan, embrasser non seulement le fidèle lui-même et ceux qui sont en communion de foi avec lui, mais tous les hommes avec lequel il se sait uni par un lien de charité dans le Christ.

¹S. AUGUSTIN, *Enarr. in psalm.* 106, 14: CC 40, 1581. Chez Augustin, la question est liée à la prédestination divine: "Aliquando [oves] se ipsae nesciunt, sed pastor novit eas, secundum istam praedestinationem, secundum istam Dei praescientiam, secundum electionem ovium, ante constitutionem mundi" (*In Jo. Evang. Tr.* 45, 12: CC 36, 394-395). Dans sa "réalité invisible", déclare, en une formule audacieuse, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, la communion ecclésiale est "communion de chaque homme avec le Père par le Christ, dans l'Esprit-Saint, et avec les autres hommes, co-participants de la nature divine, dans la Passion du Christ, dans la même foi, dans le même esprit" (*Communio notio* [28.05.1992], § 4: *Enchiridion vaticanum*, vol. 13, n. 1778).

Excommunication et péché qui conduit à la mort

La question se pose aujourd'hui au chrétien de la façon la plus immédiate face à certains péchés particulièrement graves - songeons à la coopération formelle à un avortement -, que l'Église hiérarchique sanctionne d'une peine canonique d'excommunication. Dès l'origine, les apôtres ont dû, en certaines circonstances difficiles, excommunier un membre pour le bien de l'intégrité de la communauté. Saint Jean, pour sa part, ne répugne pas à user à l'occasion d'un langage sévère: ne reconnaissant pas en Jésus le Fils du Père, les hérétiques se sont eux-mêmes distanciés de la communion: ainsi est-il manifesté au grand jour que "tous ne sont pas des nôtres" (1 Jn 2,19). À l'égard de celui qui outrepassé la saine doctrine du Christ, il est interdit d'entretenir des relations personnelles. L'avertissement n'est pas sans rigueur: "Si quelqu'un vient à vous sans être porteur de cette doctrine, ne l'accueillez pas chez vous. [...] Qui lui souhaite la bienvenue communique à ses œuvres mauvaises" (2 Jn 10). Saint Paul n'agit pas autrement vis-à-vis des dissidents (cf. 2 Th 3,6.14; Tt 3,10; 1 Tm 1,19), conformément à une pratique qui remonte à l'Évangile: au frère il faut montrer ses péchés d'abord en privé, puis, si l'initiative reste infructueuse, devant des témoins; s'il n'écoute pas non plus ces derniers, il faut le faire en présence de l'Église; "et s'il refuse d'écouter même l'Église, qu'il soit pour toi comme le païen et le collecteur d'impôts" (Mt 18,15-17) - en d'autres termes, ne t'occupe plus de lui, tu n'en es plus responsable. Est-ce à dire que le frère excommunié est damné? L'apôtre des gentils se garde bien de tirer cette ultime conclusion: "qu'un tel homme soit livré à Satan pour la destruction de sa chair, afin que l'esprit soit *sauvé* au jour du Seigneur" (1 Co 5,5).

Dans un article de 1972 où il esquissait le programme de cette revue, Balthasar n'avait pas tort d'affirmer: "L'exclusion hors de la communion visible de l'Église (l'excommunication) doit toujours être considérée comme une mesure pédagogique et provisoire servant à aider le coupable". Il pouvait corroborer l'allégation par des témoignages de saint Paul. Par une telle mesure, l'Église n'entend pas restreindre le champ de la miséricorde, mais manifester aux yeux de tous la gravité du délit commis. Avait-il toutefois raison de faire appel, dans son argumentation, à la vertu théologale de l'espérance? "Et même si nous ne 'savons' pas si finalement tous les hommes seront reconduits par la grâce divine à la communion définitive entre Dieu et l'homme, nous avons cependant", continue-t-il, "en tant que chrétiens le droit et le devoir de l'espérer, d'une espérance toute 'divine', voulue et donnée par Dieu".² Les chrétiens sont-ils invités à espérer pour ceux qui ont commis un péché qui conduit à la mort (1 Jn 5,16)? Saint Jean ne dit-il pas de ne pas prier pour eux? Dans sa première épître, dont le grand thème est la communion des croyants avec Dieu, le disciple de l'amour indique clairement les conséquences mortelles du péché d'apostasie. L'esprit hérétique qui, en niant pratiquement l'Incarnation, "divise Jésus" (1 Jn 4,3), se ferme l'accès à la communion avec Dieu et va à sa ruine spirituelle définitive. Le pécheur qui, par son blasphème contre l'Esprit (cf. Mt 12,31-32), a renié la Croix rédemptrice, a choisi la mort eschatologique, ultime et définitive, ce que, sans doute par contraste avec la mort corporelle, l'Apocalypse appelle la "seconde mort" (Ap 20,6.14). Dans l'épilogue de la lettre johannique, ce qui ressort n'est pas seulement l'amour capable de tout couvrir, mais l'horreur du pécheur qui s'est détourné de la Croix. Dans son éloignement, celui-ci ne paraît plus accessible au croyant par la simple prière. Quel sens y a-t-il alors à évoquer à son propos l'espérance, cette vertu théologale par laquelle, comme le rappelle le *Catéchisme de l'Église Catholique*, "nous

²H. U. VON BALTHASAR, «Communio - Ein Programm», in *IkZ Communio* 1 (1972) 10.

désirons comme notre bonheur le Royaume des cieux et la vie éternelle”³ Pareil bonheur n'est-il pas l'apanage de qui met sa confiance dans les promesses du Christ et, à l'inverse de l'impie, s'en remet au secours de la grâce du Saint-Esprit? Du reste, n'est-ce pas là l'exemple qu'a laissé aux siens le Christ lui-même, à la dernière Cène? L'objet de l'espérance dont témoigne sa prière, est l'entrée des fidèles dans l'intimité de l'amour intratrinitaire; il ne concerne point, semble-t-il, celle du “monde” (Jn 17,9), l'ensemble des hommes enfermés dans leur suffisance orgueilleuse.

Espérer pour soi et pour ses frères

L'objection faite à Balthasar a été formulée dans cette même revue par un théologien de renom, L. Scheffczyk, qui, flairant sans doute quelque tendance quiétiste, a souligné à juste titre l'inséparabilité de l'espérance par rapport à la foi et à la charité. L'argumentation porte en particulier sur la nature théologale de cette vertu: “Au croyant l'espérance de la béatitude n'est possible que pour lui-même (et pour l'autre lié avec lui par l'amour surnaturel) (et c'est pour ainsi dire ‘au revers’ de cet acte que l'on peut surmonter la crainte de la damnation, qui toutefois est posée par là comme une réalité)”⁴ À la base du raisonnement, il y a, bien sûr, l'assertion, contenue dans le manuel de saint Augustin sur les trois vertus théologales, qui a si fortement marqué toute la théologie occidentale de la prédestination. À la différence de la foi, qui concerne le passé, le présent et le futur, et a pour objet nous-mêmes comme les autres, l'espérance se met “uniquement dans les choses bonnes, seulement dans les choses futures et regardant celui dont il ressort qu'il met en elles son espérance”⁵ Selon cette proposition, l'objet de l'espérance serait seulement le bien ardu du sujet qui espère. Un peu plus loin, toutefois, l'évêque d'Hippone corrige lui-même, au moins indirectement, cette façon de considérer l'espérance *absolute*, sans tenir compte des autres vertus théologales, et note que l'espérance ne peut subsister sans amour. Fort de cette assertion, saint Thomas a élargi les vues d'Augustin, estimant que “le bien d'autrui peut être, lui aussi, l'objet de l'espérance...” L'amour, explique-t-il, comporte une certaine union de celui qui aime avec le prochain, aimé comme soi-même. Là où il est présent, on peut “désirer et espérer pour un autre ce qu'on désire et espère pour soi-même. [...] Et comme c'est par la même vertu de la charité que l'on aime Dieu, soi-même et le prochain, c'est aussi par la même vertu de l'espérance que l'on espère pour soi-même et pour l'autre.”⁶ Distincte de la charité, l'espérance concerne tout d'abord un bien que l'on recherche pour soi-même, mais dans la mesure où elle est unie à la charité, elle s'étend à l'ami auquel on veut procurer du bien.

N'y a-t-il pas lieu, cependant, d'aller plus loin et de lier intimement espérance et charité désintéressée? L'Aquinat affirme lui-même que “l'amitié ne ramène pas à soi le bien qu'elle désire à autrui”⁷ Ne faut-il donc pas, pour préserver toute la pureté de l'espérance, écarter résolument de sa notion le “motif intéressé” qui gênait Fénelon?⁸ L'espérance serait la

³*Catéchisme de l'Église Catholique* (= CEC), § 1817; cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* [= ST] II-II 17, 2.

⁴L. SCHEFFCZYK, «Apokatastasis: Faszination und Aporie», in *IkZ Communio* 14 (1985) 44.

⁵*Enchiridion* 2, 8: CC 46, 52.

⁶ST II-II 17, 3. Cf. ST II-II 17, 8 et I-II 28, 3.

⁷*In IV Sent.* III d. 29, 1, 3 ad 2um.

⁸Tel est le sens de la 11e proposition de Fénelon, condamnée par Innocent XII (DzS 2361): “En cet état [d'épreuve] une âme perd toute espérance pour son propre intérêt: mais elle ne perd jamais dans la partie supérieure, c'est-à-dire dans ses actes directs et intimes, l'espérance parfaite qui est le désir désintéressé des promesses”.

vertu de celui qui, s'étant abandonné lui-même tout passivement au repos de Dieu, enveloppe tous les hommes dans cette espérance mystique de l'amour. Telle est, semble-t-il, l'opinion que L. Scheffczyk a cru discerner chez Balthasar et que d'autres ont mise en cause avec vigueur. C'est à tort, cependant, que l'on attribuerait à ce dernier l'erreur de Fénelon qui, en tentant de concilier l'espérance et le pur amour, a prêté le flanc à l'accusation, non totalement injustifiée, de quiétisme. La doctrine contenue dans *Maximes des saints* n'est pas parvenue à l'équilibre de l'authentique indifférence chrétienne. À vouloir se hausser au-dessus de l'espérance, le "parfait" risque, dans sa recherche même du plein désintéressement, de succomber à la tentation de s'absorber dans son propre état subjectif, plutôt que d'aimer véritablement le Créateur en toutes les créatures et de les aimer toutes en lui (Ignace de Loyola). Vécu en union avec les deux autres vertus théologiques, l'élan de l'espérance préserve le cœur de l'égoïsme sans pour autant l'entretenir dans une fausse sécurité. Le croyant sait que pour ne pas tomber, il doit travailler avec crainte et tremblement à son propre salut. La foi théologique, opérant par la charité, le force à admettre qu'il a mérité le jugement de condamnation émis par le Père à l'égard des pécheurs et il reconnaît en Celui que Dieu a "identifié au péché" (2 Co 5,21), la réalité de sa propre faute. La Croix dans laquelle celle-ci est contemplée dans toute son objectivité, lui fait en effet découvrir l'éloignement dans lequel il se trouve vis-à-vis de son Créateur et Seigneur. Les péchés avec lesquels le Christ crucifié est en contact, sont parfaitement détachés du sujet, mais n'en demeurent pas moins ses péchés éminemment personnels. Ainsi le rapport du Christ aux péchés lui fait-il voir, sous un jour neuf, le rapport que le Christ a avec lui, pécheur. Loin de se distancier du mystère où s'accomplit la rédemption de l'humanité et la sienne, il accepte d'avance la sentence du Juge et en face du Crucifié, qui l'a aimé et s'est livré pour lui (cf. Ga 2,20), il attend en même temps tout bien du Ciel: si le Fils assume, sur la croix, la condamnation due pour mes péchés, j'ai l'espérance que celle-ci me sera épargnée.

L'acte de foi et d'amour à l'égard de l'Agneau immolé qui porte et "enlève péché du monde" (Jn 1,29; cf. Ap 5,12), contient, pourvu qu'il soit authentique et vivant, la troisième vertu théologique. L'espérance qui jaillit du cœur contrit au spectacle de la compassion dont Dieu a usé à son endroit, ne se limite toutefois pas à l'horizon du salut individuel. Le théologien suisse, qui se maintient fondamentalement sur la voie réaliste de saint Thomas, reprend le principe, énoncé plus haut, de l'Aquinat, mais il le dilate ultérieurement à partir de sa théologie ignatienne des *Exercices spirituels*.⁹ Ce que le Christ, mon Rédempteur, a fait pour moi, il l'a fait pour tous les hommes qu'il représente devant le Père. La charité qui m'unit à lui, me relie en même temps aux autres pécheurs. La faute personnelle que j'ai commise n'est pas sans connexion avec la leur; en la confessant comme mienne, je me sens dans une solidarité intime avec eux. Le Fils a pris sur soi tous nos péchés. "Il n'y a pas de différence", estime saint Paul, "tous ont péché [...], mais sont gratuitement justifiés par sa grâce, en vertu de la délivrance accomplie en Jésus Christ" (Rm 3,23-24; cf. 1 P 3,18). Certes, les péchés possèdent chacun une qualité spécifique, mais plus ils s'accumulent, plus ils apparaissent comme une masse anonyme. Sur la croix, les limites entre le péché individuel et le péché collectif s'effacent. C'est la totalité mystérieuse de la faute que le pécheur confesse devant le Crucifié, s'il veut observer sérieusement le commandement de l'amour. Aussi l'absolution qu'il reçoit, avec la commotion que provoque en lui un pardon absolument immérité, avive-t-elle en son âme une attente pleine d'angoisse et de désir confiant à l'égard de ses frères. "L'espérance ne trompe pas"! De cette assurance l'épître aux Romains explique le motif: non

⁹J. SERVAIS, *Théologie des Exercices spirituels*. H. U. von Balthasar interprète saint Ignace, Bruxelles 1996, spécialement 232-237.

point un savoir abstrait concernant leur salut et le sien, mais le fait, expérimenté en première personne, que “l’amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l’Esprit Saint qui nous a été donné” (Rm 5,5-6).

L'espérance dans le salut définitif de tous les hommes

À la différence de saint Augustin, de Pierre Lombard et tant de ses commentateurs, saint Thomas étend le champ de l'espérance aux dimensions de la charité surnaturelle qui unit entre eux les fidèles. Il estime néanmoins que le nombre des sauvés représente une minorité par rapport à la totalité du genre humaine.¹⁰ Or le cœur brûlant d'amour de l'Église n'embrasse-t-il pas tous les pécheurs ? Tout en rapportant fidèlement l'enseignement traditionnel, le *Catéchisme de l'Église Catholique*, fondé en cela sur la doctrine spirituelle de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, a ouvert sur ce point une brèche significative. “Dans l'espérance”, déclare-t-il, “l'Église prie que ‘tous les hommes soient sauvés’”. Par sept fois, il allègue le mot de saint Paul (1 Tm 2,4), qu'il met en relation avec l'amour de Dieu pour tous les hommes.¹¹ Dans la citation, l'accent est mis sur “tous” : le dessein du salut est universel. Le croyant s'efforce d'égaliser ses sentiments, ses pensées et ses actions à la volonté salvifique de Dieu, car, selon le commentaire de Théophylacte, “s'il veut que tous les hommes soient sauvés, alors toi aussi tu dois le vouloir et imiter Dieu”.¹² Plus le sujet s'ouvre et s'abandonne à toute l'extension de ce dessein, plus il plaît à Dieu. Il lui faut donc abattre les bastions qui ont été érigés en dehors mais aussi à l'intérieur de l'Église par le Jansénisme. À l'encontre de l'auteur de l'*Augustinus*, il est nécessaire d'affirmer que le Christ est mort et qu'il a versé son sang pour absolument tous les hommes. Aucune barrière ne doit être opposée a priori à l'espérance chrétienne, dans l'idée fixe que le nombre des élus est fatalement limité. Au contraire, saint Paul recommande vivement à la communauté chrétienne de prier pour que se réalise la volonté salvifique de Dieu. “Nous n'avons pas à craindre”, dit à juste titre Balthasar, ayant sans doute en tête l'intercession d'Abraham en faveur de Sodome (cf. Gn 18,22-32), “de nous heurter en Dieu à des bornes, là où nous-mêmes, les hommes, nous serions peut-être allés plus loin.”¹³ L'espérance dans le salut définitif de tous les hommes s'appuie sur le dessein universel de salut de Dieu et sur la force surpuissante de l'amour divin révélée par Jésus Christ. Tout en niant la possibilité de connaître de façon certaine l'issue du jugement final, le théologien, inspiré par les intuitions de mystiques ou poètes tels Thérèse de Lisieux, Charles Péguy ou Adrienne von Speyr, a rappelé avec force que l'espérance ne concerne pas seulement le salut individuel. Il pouvait alléguer à l'appui de cette idée l'autorité d'un Card. J.

¹⁰Cf. ST I 23, 7 ad 3.

¹¹Outre CEC § 1821, cf. §§ 74; 851; 1058; 1256; 1261; 2822. En § 1037, le *Catéchisme* cite encore 2 P 3,9 (comme en § 2822), pour souligner que “Dieu ne prédestine personne à aller en enfer” (référence à DzS 397 et 1567). L'idée pourrait être exprimée par la définition illustre de saint Augustin: “Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet, et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur” (*De dono perseverantiae* 14, 35: PL 10, 1014). Est-ce uniquement par souci de tenir compte de la capacité de la liberté humaine de rejeter Dieu, qu'Augustin use du pronom indéfini “quicumque”? La restriction que comporte de la sorte cette définition disparaît dans la formule négative du *Catéchisme*. À plusieurs reprises, celui-ci cite sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus; voir en particulier les §§ 826 et 2011 sur la charité.

¹²PG 125, 32; cité dans N. BROX, *Die Pastoralbriefe*, Leipzig 1975⁴, 127.

¹³*Thessalonicher- und Pastoralbriefe des heiligen Paulus*, Freiburg 1992², 99. Le thème est développé en long et en large dans *Was dürfen wir hoffen* (Einsiedeln 1982; trad. fr. *Espérer pour tous*, Paris 1987).

Daniélou selon lequel l'espérance regarde d'abord le destin de l'humanité tout entière, et seulement dans la mesure où je fais partie de celle-ci, elle se rapporte aussi à moi.¹⁴

Objectera-t-on que, pas plus que la catholicité de l'Église, l'universalité de l'espérance n'est affaire de géographie ni de chiffres? L'argument provient d'une confusion, car tandis que l'Église est un moyen - le "sacrement universel" - de salut, l'espérance concerne la fin que Dieu lui-même se propose. "L'Église", dit finement H. de Lubac, "était déjà catholique au matin de la Pentecôte, alors que tous ses membres tenaient dans une petite salle".¹⁵ Ce qui en définit la nature n'est point "l'universalité actuelle en extension" de ses adhérents, ni même "un simple universalisme ouvert à tous et n'excluant personne", mais bien "l'universalisme en profondeur de sa charité", "la cohésion qu'elle établit partout où elle étend ses bras". Telle une mère, elle rassemble inlassablement dans la communion les êtres dispersés sur la surface de la terre. Ceux-ci proviennent du même Créateur et Seigneur en qui est fondée l'unité du genre humain. "L'humanité est une, organiquement une par sa structure divine, et c'est la mission de l'Église de révéler aux hommes qui l'ont perdue leur unité native, de la restaurer et de l'achever".¹⁶ Sa mission a l'amplitude du commandement qu'elle a reçu de Jésus ressuscité, apparu aux Onze en Galilée.

Dès le début, la prédication chrétienne fut marquée de ce caractère intrinsèque d'universalité. Le salut qu'elle annonce ne concerne pas un petit cercle d'élus, mais tous les hommes, les Juifs d'abord, à qui vont en premier lieu les promesses de l'Ancienne Alliance, puis les Grecs, et à travers eux le monde entier. Car Dieu, ne cesse de souligner l'Apôtre, ne fait pas de différence entre les hommes, il est le Seigneur de tous. Or s'il l'est vraiment, c'est parce que le salut qu'il apporte exauce infiniment les aspirations de chacun, des païens comme des Juifs. Il est l'aboutissement, jusque-là vainement attendu, de la recherche de libération inscrit dans le cœur de l'humanité. Il est "d'abord" l'accomplissement de l'espérance judaïque; il réalise encore les espoirs des nations, car il est "le Dieu de l'espérance" (Rm 15,13). Juifs et païens, et sous leur figure l'humanité entière, se voient offrir la grâce qui seule peut résoudre les contradictions de l'existence humaine. À leurs yeux, cependant, l'Évangile se présente moins comme une "bonne nouvelle" que comme une "folie" ou un "scandale" (1 Co 1,22-25); la Croix, qui en est le message essentiel, suscite chez la majorité d'entre eux une opposition apparemment définitive. Est-ce à dire, comme semble le penser saint Thomas, que d'emblée a échoué le plan universel de salut - réaliser par le sang de Jésus-Christ l'unité de ce qui était divisé? Qu'en serait-il en ce cas du dessein divin d'intégrer tous les hommes en son Corps? "Il a voulu ainsi", dit saint Paul, "à partir du Juif et du païen, créer en lui un seul homme nouveau, en établissant la paix, et les réconcilier avec Dieu tous les deux en un seul corps, au moyen de la Croix" (Ep 2,15-16). L'élection et la prédestination de tous les hommes dans le Christ, réalités déjà actuelles dans le temps de l'Église inauguré à la Résurrection ("la plénitude des temps": Ef 1,10), font partie d'un dessein mystérieux qui doit se dérouler selon "l'économie", l'ordre du salut, par lequel Dieu conduit l'histoire à son accomplissement. La question de la rédemption de tous les hommes oriente le cœur des croyants vers l'avènement glorieux du Christ, qui est lui-même suspendu à l'entrée de "la plénitude des Juifs" (Rm 11,12) dans le salut messianique, à la suite de "la plénitude des païens" (Rm 11,25). Ce n'est qu'au jugement dernier, après la résurrection de tous les morts, que par son Fils Jésus-Christ,

¹⁴*Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1982², 340. Cf. *The Drammatik* [= TD] IV, Einsiedeln 1983, 291-293 (trad. fr. *La Dramatique divine* IV, Namur 1993, 291-293).

¹⁵*Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1983⁷, 26.

¹⁶*Catholicisme*, 29.

Dieu le Père prononcera sa parole définitive sur toute l'histoire. - Mais qu'en est-il alors de la rétribution immédiate après la mort de chacun en fonction de ses œuvres et de sa foi?

Les saints dans l'attente du Jugement dernier

Comme on sait, ni l'Écriture ni la Liturgie ne nomment expressément le jugement particulier, ce jugement spirituel qui, selon les théologiens et le Magistère, a lieu pour chaque homme, au terme de son temps d'épreuve sur terre. Dans l'Église primitive, c'était surtout le jugement final (cf. Mt 25; 2, Th 1-2; 1 Co 15,24-28; Ap *in fine*) qui retenait l'attention des chrétiens. De ce fait, H. de Lubac donne, parmi d'autres motifs, la raison principale: "Les premières générations chrétiennes", observe-t-il, "avaient un sentiment très vif de [la] solidarité de tous les individus et des diverses générations dans la marche vers un même salut".¹⁷ À leurs yeux, l'histoire humaine s'acheminait vers le terme entrevu par saint Paul: la consommation de toutes choses dans le Corps du Christ, réunissant, sans distinction, Juifs et païens pour vivre ensemble, dans la paix, d'une seule vie nouvelle. Leur espoir était de nature essentiellement sociale; il s'étendait spontanément au genre humain tout entier, et même au cosmos. "C'était l'espoir du salut de la communauté, condition du salut des individus".¹⁸ Le christianisme n'est pas une religion instaurée pour la consolation intérieure d'un tout petit nombre d'élus, ce qu'il a en vue est le salut de l'organisme entier de l'humanité. La pensée du théologien français, qui a fait sienne la vision sociale et universaliste des Pères et en a redonné le sens à nos contemporains, est guidée par quatre idées-forces, développées pas à pas dans les premiers chapitres de son *Catholicisme*.¹⁹ D'entrée de jeu est écartée toute perspective réductionniste ou individualiste du salut. "Puisque le plan divin de la création et de la rédemption est un et que l'humanité, en tant que créée, forme elle aussi une unité, le dessein de Dieu dans le rachat du monde en Jésus Christ ne peut embrasser le genre humain que comme un seul tout". Ce principe fondamental trouve ensuite son corollaire dans une conception de l'Église, sacrement du Christ dans le monde, entièrement orientée vers cette totalité de la rédemption. À travers les sacrements: le baptême, la confession et en particulier à travers l'Eucharistie, son Corps mystériel (*Corpus mysticum*), le Christ édifie, dans son Corps charnel, son véritable Corps, l'Église en laquelle se poursuit l'œuvre d'unification de l'humanité. Par là, celle-ci s'achemine vers sa fin dernière: la communion dans le Dieu trinitaire. Cette communion que Dieu a implantée par le Christ dans l'humanité, pouvons-nous ajouter avec Balthasar,²⁰ est fondée à la fois dans le mystère du Dieu d'amour, *communio personarum*, et dans l'humanité elle-même, car l'homme a été créé à son image et à sa ressemblance et tend à la parfaite communion avec ses frères et avec son Dieu. Elle ne parviendra à son accomplissement que lorsque le "Corps du Christ" tout entier, en même temps que le cosmos, sera rassemblé dans la gloire de la Jérusalem céleste.

Chez les premiers chrétiens, la conviction qu'il n'y a de salut individuel qu'à l'intérieur du salut de la communauté humaine, était si forte qu'elle donna lieu à l'opinion selon laquelle les âmes des élus devaient attendre jusqu'à la résurrection finale pour obtenir la vision béatifique. Dans les catacombes, on voit comment ils se représentaient leur attente du retour du Christ: les défunts endormis dans le sommeil de la paix prient les mains élevées vers leur

¹⁷*Catholicisme*, 92.

¹⁸*Ibid.* Cf. H. SCHLIER, *Nun drei aber bleiben diese Drei* (Einsiedeln 1972², 60-61), cherchant à fonder l'"espérance pour moi et pour tous" sur l'affirmation paulinienne de Rm 8,12-22.

¹⁹Nous suivons la synthèse qu'en fait H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976, 32-33 (trad. fr. *Le Cardinal de Lubac. L'homme et son œuvre*, Paris 1983, 68-69).

²⁰H. U. VON BALTHASAR, «Communio - Ein Programm», 8.

Bon Pasteur; comme des brebis, ils paissent dans son pâturage, car ils possèdent déjà un avant-goût du paradis qu'ils ont instamment désiré; ils vivent en un "lieu de repos, de lumière et de paix"; le Seigneur lui-même est leur pasteur, rien ne peut leur manquer, sur des prés d'herbe fraîche il les a conduits. Des martyrs eux-mêmes, on n'osait pas croire qu'ils contemplent Dieu dans sa gloire: leurs âmes, "sous l'autel" (Ap 6,9), voient l'humanité du Christ (dont l'autel chrétien est le signe: cf. He 13,10), et suivent l'Agneau les menant vers des "sources d'eaux vives" (Ap 7,17). Bernard de Clairvaux, au XIIe siècle, concevra encore la béatitude des plus grands saints comme une connaissance provisoire de Dieu à travers l'humanité du Christ, la connaissance propre à ce temps intérimaire précédant l'entrée proprement dite dans l'éternité quand, à la parousie, nous le verrons face à face (cf. 1 Co 13,12). Tant que n'est pas complet le nombre de ceux qui doivent être sauvés, les élus se tiennent sur le parvis du ciel: "Jam multi ex nobis in atriis stant, expectantes donec impleatur numerus fratrum; in illam beatissimam domum non sine nobis intrabunt, id est non sancti sine plebe".²¹ Comme tant d'autres Pères et Docteurs de l'Église, saint Bernard s'inspire de la pensée d'Origène, pour qui la gloire définitive du Sauveur ne commencera que lorsque son Corps - l'Église à laquelle il s'est uni mystiquement, et à travers elle l'humanité tout entière - aura atteint la plénitude de sa taille, à la fin des temps (cf. Ep 4,13). Tant que n'est pas consommée l'œuvre que lui a confiée son Père, le Christ total - *caput et membra* - ne cesse d'espérer en la rédemption de tous les hommes. Sur terre, Jésus, qui eut, depuis sa conception, la pleine jouissance de Dieu, a espéré d'une espérance infaillible. Au ciel, il espère, avec tous les bienheureux auxquels il s'est associé, que son Corps mystique tout entier entrera dans la gloire préparée par le Père à ceux qu'il a prédestinés. "Peut-on admettre" en effet, demande le P. Charles, "que l'espérance du Rédempteur est pleinement satisfaite indépendamment du sort de son œuvre? Est-ce que l'espérance du Pasteur est étrangère au sort du troupeau?"²² La prière de l'Église du Ciel participe de son espérance. Tant que "l'univers entier" n'est pas "réuni sous un seul chef, le Christ" (Ep 1,10), unis à celui-ci dans la gloire, les saints espèrent pour tous, conformément à la mission qu'ils ont exercée dans le monde.

Que penser de cette opinion, après la condamnation par Benoît XII des déclarations de son prédécesseur, Jean XXII, que l'enseignement de Bernard avait si fortement impressionné? L'objet précis de la Constitution *Benedictus Deus* est qu'après l'ascension du Christ, les âmes des élus (suite à la purification nécessaire) "voient l'essence divine d'une vision intuitive et face à face, sans la médiation d'aucune créature [...], mais de telle sorte que l'essence divine se manifeste plutôt à eux immédiatement à nu, clairement et à découvert".²³ En d'autres termes, dès sa mort, avant la résurrection de la chair à la fin du monde, le juste entre immédiatement dans la béatitude éternelle. Pareille doctrine est exprimée dans le langage théologique de saint Thomas, mais, ainsi que l'ont fait remarquer plusieurs théologiens,²⁴ du point de vue strictement dogmatique elle n'exclut nullement la possibilité d'une permanence de la foi et de l'espérance chez les bienheureux. Certes, si l'on définit celles-ci en fonction des conditions de l'état d'épreuve qui rendent leur exercice méritoire, il est nécessaire d'affirmer que la vision béatifique fera disparaître leurs actes: l'assentiment à ce qu'on ne voit pas (cf. 2

²¹*In festo omnium sanctorum sermo 3* (ad Ap 6,11); S. 4, n. 2 (PL 183, 468-73): *Catholicisme*, 99.

²²P. CHARLES, «Spes Christi», in *NRT* (1934) 1020. L'idée n'est pas totalement étrangère à S. THOMAS D'AQUIN, ainsi qu'en témoigne ST III 7, 4.

²³BENOIT XII, Constitution dogmatique *Benedictus Deus* (29.01.1336): DzS 100-1001. Cf. le *Décret pour les Grecs* (06.07.1439): DsZ 1305, cité dans *Lumen Gentium*, § 49. Voir aussi CEC, § 1022.

²⁴Voir en particulier M.-F. LACAN, «Les trois qui demeurent», in *RSR* 46 (1958) 321-332 et H. U. VON BALTHASAR, TD IV, 371ss (trad. fr. 369ss).

Co 5,7), et l'attente de ce qu'on ne possède pas encore (cf. Rm 8,24). C'est cet aspect provisoire qui est considéré dans le document. Toutefois saint Paul (1 Co 13,13) et la Tradition, en particulier saint Irénée, connaissent un autre aspect des vertus théologiques, non plus comme actes, mais comme *habitus*, qui continue au ciel.²⁵ De notre temps, une Thérèse de l'Enfant-Jésus l'a remis en relief dans une conception neuve de l'espérance qui n'est pas sans similitude avec l'idée ancienne d'un état d'attente des saints avant le Jugement dernier. Inspiré de son éthique de l'amour comme charité surnaturelle fondée en Dieu, principe de tout mérite,²⁶ le langage par lequel elle exprime son expérience de la vie éternelle, modifie les représentations courantes de la vision béatifique. "Je compte bien ne pas rester inactive au Ciel, mon désir est de travailler encore pour l'Église et les âmes, je le demande au bon Dieu et je suis certaine qu'Il m'exaucera..."²⁷ "Je sens que ma mission va commencer [...]. Non, je ne pourrai prendre aucun repos jusqu'à la fin du monde, et tant qu'il y aura des âmes à sauver..."²⁸ C'est pourquoi la sainte de Lisieux peut ouvrir l'espérance qu'une théologie surtout masculine a limitée à un nombre restreint d'élus. "Ma folie à moi, c'est d'espérer que ton Amour m'accepte comme victime..."²⁹ "Mes espérances", dit encore la Petite-Thérèse, "touchent à l'infini".³⁰ "Ah dès à présent je le reconnais; oui toutes mes espérances seront comblées... oui le Seigneur fera pour nous des merveilles qui surpasseront infiniment nos immenses désirs!..."³¹

Un salut dans l'abîme?

Comment entendre l'idée d'une espérance pour tous les hommes, qui se prolongerait au-delà du seuil définitif de la mort? N'est-on pas là en contradiction avec la doctrine classique de la rétribution immédiate après la mort de chacun en fonction de ses œuvres et de sa foi? Balthasar, qui s'est employé à défendre et développer cette idée, a été l'objet, à la fin de sa vie, d'attaques virulentes, mais depuis lors plusieurs voies se sont élevées en sa faveur.³² La solution proposée tient à sa théologie du Samedi Saint. Tâchons, pour terminer, d'en indiquer brièvement quelques axes centraux.

S'il est possible d'élargir l'horizon de l'espérance chrétienne en direction d'une solidarité avec les morts non rachetés, ce ne peut être qu'en raison de l'expérience du Christ mort qui, comme tel, assume l'état du pécheur succombé à la puissance de la mort, endure la privation de la relation vivante avec Dieu. D'un certain point de vue, elle est l'expérience du shéol au sens vétérotestamentaire, cette situation spirituelle qui inclut aussi bien le "paradis" que la "géhenne", tant les "enfes inférieurs" (où Augustin place le "riche" de Lc 19,19ss) que les "enfes supérieurs" (où, selon lui, Lazare demeure dans le sein d'Abraham). En descendant

²⁵Cf. S. IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies* II 28, 3 (trad. fr. par A. ROUSSEAU, Paris 1984, 237).

²⁶Cf. S. THOMAS D'AQUIN, ST I-II 114, 4.

²⁷STE THERESE DE L'ENFANT-JESUS, LT 254: *Œuvres complètes. Correspondance générale*, vol. II, Paris 1992, 1049; cf. LT 258: *Ibid.*, 1039.

²⁸*Novissima Verba* (17.7.1): *Œuvres complètes. Dernières paroles*, Paris 1992, 167.

²⁹Ms B 5v^o: *Œuvres complètes. Manuscrits autobiographiques*, Paris 1992, 315.

³⁰Ms B 2v^o: *Ibid.*, 294.

³¹LT 230v^o: *Correspondance générale*, vol. II, *op. cit.*, 991. Sur l'espérance aveugle en la miséricorde divine, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Schwestern im Geist*, Einsiedeln 1990⁴, 320 (trad. fr. *Thérèse de Lisieux. Histoire d'une mission*, Paris 1973, 395).

³²J. AMBAUM, «Hoffnung auf eine leere Hölle? - Wiederherstellung aller Dinge? H.U. von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil», in *IkZCommunio* 20 (1991) 33-61; J. R. SACHS, «Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell», in *Theological Studies* 52 (1991) 227-254.

dans l'hadès, le Christ assume toute la peine du péché, non seulement la mort du corps, mais encore la peine affectant l'âme de tous les hommes, même des saints ancêtres dans les enfers - car, comme l'affirme He 11,39-40, il n'y avait dans l'"au-delà", "avant" (au sens logique) la mort de Jésus en croix, aucun accès du Ciel. Impossible de penser cette solidarité physique et psychique sans aboutir à une dialectique incompatible avec nos concepts temporels. "La peine qui pèse sur l'humanité 'préchrétienne' en raison du 'péché originel' - si nous faisons abstraction ici du péché personnel - est *de jure* définitive: elle est *poena damni*, privation de la vision de Dieu. D'un autre côté, il existe déjà avant le Christ - manifesté chez les Juifs, mais certainement caché chez tous les peuples - un ordre du salut orienté vers le Christ, qui permet, de quelque manière, d'être 'juste' en coopérant avec la grâce de Dieu, et ainsi, au milieu de la *poena damni*, 'd'attendre' une rédemption."³³ Chez les justes préchrétiens, il ne peut y avoir d'attente proprement active dans les enfers, même s'ils participent déjà, mystérieusement, à la vie du Christ par la foi, l'espérance et la charité. Mais, comme le note justement Richard de Saint-Victor, l'hadès reçoit pour eux, dans la lumière eschatologique, un certain caractère conditionnel: "ils étaient liés par la dette de la damnation éternelle, non qu'elle ait été éternelle, mais qu'elle *l'eût été*, si la mort du Christ ne les avait délivrés de cette dette."³⁴ Le concept de "*poena damni* provisoire" auquel on aboutit nous pousse à admettre que la "barrière" du Samedi Saint "ne peut être par essence qu'un mystère des plus profonds qui, manifestement, n'a rien à voir avec notre manière humaine de calculer le temps"³⁵. De là, la réflexion va à ses ultimes conséquences: "si, par la grâce pré-agissante du Christ, ceux qui vivent avant lui dans la charité n'éprouvent pas toute la *poena damni* (parce qu'ils attendent le Christ dans la lumière de la foi, de la charité et de l'espérance), qui par ailleurs l'éprouve réellement, sinon le Rédempteur lui-même?"³⁶ À lui seul est imposée, par substitution, l'intégralité de l'expérience de la mort et c'est à cause de sa solidarité avec eux que celle-ci est épargnée aux morts.

Par son séjour chez les morts, le Christ insère le salut dans l'abîme; sa solidarité physique et spirituelle avec eux délivre l'humanité de l'hadès qui fermait les portes du Ciel. Cette expérience unique, de caractère trinitaire, le constitue propriétaire de l'enfer néotestamentaire; désormais il dispose en qualité de juge du destin éternel de chaque homme. Les morts (tant avant qu'après la venue du Christ) ont dès lors la possibilité de prendre une décision vis-à-vis de la révélation qui leur est offerte. L'enfer "devrait être le destin de l'homme, dans le cas où celui-ci aurait reconnu cet acte de Dieu accompli à la place des pécheurs, mais l'aurait consciemment repoussé"³⁷. Il en est de lui comme de ceux dont l'Écriture dit: "Il est impossible qu'ils trouvent une seconde fois le renouveau de la conversion, alors que, pour leur compte, ils remettent sur la croix le Fils de Dieu et l'exposent aux injures" (He 6,6; cf. 12,25ss). Ceux qui s'ouvrent au contraire à la révélation peuvent entrer dans le royaume de la grâce et de la liberté, qui sera définitivement établi quand le Christ aura "détruit toute domination, toute autorité, toute puissance" (1 Co 15,24). En souffrant à notre place, il a en effet introduit un facteur de miséricorde dans le feu éprouvant de la colère divine: c'est ce que la tradition chrétienne nomme communément le purgatoire.

³³H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tagen*, Einsiedeln 1990³, 159 (trad. fr. *Pâques le Mystère*, Paris 1981², 158).

³⁴*De pot. lig. atque solv.*, c. 19: PL 196, 1171; cité in *Ibid.* 160 (trad. fr. 159).

³⁵A. VON SPEYR, *Korinther I*, Einsiedeln 1956, 528.

³⁶*Theologie der drei Tagen*, 160 (trad. fr. 159-160).

³⁷H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit* III/2/2, Einsiedeln 1969, 216 (trad. fr. *La Gloire et la Croix*, Paris 1990², 202).

Ce facteur de miséricorde qu'introduit le Samedi Saint dans la dogmatique chrétienne, corrige heureusement les restrictions injustifiables de la doctrine de la double prédestination, en mettant en évidence la visée fondamentalement universelle de la rédemption. Les questions concernant la possibilité d'une conversion après la mort et le nombre des convertis comme les considérations pieuses qui dépeignent la rencontre joyeuse du nouvel et de l'ancien Adam, sortent du domaine de la réflexion théologique, car elles situent, par anticipation, l'événement de Pâques (et son triomphe subjectif, actif) au Samedi Saint. Or, interroge Balthasar, l'Église n'est-elle pas bien plutôt invitée, en ce jour de solidarité dans l'abîme, à un accompagnement à distance, si tant est que le chrétien puisse, par une sorte de participation spirituelle, suivre les pas de Celui qui s'est rendu à notre place dans la solitude suprême?

S'il nous est permis et même commandé d'espérer pour nous-mêmes et pour tous, c'est parce que nous sommes appelés, par grâce, à œuvrer personnellement à la sanctification du monde, en nous unissant à la Croix du Christ. L'espérance, que l'homme met avant tout dans le secours divin, ne connaît de soi aucune limite ni excès. Elle exige de sa part un engagement sans réserve, dont la norme n'est autre que l'équilibre chrétien, fait à la fois d'humilité et de magnanimité.³⁸ Sa visée est la rédemption universelle. Il ne nous est pas donné de savoir si la création tout entière s'ouvrira finalement au salut, et c'est pourquoi l'espérance théologique conserve un caractère essentiellement dramatique. La communion, par laquelle le salut déjà accompli diffuse ses effets dans l'humanité et dans le cosmos, est un bien ardu dont la poursuite, jusqu'au Samedi Saint, met à contribution le Ciel et la terre.

³⁸Cf. S. THOMAS D'AQUIN, ST II-II 17, 5 ad 2 et 161, 1.