NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

83 N° 5 1961

La descente du Christ aux enfers

Jean GALOT (s.j.)

p. 469 - 491

https://www.nrt.be/en/articles/la-descente-du-christ-aux-enfers-1822

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La descente du Christ aux enfers

La descente du Christ aux enfers, donnée certaine de la doctrine révélée, que les chrétiens affirment chaque fois qu'ils récitent le symbole des apôtres, paraît enveloppée de mystère, et pose bien des problèmes à ceux qui cherchent à en élucider le sens avec précision.

Le « descendit ad inferos » est certain, bien que l'affirmation n'en ait été introduite dans les formules du Credo qu'à une époque relativement tardive. C'est en 359 qu'on la rencontre pour la première fois dans un Credo arien [1], et bientôt après on la trouve dans le symbole d'Aquilée [2], si bien que son entrée officielle dans les formules de foi, date de la seconde moitié du IVe siècle. Il semble que l'Occident ait admis l'article sous l'influence orientale [3]. Mais il importe d'observer qu'avant la formulation officielle de cette vérité dans les symboles de foi, il y avait eu une tradition constante dans l'Eglise pour attester que le Christ était descendu aux enfers, comme en témoignent pour le 2e siècle, S. Ignace, S. Polycarpe, S. Justin, S. Irénée, Méliton de Sardes [4]. Cette tradition remonte à l'Ecriture elle-même, car le Nou-

---

1. Il s'agit de la 4e formule de Sirmium (Mansi, *Concil.*, III, 265). Elle porte la mention : « il est descendu aux enfers (littéralement : aux régions en-dessous de la terre) et là il a arrangé les choses ». A la même époque (359-360), deux conciles ariens, ou plus précisément homéens, à Nicée en Thrace et à Constantinople, proposent dans leur Credo une formule analogue (Mansi, *ibid.*, III, 312-332).

2. D'après Rufin : cfr Denz. 3.

3. Dans le *Dictionnaire de Théol. Cath.*, H. Quilliet a voulu affirmer l'origine occidentale et même gauloise de l'article *descendit ad inferos* (*Descente de Jésus aux enfers*, IV, 570). Mais J. N. Kelly attire l'attention sur les indices d'une insertion de l'article dans des Credo syriens plus primitifs, et estime « extrêmement probable » que l'Occident soit ici tributaire de l'Orient (*Early Christian Creeds*, Londres, 1950, p. 379).

4. Ignace, *ad Magn.*, 9; Polycarpe, *ad Philipp.*, 1; Justin, *Dial. cum Tryph.*, 72 (*P.G.*, 6, 645); Irénée, *Adv. Haer.*, 4, 27, 2; 4, 33, 12; 5, 31, 1 et 2; 5, 33, 1 (*P.G.*, 7, 1058; 1081; 1208-9; 1212); Méliton, *Homélie sur la Passion*, n. 100-102 (éd. C. Bonner, Londres, 1940, p. 161-165); cfr aussi Hermas, *Sim.*, 9, 16, 5. Pour une étude de la tradition sur ce point, on peut consulter H. Quilliet, *art. cit.*, *D.T.C.*, IV, 578-582; C. Schmidt, *Der Descensus ad inferos in der alten Kirche*, dans *Texte u. Untersuchungen*, 43 (1919), p. 453-576; G. Philips, *L'œuvre du Christ aux enfers*, dans *Revue Ecclésiastique de Liège*, 24 (1932-33), p. 273-286; U. Holzmeister, *Commentarius in Epistulas SS. Petri et Judae, I, Epistula prima S. Petri*, Paris, 1937, p. 317-342; A. Grillmeier, *Der Gottessohn im Totenreich*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 71 (1949), p. 1-53, 184-203; W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Zurich, 1949; pour la doctrine de S. Ephrem, cfr J. Teixidor, *La thèse de la descente aux enfers chez saint Ephrem*, dans *L'Orient Syrien*, 6 (1961), p. 24-40; pour les représentations des apocryphes, cfr A. M. Vitti, *Descensus Christi ad inferos*, dans *Verbum Domini*, 7 (1927), p. 138-144, 171-181, et J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai, 1958, p. 257-273; pour la comparaison avec les mythes païens,

veau Testament fait plus d'une fois allusion à la descente aux enfers [5].

L'importance théologique de l'affirmation résulte déjà du seul fait qu'elle désigne l'événement comblant l'intervalle entre la mort et la résurrection du Christ. Peut-être l'article a-t-il précisément été inséré dans le Credo pour remplir cet hiatus, pour expliquer ce qu'il est advenu du Christ durant cette période de trois jours [6]. En tout cas on se trouve ici au cœur même du drame rédempteur ; il n'est pas étonnant que ce centre du mystère paraisse notablement obscur, difficile à saisir.

Le problème de la descente aux enfers est d'abord un problème christologique, car il nous oblige à préciser quelle était la situation personnelle du Christ dans la mort, et ce que signifie le séjour du Christ dans l'endroit où se trouvent les défunts : lorsqu'on dit que l'âme du Christ est demeurée trois jours dans les « enfers », que veut-on dire par là? Il apparaît immédiatement qu'on ne peut simplement s'en tenir à la description imagée d'un endroit matériel, puisqu'il s'agit de réalités spirituelles.

D'autre part, il convient d'élucider la mission accomplie par le Christ dans les enfers; c'est le problème sotériologique. De quelle nature est l'activité salvatrice déployée par l'âme de Jésus? La question a été rendue particulièrement malaisée à résoudre par le terme « prêcher » employé par la 1re épître de Pierre (III, 19), qui semble attribuer au Maître, dans l'au-delà, une activité semblable à celle qu'il exerçait ici-bas. En outre, cette activité a-t-elle immédiatement obtenu son effet, se serait-elle, au contraire, exercée pendant trois jours ou encore aurait-elle dû attendre les événements de la Résurrection et de l'Ascension, pour pouvoir introduire les âmes dans le ciel?

Le Christ « mis à mort dans la chair »

La situation personnelle du Christ au moment de la descente aux enfers est dépeinte par la première épître de Pierre [7]. Pour justifier le

---

cfr J. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensus Kampfe*, Leipzig, 1932, et K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, 2, Leipzig, 1935, p. 15-51.

5. Ac 2, 31; Rm 10, 6-7; Ep 4, 8-10; Ap 1, 18; et surtout 1 P 3, 18-20 et 4, 6.

6. Jusqu'à présent, on ignore la raison particulière pour laquelle l'article a été introduit dans les symboles de foi. Kelly (*op. cit.*, p. 383) observe que l'article comblait une lacune doctrinale en mentionnant l'acte de rédemption accompli par le Christ. Néanmoins, ce n'est pas cet acte qui est directement exprimé par l'affirmation « il descendit aux enfers ». Et, plus simplement encore, il y avait une lacune par le fait de l'intervalle entre la mort et la résurrection de Jésus; n'a-t-on pas été amené spontanément à déclarer ce que le Christ était devenu durant les trois jours? On complétait ainsi l'enchaînement des faits par une soudure importante.

7. Outre les ouvrages et articles que nous mentionnerons au cours de l'exposé,

principe selon lequel il vaut mieux souffrir, si telle est la volonté de Dieu, en faisant le bien qu'en faisant le mal [8], l'auteur de l'épître fait appel à l'exemple donné par le Christ : « Car le Christ lui-même est mort une fois pour les péchés, juste pour des coupables, afin de nous mener à Dieu, ayant été mis à mort dans la chair, rendu vivant dans l'esprit. En cet esprit il est allé prêcher aux esprits retenus en prison, à ceux qui jadis avaient été rebelles, quand Dieu, dans sa longanimité, temporisait, aux jours de Noé, lors de la construction de l'arche, où un petit nombre de personnes, huit en tout, ont été sauvées par l'eau » (3, 18-20).

On a pu dire de ce texte, que non seulement il était le plus difficile de l'épître, mais aussi un des plus obscurs de toute la Bible [9]. La difficulté apparaît notamment lorsqu'il s'agit de préciser l'état du Christ, « mis à mort dans la chair, rendu vivant dans l'esprit ».

On doit d'abord se demander si ces deux déterminations visent le Christ au même moment, ou à deux stades successifs. Certains exégètes ont été enclins à rapporter à la Résurrection les mots « rendu vivant dans l'esprit » [10], car les deux termes « rendu vivant » et « dans l'esprit » sont employés ailleurs dans le Nouveau Testament pour

---

on peut citer, pour l'exégèse du passage de 1 P 3, 18-22 : J. Frings, *Zu 1 Petr 3, 19 u. 4, 6,* dans *Biblische Zeitschrift,* 17 (1925), p. 75-88; J. Felten, *Zur Predigt Jesu an die Geister im Gefängnis,* 1 P 3, 19 s. u. 4, 6, dans *Festschrift der Vereinigung « Aurelia »,* Bonn, 1926, p. 28-31; A. M. Vitti, *Descensus Christi ad inferos,* dans *Verbum Domini,* 7 (1927), p. 111-118; E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments,* Stuttgart, 1948, p. 113-115; J. Jeremias, *Zwischen Karfreitag und Ostern,* dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft,* 1942-49, p. 194-201; S. Kowalski, *Le problème de la descente de Jésus-Christ aux enfers dans la 1re Epître de Pierre,* dans *Collectanea theologica Societatis theologorum Poloniae,* 21 (1949), p. 42-76; M.-E. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri,* dans *Revue Biblique,* 63 (1956), p. 182-208; 64 (1957), p. 161-183; plusieurs articles du *Theol. Wört. zum N.T.* : G. Friedrich (III, 705 s.); J. Jeremias (I, 149 s.; V, 769 s.); E. Schweizer (VI, 414, 446). Signalons encore la reconstruction d'un hymne moyennant des modifications du texte, par R. Bultmann, *Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief,* dans *Coniectanea Neotestamentica,* 11, Lund, 1947, p. 1-14. Concernant la partie scripturaire de l'ouvrage de W. Bieder, on consultera avec intérêt la recension du P. Benoît, *Exégèse et Théologie,* Paris, 1961, I, p. 412-416, ou dans *Revue Biblique,* 58 (1951), p. 99-102.

8. L'idée de l'auteur est que lorsqu'on souffre en raison du mal que l'on commet, cette souffrance ne pourrait être méritoire, glorieuse, comme celle que l'on supporte en faisant le bien. Cfr 2, 19 : « C'est un titre de faveur en effet de supporter, par égard pour Dieu, des peines que l'on souffre injustement. Car quelle gloire y a-t-il, lorsqu'on a mal agi, à endurer les coups qui en résultent? Mais lorsque vous avez bien agi et que vous supportez la souffrance, voilà un titre de faveur auprès de Dieu. »

9. Holzmeister, *op. cit.,* p. 295.

10. K. Gschwind a cité, en faveur de cette interprétation, un certain nombre d'exégètes, parmi lesquels Calmes (*Epîtres catholiques, Apocalypse,* Paris, 1905, p. 40) qui affirmait même, par erreur, que selon l'article du symbole le Christ ressuscité « descendit aux enfers » (*Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt,* Münster, 1911, p. 91, n. 1). Plus récemment, on peut voir à ce sujet les hésitations de C. E. B. Cranfield, *The Interpretation of I Peter, III, 19 and IV, 6,* dans *Expository Times,* 1958, LXIX, p. 370 s.; cet auteur préfère

caractériser la Résurrection [11]. Dans ce cas ce serait le Christ ressuscité qui serait allé prêcher aux esprits retenus en prison. Certains placeraient même cette prédication après l'Ascension [12].

Cependant, telle n'est pas l'interprétation que nous suggèrent aussi bien le texte que le contexte immédiat. « Mis à mort dans la chair » et « rendu vivant dans l'esprit » paraissent se rapporter tous deux à la même situation du Christ, celle où il s'est trouvé par le fait de sa mort. Aucun intervalle n'est indiqué entre cette mise à mort et cette vivification ; plutôt que d'avoir lieu à divers moments, elles sont présentées sur des plans différents, celui de la chair et celui de l'esprit, comme deux aspects d'un même état (d'une part..., d'autre part...). Le contexte indique d'ailleurs la raison pour laquelle le Christ est considéré proprement ici dans l'état de mort, antérieur à la Résurrection : c'est qu'il va prêcher aux morts. Comme esprit séparé de la chair, il va faire connaître son message de salut aux « esprits », aux âmes séparées de leur corps. L'idée sous-entendue, c'est qu'il accomplit sa mission chez les défunts en vertu d'une communauté de destinée avec eux. Il a assumé leur état pour les sauver de cet état.

Tel qu'il est décrit en ce passage, le Christ se trouve par conséquent dans l'état caractéristique de la mort ; il n'a pas encore vaincu cette mort dans sa chair, ce qui se produira lorsqu'il sortira victorieux du tombeau. Aussi la plupart des exégètes reconnaissent-ils que suivant ce texte de Pierre, la descente aux enfers a précédé la Résurrection [13].

D'autres textes nous montrent que c'était une croyance répandue dès l'époque apostolique. Dans les Actes des Apôtres, le premier discours de Pierre affirme qu'en Jésus s'est réalisée la prophétie du psaume 16, 10, car « il n'a pas été abandonné dans l'Hadès » (2, 31). Saint Paul évoque lui aussi, dans l'épître aux Romains, le Christ qui descend « dans l'abîme », avant de remonter de chez les morts (10, 7) ; de même, il écrit aux Ephésiens que le Christ est descendu « dans les régions inférieures de la terre » avant de « monter au-dessus de tous les cieux [14] ». L'Hadès, l'abîme, les régions inférieures de la terre,

---

reconnaître dans ζωοποιηθείς une allusion à la Résurrection, mais estime néanmoins plus probable que la prédication a eu lieu dans l'intervalle entre la mort et la Résurrection.

11. Pour ζωοποιεῖν, cf Jn 5, 21 ; Rm 4, 17 ; 8, 11 ; 1 Co 15, 22, 36, 45. Pour πνεύματι, cfr 1 Tm 3, 16 et Rm 1, 4.

12. C'était, après Gschwind (*ibid.*), l'opinion de H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tubingue, 1930, p. 17.

13. Le IVe Concile de Latran (1215) a défini que le Christ est descendu aux enfers « in anima » (Denz. 429).

14. Ep 4, 9-10. Toutefois sur ce texte il y a divergence d'avis entre les exégètes. Certains estiment que « les régions inférieures de la terre » ne désignent que la terre elle-même, inférieure par rapport aux cieux. La descente dans les régions inférieures de la terre désignerait simplement l'Incarnation. Mais il est plus probable que ces régions inférieures signifient les enfers, le séjour des

sont autant d'expressions pour désigner le mystérieux séjour des morts, le shéol hébreu, que l'on représentait comme une région située sous la terre. Sans doute le Christ a-t-il fait lui-même allusion à ce séjour de la mort, lorsqu'il a annoncé que le Fils de l'homme serait pendant trois jours et trois nuits « dans le cœur de la terre [15] ».

La valeur de cette affirmation apparaît immédiatement : la descente aux enfers nous garantit que le Christ a vraiment connu la mort. S'il n'y avait pas eu cette période intermédiaire, et si la Résurrection avait succédé aussitôt au dernier soupir de Jésus, on aurait pu douter de la réalité de sa mort. La descente aux enfers atteste que la fin de sa vie n'a pas été une sorte de passage fugitif où il aurait simplement frôlé la mort : le Christ a pénétré dans ce séjour inférieur de la mort humaine, et ce fut l'extrême limite de son abaissement. Si l'on veut transposer ce langage local, qui parle de transfert dans un endroit, en un langage plus abstrait, on dira que le Christ est passé par un authentique état de mort, état de séparation de l'âme et du corps.

Cette séparation a-t-elle affecté l'union hypostatique? Un certain nombre de Pères, jusqu'à saint Augustin, ont pensé que le corps de Jésus avait été abandonné par la divinité [16].

A l'époque patristique, on parlait fréquemment de la descente du Verbe aux enfers comme si le Verbe délaissait le corps mis dans le sépulcre. On rencontre même l'affirmation d'une division tripartite, esprit divin, âme et corps, à l'instant de la mort, mais d'une manière

---

morts conçu comme un endroit situé sous terre. Tel était le sens de l'expression chez les Juifs : elle se rapportait au shéol : Ps 63, 10 (cfr Ps 86, 13; 88, 7; Si 51, 6; Lm 3, 55). Quant à saint Paul, il parle, dans Rm 10, 7, de descente dans l'abîme, et on est en droit de penser qu'il veut désigner ici la même réalité, celle de la descente aux enfers. Le contexte suggère d'ailleurs cette interprétation, car le contraste est voulu entre l'abaissement extrême du Christ et son élévation suprême : or, cet abaissement extrême est celui de la descente aux enfers, qui continue jusqu'au bout le mouvement descendant de l'Incarnation. De même, dans l'épître aux Philippiens (2, 8-11), le contraste est souligné entre la mort du Christ, qui accentue à l'extrême le dépouillement de l'Incarnation, et la glorification qui lui succède. Aussi l'interprétation de la descente aux enfers qui était celle de l'époque patristique (Irénée, Tertullien, Origène, Chrysostome, Jérôme, Ambrosiaster) est-elle tenue par bien des exégètes actuels : Jeremias, Vosté, Benoit (*L'Ascension*, dans *Revue Biblique*, 56 (1949), p. 166), Büchsel (*Theol. Wört. zum N.T.*, III, 641 s.), Schneider (*ibid.*, IV, p. 602, n. 21), etc.

15. Mt 12, 40. Par là, Jésus fait du récit de Jonas la figure de sa descente aux enfers.

16. R. Favre, à la suite d'une orientation donnée par Mgr Lebon (*Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 23 (1927), p. 5-43, 209-241), a relevé un certain nombre de témoignages patristiques en faveur de cet abandon (*Credo... in Filium Dei... mortuum et sepultum*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 33 (1937), p. 687-724). L'auteur veut écarter la difficulté qui résulte de ces témoignages en disant qu'il n'y avait pas là d'enseignement théologique proprement dit : « Une opinion humaine..., et rien de plus » (p. 724). C'est peut-être conclure un peu vite, car les Pères avaient des motifs théologiques de s'exprimer comme ils le faisaient. Sur ces témoignages, remis dans la perspective générale de l'évolution des idées christologiques, cfr Grillmeier, *art. cit.*

exceptionnelle, dans une homélie pascale attribuée à Hippolyte [17]; généralement il s'agissait d'une division bipartite, une séparation du corps et de la divinité. En Orient, saint Grégoire de Nysse et saint Grégoire de Nazianze ont été parmi les premiers à réagir nettement contre cet abandon, et à affirmer que si l'âme du Christ s'était séparée du corps dans la mort, la divinité était demeurée unie aux deux. Cette affirmation devint traditionnelle, motivée par le principe qu'une fois accomplie, l'union hypostatique ne pouvait être défaite.

De fait, il est inconstestable que le corps mis au tombeau a continué à appartenir à la personne du Verbe. Mais il faut reconnaître que l'union hypostatique, déjà bien mystérieuse en elle-même, nous offre ici un nouveau mystère. Il serait trop facile de prétendre que rien n'a changé, parce que dans la mort, comme dans la vie, il y a union du corps et de l'âme à la nature divine par la personne du Fils. En effet, l'union hypostatique est union de la nature humaine avec la nature divine; ce n'est pas simplement un corps et une âme, mais une nature formée de l'union des deux, qui est assumée par la personne du Christ. Or dans la mort, cette nature n'existe plus comme telle, en raison de la séparation de l'âme et du corps, au point que saint Thomas déclare que dans la mort le Christ, à parler strictement, cesse d'être homme [18]. La grandeur du mystère, c'est précisément que malgré l'union hypostatique un changement aussi profond que la séparation de l'âme et du corps ait pu se produire. Ce n'est pas seulement la nature humaine, mais toute la destinée humaine qui a été assumée par le Fils de Dieu : la mort apparaît comme la limite extrême de l'Incarnation. Le Verbe

---

17. « O toi qui es vraiment tout en tout, que les cieux aient ton esprit, le paradis ton âme et la terre ton sang » (*Homélie pascale*, éd. P. Nautin, dans *Sources Chrétiennes, 27*, Paris, 1950, 56, p. 185; les manuscrits portent « sang » et non « corps », comme a corrigé l'éditeur). L'auteur de l'homélie veut souligner que par cette triple séparation, le Christ étend son emprise au ciel, par son « esprit », au séjour de la mort par son âme, et à la terre, par son sang versé : tout le cosmos est mis de cette manière sous l'influence de la crucifixion et de « l'extension divine ». En publiant cette homélie grâce à la documentation que lui avait fournie le P. Ch. Martin, M. Nautin, à la suite de Dom R. H. Connolly (*New attributions to Hippolytus*, dans *Journal of Theological Studies*, 46 (1945), p. 192-200), a nié vigoureusement qu'elle puisse être d'Hippolyte, et il prétend qu'elle n'est pas antérieure au IVe siècle. On peut se demander si les questions de l'origine et de la date de l'homélie ne devraient pas être réexaminées, car l'homélie semble en fait remonter à la première moitié du IIIe siècle, selon les observations toujours valables du P. Martin (*Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 33 (1937), p. 255-276) et le jugement de M. Richard (*Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 46 (1951), p. 728). Le contenu doctrinal de l'homélie, remarquable par sa richesse et sa profondeur, paraît antérieur à la controverse arienne, révèle des contacts avec certaines vues stoïciennes et semble convenir à une époque où la fête de Pâques n'était pas encore exclusivement la fête de la Résurrection, mais celle de tout le drame rédempteur.

18 « Dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolute loquendo, erroneum est. » (*S. Th.*, III, q. 50, a. 4).

s'est fait chair au point d'accepter que cette chair, tout en demeurant sienne, devienne un cadavre [19].

Cet abaissement affecte également l'âme, privée de son corps. Nous allons voir néanmoins que l'âme du Christ a reçu, dès l'instant de la mort, une vie supérieure, glorieuse, de telle sorte que l'humiliation la plus profonde coïncide avec le début du triomphe. Disons tout de suite qu'il n'y a point là de contradiction [20] : en effet, la gloire accordée à l'âme du Christ n'a pas supprimé le fait que cette âme est restée, jusqu'à la Résurrection, séparée du corps, et donc profondément affectée par la mort.

Le Christ « rendu vivant dans l'esprit »

Au moment de la mise à mort « dans la chair », s'est opérée une transformation importante dans le Christ : une vivification spirituelle.

Que signifie cet « esprit » dans lequel ou par lequel le Christ a été rendu vivant? Certains exégètes n'hésitent pas à dire que, de toute évidence, il s'agit de l'âme du Christ, du principe spirituel de son être, puisque le mot « esprit » est opposé à « chair » [21]. Comme le Christ est dans l'état de mort, et que son corps se trouve dans le tombeau, c'est son âme qui est « vivifiée », et c'est dans son âme qu'il va prêcher aux morts.

De cette vie nouvelle de l'âme du Christ, on a même suggéré une explication qui se fonde sur l'effet propre de la mort : « Ainsi, observe Tricot, le Christ a été mis à mort en son corps et il a été vivifié en son âme humaine qui a bénéficié d'une indépendance complète du fait que toute limitation cessait pour elle sous le rapport de l'activité [22] ». La mort aurait un effet de libération, permettant à l'âme un élargissement de ses opérations et par conséquent un épanouissement de vie spirituelle.

Observons néanmoins que cette dernière explication ne répond pas à la mentalité de l'auteur de l'épître ni en général à la manière dont l'Ecriture envisage la mort. La mort est regardée dans son aspect pénible ; l'idée platonicienne d'une évasion de l'âme de la prison corporelle était fort éloignée de la conception juive de la mort. Les Juifs

---

19. Le fait que le corps de Jésus n'a pas connu la corruption (Ac 2, 27-31) n'empêche pas qu'il ait été réellement cadavre, c'est-à-dire privé de vie et séparé de l'âme.

20. A. Médebielle (*Epître aux Ephésiens*, dans *La Sainte Bible*, t. XII, p. 56) a bien aperçu cette difficulté : en reconnaissant dans la descente aux enfers le commencement du triomphe, il ne voit pas comment on pourrait y discerner le comble de l'abaissement, et c'est pourquoi il préfère interpréter Ep 4, 9 de l'Incarnation.

21. Cfr p. ex. J. Chaine, *Descente du Christ aux enfers*, dans *Dict. Bible Suppl.*, II, 418.

22. A. Tricot, *Pierre (saint)*, dans *D.T.C.*, XII, 1767.

considéraient la mort comme une peine et non comme une bienfaisante libération; ils la tenaient pour une violence faite à la destinée humaine. Ici en particulier, la mise à mort du Christ est mentionnée sous cet aspect, dans la perspective de la souffrance. Si le Christ est « rendu vivant dans l'esprit », il ne doit donc pas cette nouvelle vie à la mort elle-même; il la reçoit plutôt malgré la mort.

Cette vie, n'est-ce pas celle de sa divinité, et dès lors ne faudrait-il pas entendre par « esprit » cette divinité elle-même? Certes, l'interprétation qui identifie l'esprit à l'âme du Christ peut faire valoir de bons arguments : le Christ, au moment de sa mort, a remis son esprit, c'est-à-dire son âme, dans les mains du Père [23], et ici il va prêcher aux « esprits », c'est-à-dire aux âmes. Mais d'autres exégètes voient dans « l'esprit » la nature divine, opposée à la « chair » ou nature humaine de Jésus; l'âme du Christ n'est pas source de la nouvelle vie, observent-ils; or ici doit se trouver l'indication de l'origine de cette vie, la divinité [24].

A comprendre cette interprétation en un sens strict, on aboutirait à une difficulté doctrinale : en effet, si la vie appartient à la divinité en contraste avec la mort qui frappe la nature humaine, seule la divinité de Jésus est allée prêcher aux morts : « en cet esprit il est allé prêcher... ». Que serait-il advenu de son âme? N'est-ce pas la personne divine du Christ, avec son âme humaine, qui a exercé cette fonction salvatrice? Dès lors « l'esprit » peut difficilement désigner la divinité opposée à la nature humaine [25].

Devant cette difficulté, le P. Grillmeier [26] a cherché une troisième voie d'interprétation. Il identifie « l'esprit » à « l'Esprit Saint, qui en tant que force de Dieu opère la résurrection du Christ ». C'est l'âme de Jésus qui s'est rendue au séjour des défunts, bien qu'elle ne soit pas nommée dans le texte; elle était poussée par l'Esprit Saint vers les enfers, pour une mission salvifique, comme autrefois Jésus avait été poussé par le Saint-Esprit dans le désert [27].

Ne semble-t-il pas toutefois que l'auteur de l'épître a employé le mot « esprit » en un sens plus indéterminé, qui voulait recouvrir toute la réalité spirituelle se trouvant dans le Christ, en opposition avec la chair? Sa préoccupation n'était pas de distinguer l'âme de la divinité, ni le Saint-Esprit de la personne divine du Verbe, mais simplement d'affirmer une nouvelle vie spirituelle dans le Christ à partir du mo-

23. Lc 23, 46.

24. Cfr Holzmeister, *op. cit.*, p. 299, qui insiste sur le fait que le datif πνεύματι n'indique pas l'aspect sous lequel a lieu la vivification, mais « la raison pour laquelle la mort a pu se produire et la résurrection a dû suivre ».

25. Mgr A. Charue (*Epîtres Catholiques*, dans *La Sainte Bible*, XII, 462) a proposé un sens plus large : « sa divinité, et la grâce qui pénètre son humanité ».

26. *Art. cit.*, p. 26 s.

27. Mc 1, 12. Le P. Grillmeier souligne que Marc a écrit comme interprète de Pierre (*art. cit.*, p. 27).

ment même de la mort. L'« esprit » désigne, d'une façon sommaire, cette réalité ou force spirituelle qui l'anime.

Les trois interprétations proposées ont chacune leur vérité en ce sens que si nous voulons expliciter ce qui est affirmé globalement par le texte, nous sommes amenés à reconnaître qu'il s'agit de l'âme du Christ, et qu'elle a reçu la vie de la divinité, par l'action du Saint-Esprit, conformément à la doctrine néotestamentaire de la glorification du Christ.

Il faut surtout retenir du passage l'affirmation essentielle : dès sa mort, le Christ a reçu une vie nouvelle spirituelle. Il a été glorifié dans son âme avant de l'être, trois jours après, dans son corps. « Après la mort, l'âme du Christ, dit Chaine dans son commentaire [28], est pleinement glorieuse et triomphante, elle est vivifiée ». Nous sommes tellement habitués à parler de la mort et de la Résurrection de Jésus, que nous pourrions être enclins à identifier Résurrection et glorification du Christ. Or, la première glorification a eu lieu avant la Résurrection. Le premier fruit du sacrifice rédempteur, ou son premier couronnement, a été cette plénitude de vie divine qui s'est emparée de l'âme de Jésus au moment où la mort venait de faire son œuvre.

Si l'on cherche à établir le rapport entre cette première glorification, à l'instant de la mort, et la Résurrection, on peut l'exprimer en disant que la Résurrection apparaît comme une conséquence, un prolongement : la vie divine de l'Esprit Saint, après avoir rempli l'âme humaine de Jésus, pénètre et envahit son corps. L'événement de Pâques est le retentissement, dans la chair, de l'événement qui s'est produit dans l'âme ou l'esprit de Jésus au moment où il l'avait remis dans les mains du Père.

Devrait-on en conclure que, puisque la glorification de l'âme, celle qui a le plus de valeur et d'importance, s'opère à l'instant de la mort, ce n'est plus la Résurrection qui est l'événement capital de l'économie du salut? L'Ecriture et la Tradition ont regardé la Résurrection comme l'événement capital, et la fête de Pâques est célébrée comme le sommet de l'année liturgique. En effet, il en va bien ainsi pour ceux qui vivent sur la terre, pour l'Eglise. La glorification du Christ s'est manifestée pour nous par la Résurrection. Jusqu'à l'instant de la Résurrection, le Christ apparaissait ici-bas comme soumis à la mort, avec son corps présent dans le tombeau. Non seulement il paraissait mort, mais il l'était, du moins en ce sens que son âme demeurait séparée de son corps. La Résurrection a été la victoire visible du Christ sur la mort, victoire remportée dans la chair elle-même. Elle est le grand triomphe du Christ tel qu'il s'est inscrit dans l'histoire de l'humanité terrestre.

28. *Art. cit.*, p. 418.

Mais pour le monde spirituel, le triomphe a eu lieu dès le moment de la mort de Jésus. Pour lui, la glorification de l'âme du Sauveur est l'événement décisif. C'est la puissance d'action de ce premier triomphe que nous devons maintenant considérer, en analysant l'œuvre accomplie par le Christ aux enfers.

L'œuvre du Christ : prédication et libération

Qui sont les « esprits en prison » vers lesquels le Christ s'en est allé prêcher ?

Nous avons supposé jusqu'à présent que c'étaient des défunts. Certains exégètes [29] ont voulu y voir cependant tout autre chose : les anges rebelles auxquels la Genèse fait allusion au chapitre VI [30]. Mais cette interprétation ne répond pas au contexte, qui fait allusion aux contemporains de Noé, qui ont « désobéi ». Le terme « désobéir » est caractéristique du refus de croire à la parole de Dieu [31] : il ne pourrait donc s'appliquer aux anges, mais il convient parfaitement à la génération du temps de Noé, considérée comme particulièrement incrédule. Qu'il s'agisse bien des défunts, c'est confirmé par la déclaration de 4, 6 : « C'est pour cela que l'Evangile a été annoncé aux morts, afin que, jugés dans la chair selon les hommes, ils vivent selon Dieu dans l'esprit. »

Les esprits en prison sont donc les âmes des défunts, plus spécialement celles qui étaient regardées dans la tradition juive, comme l'exemple de l'incrédulité la plus obstinée, celles qui avaient résisté à la prédication de Noé [32]. Elles sont « en prison », c'est-à-dire non seulement dans le séjour des morts, mais aussi, semble-t-il, dans les chaînes de leur péché d'insoumission, dans une vraie captivité. La prison implique en effet qu'il n'y a pas simplement chez elles une attente, mais une

---

29. On peut citer K. Gschwind, R. Reitzenstein, F. Hauck, E. G. Schwyn, J. Jeremias. B. Reicke a tenté de le démontrer longuement dans son ouvrage *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhague, 1946. Cfr dans le même sens W. Bieder, *op. cit.*

30. Le livre d'Hénoch parle d'une annonce de condamnation portée par Hénoch à ces « fils de Dieu » ou anges rebelles (XIII, 1). Certains exégètes en ont tiré par analogie une interprétation mythologique de notre passage (cfr à ce sujet Holzmeister, *op. cit.*, p. 310) ; et il en est qui ont voulu substituer ΕΝΩΧ à ΕΝ Ω ΚΑΙ du v. 19, de telle manière que ce soit Hénoch et non pas le Christ qui prêche aux esprits. La substitution est arbitraire et ferait intervenir Hénoch à un moment où rien ne fait penser à lui.

31. Cfr Jn 3, 36; Ac 14, 2; 19, 9; Rm 2, 8; 10, 30, 31; Heb 3, 18; 1 P 2, 8; 3, 1; 4, 17.

32. L'idée d'une prédication de Noé à ses contemporains existait dans la tradition juive, comme en témoignent Josèphe (*Ant. jud.* I, III, 1), les *Oracles Sibyllins* (I, 129), la déclaration du rabbin Abba ben Kahana (Strack-Billerbeck, III, p. 769), un passage de la 2e épître de Pierre (2, 5) et l'épître de Clément (VII, 6).

certaine punition [33]. Tel qu'il est présenté, leur sort fait contraste avec celui des huit personnes qui ont été sauvées par l'eau, parmi les contemporains du déluge. Les « esprits en prison » sont donc des âmes qui, au moment où le Christ va vers elles, semblent encore sous l'emprise de leur culpabilité.

C'est ici que le problème d'interprétation prend toute son acuité. Logiquement, puisqu'il s'agit d'âmes coupables d'incrédulité, la prédication du Christ devrait être une suprême tentative de provoquer leur conversion en les appelant à la foi. Le terme même de « prêcher » paraît impliquer une proclamation du salut capable d'entraîner des conversions. Or, la conversion n'est-elle pas impossible à des âmes qui se trouvent dans l'au-delà?

A l'époque patristique on a le plus souvent compris l'activité du Christ aux enfers comme une véritable prédication, suivant l'expression employée dans l'épître. Cette prédication était regardée comme ayant entraîné des adhésions de foi au Christ; ce fut notamment la doctrine admise par Clément d'Alexandrie et Origène [34]. Certains, comme S. Irénée, ont mitigé l'idée d'une conversion en déclarant que ceux qui ont cru au Christ étaient ceux qui avaient espéré en lui durant leur vie terrestre, et qui avaient servi ses desseins, donc ceux qui dès ici-bas avaient agi conformément aux inspirations de la grâce [35]. D'autres ont donné au contraire la plus grande extension possible à la libération accomplie par le Christ : S. Ephrem exprime l'universalité du salut en déclarant que Notre-Seigneur a fait remonter avec lui les âmes qu'Adam avait fait descendre au shéol [36]; S. Cyrille d'Alexandrie affirme que tous les défunts ont obtenu pardon et délivrance [37].

Une réaction devait inévitablement se produire. D'une manière très nette, saint Jean Chrysostome rappelle le principe que la conversion

33. Chaine invoque les analogies avec Lc 16, 22-31; 2 P 2, 4; Ap. 20, 7 et Hénoch LXIV, pour conclure : « Ces analogies invitent à penser que les âmes infidèles au temps du déluge sont dans un lieu de châtiment où elles expient leurs fautes en attendant le Christ ». Il ajoute même, ce qui est plus contestable: « il s'agirait donc d'une sorte de purgatoire » (*art. cit.*, 419).

34. Clém. Alex., *Stromat.*, VI, 6 (*P.G.*, 9, 265 s.); Origène, *Contra Celsum*, II, 43 (*P.G.*, 11, 864); cfr Hermas, *Simil.*, IX, 16, 5.

35. *Adv. Haer.*, IV, 27, 2 (*P.G.*, 7, 1058).

36. *Mimro*, 79; cfr J. Teixidor, *art. cit.*, p. 33.

37. *Homilia Pasch.*, 7 (*P.G.*, 77, 552 A); *In Ioan.*, 16, 16 (*P.G.*, 74, 456 A); *In Luc.*, 4, 19 (*P.G.*, 72, 537 D). Cependant Holzmeister (*op. cit.*, p. 329) observe qu'un autre texte de S. Cyrille est plus restrictif : *in 1ª Petri*, 3, 19 (*P.G.*, 74, 1014 CD). Certains interprètes estiment que le texte du docteur alexandrin, selon lequel le diable est dépossédé et laissé seul dans l'enfer, ne doit pas être pris au pied de la lettre, car il serait l'effet d'une emphase oratoire : L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles, Essai historique*, 1934, p. 161; A. M. Dubarle, *Les conditions du salut avant la venue du Sauveur chez S. Cyrille d'Alexandrie*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 32 (1948), p. 360. Cependant, comme plusieurs textes vont dans le même sens, il est plus vraisemblable que S. Cyrille attachait de la valeur à son affirmation.

est impossible après la mort [38], et saint Grégoire le Grand en Occident déclare que, dans sa descente aux enfers, le Christ a sauvé uniquement de la prison de l'enfer ceux qu'il avait conservés par sa grâce, lorsqu'ils vivaient sur terre, dans la foi et les bonnes œuvres [39]. Le Sauveur n'a pu libérer que ceux qui étaient morts dans l'état de grâce, vu que le sort de l'homme est irrévocablement fixé par la mort : cette doctrine s'est imposée clairement dans la théologie occidentale. Cependant, la théologie orientale a continué à parler, avec saint Jean Damascène [40], de prédication et de conversion [41].

Saint Augustin a lui aussi conservé l'idée d'évangélisation, mais d'une tout autre manière : d'après lui, les esprits en prison sont les contemporains de Noé enfermés dans les ténèbres de l'incrédulité, et il s'agit d'une prédication que le Christ leur a adressée au temps du déluge, avant l'Incarnation. Le Fils de Dieu leur a porté le message de l'Evangile, car avant de venir sur terre dans la chair, il est venu « en esprit » vers les hommes. Les « morts » auxquels l'Evangile est annoncé, selon 4, 6, sont ceux qui se trouvent dans la mort du péché, les païens, auxquels le Christ est venu ainsi offrir le salut [42].

On reconnaît immédiatement que l'interprétation augustinienne, qui a été reçue avec préférence dans la théologie latine durant de longs siècles, ne répond pas au sens littéral du texte sacré, où il s'agit du Christ non pas avant son Incarnation, mais au moment de sa mort, et où la prédication est adressée non pas à des vivants mais à des morts. Aussi cette interprétation est-elle abandonnée depuis l'époque moderne.

Doit-on, dès lors, se borner à l'interprétation selon laquelle le Christ est descendu aux enfers pour apporter aux justes la bonne nouvelle du salut et les délivrer? Cette interprétation semble à première vue la seule possible, puisque le sort des défunts est irrémédiablement fixé. Néanmoins, elle ne paraît pas non plus rendre la force du texte, puisque celui-ci parle de prédication et d'évangélisation, et qu'on doit entendre ces termes par analogie avec la prédication apostolique. Cette prédication n'est pas adressée à des justes, mais à des coupables, à des incrédules obstinés. Malgré tout, le texte tel qu'il se présente à nous suggère l'idée d'une conversion.

Ne faut-il pas reconnaître ici, comme nous l'avions déjà fait pour les mots « rendu vivant dans l'esprit », une richesse de sens globalement exprimée par le terme « prêcher », dans une indétermination qui

38. *In Matth.*, Hom. 36, 3 (*P.G.*, 57, 416).
39. *Epist.*, VII, 15, *ad Georgium presb.* (*P.L.*, 77, 869 s.).
40. *De fide orthodoxa*, 4, 29 (*P.G.*, 94, 1101 A).
41. On peut se rendre compte de la pensée actuelle de la théologie orientale par l'ouvrage de J. Karmiris, Ἡ εἰς Ἅιδου κάθοδος τοῦ Χριστοῦ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου. Athènes, 1939.
42. *Epist.*, 163 (*P.L.*, 33, 713-718).

demande ensuite à être précisée selon les diverses virtualités qui s'y cachent? Si l'on se place au strict point de vue de ce qui est arrivé effectivement au moment où le Christ est descendu aux enfers, on doit accorder que la théologie occidentale a pleinement raison d'affirmer qu'il y a eu une libération des justes, sans possibilité de conversion [43]. Mais le plan auquel se tient l'auteur paraît être plus large, ou différent, de sorte qu'on pourrait vraiment intégrer, dans l'interprétation du passage, les vues de la théologie orientale et de saint Augustin, et reconnaître dans l'œuvre du Christ une véritable prédication. Quel est ce plan de l'auteur? C'est celui de la typologie du baptême [44]. Si le tableau de la génération incrédule au temps de Noé est mis devant nos yeux, c'est que le déluge est la figure du baptême; et les huit personnes sauvées « par l'eau » sont l'image du salut procuré par l'eau baptismale. La descente du Christ dans le séjour des morts pour y apporter une vie spirituelle semble expressément mentionnée parce que le baptême est assimilation à la mort du Christ et à une vie nouvelle selon l'esprit [45]. Dans le baptême il y a une conversion qui répond à la prédication évangélique, et par cette conversion l'âme a désormais accès à Dieu; ici cette conversion est soulignée dans sa réalité intérieure : « la prière d'une bonne conscience vers Dieu » [46].

L'auteur veut donc montrer dans la figure ce qui se trouve dans l'« antitype » ou réalité correspondante du Nouveau Testament. Il affirme qu'il y a une prédication du Christ pour les incrédules des temps antérieurs, une possibilité pour eux de conversion et d'accès à Dieu. Il l'affirme, mais d'une manière indéterminée, sans prétendre, par exemple, qu'historiquement toute la génération du déluge a péri dans un état de culpabilité, à l'exception de huit personnes qui auraient été sauvées. Ce n'est pas la réalité historique de cette génération qui l'intéresse, mais la figure qu'elle représente pour le baptême. Il ne prétend pas non plus, par conséquent, qu'il y a eu des personnes mor-

---

43. On sait que Suarez n'a pas repoussé catégoriquement l'hypothèse d'une libération de quelques damnés effectuée par le Christ à titre de privilège exceptionnel (*De myst. vitae Christi*, 43, 3, 6; éd. Vivès, XIX, p. 735). Mais cette opinion est restée isolée, et elle apparaît contraire au principe de l'éternité des peines de l'enfer, ainsi qu'à celui de l'immutabilité de la destinée après la mort.

44. Sur cet aspect de la descente aux enfers, cfr P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Upsala, 1942, p. 98-116; B. Reicke, *op. cit.*; H. Riesenfeld, *La descente dans la mort*, dans *Aux sources de la Tradition chrétienne, Mélanges Goguel*, Neuchâtel, 1950, p. 207-217; O. Rousseau, *La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien*, dans *Mélanges Lebreton, Rech. Sc. Rel.*, 40 (1951-1952), II, p. 273-297.

45. Cfr Rm 6, 3-4.

46. Nous ne pouvons entrer ici dans les discussions sur le sens de l'expression. Signalons l'exégèse de Lundberg (*op. cit.*, p. 115) qui entend la demande comme demande d'une audience, en connexion avec l'accès à Dieu que nous obtient le Christ : « Le baptême, en ce qu'il purifie du péché, donne donc au baptisé cette bonne conscience en vertu de laquelle il pourra s'adresser à Dieu et par là trouver accès auprès de Dieu. »

tes en état de péché et auxquelles le Christ a offert une possibilité de conversion lors de la descente aux enfers. Il veut uniquement indiquer que les générations antérieures se sont vu offrir par le Christ l'accès à Dieu, et que pour elles aussi il y a eu prédication et possibilité de conversion. Le salut accordé aux anciens est ainsi la figure du salut accordé actuellement par le baptême.

L'universalité de la rédemption et le passé de l'humanité

Si nous cherchons à dégager les orientations impliquées dans la typologie proposée par l'auteur, nous devons d'abord reconnaître le grand principe qui se fait jour ici : l'universalité de la rédemption, qui s'étend au passé comme au présent.

Le choix de la figure illustre bien cette universalité. Car la génération du temps de Noé représente par excellence la révolte contre Dieu, le refus de se convertir. Lorsque l'auteur nous décrit le Christ allant vers cette génération pour lui prêcher, il veut nous montrer l'étendue extrême de son pouvoir salvifique : par le pouvoir de vie spirituelle qu'il a acquis dans sa mort, le Christ réussit à convertir par sa prédication ceux qui avaient résisté à la parole de Noé; même les plus incrédules cèdent devant ce pouvoir du Sauveur et sont arrachés à la prison de leur incrédulité. Le Sauveur apparaît comme plus puissant que tout le mal commis dans le monde. Il n'y a pas de péché qui doive empêcher la conversion, et aucun pécheur, si révolté soit-il, n'est privé de possibilité de salut.

Par là, l'histoire de l'humanité telle que l'avait présentée l'Ancien Testament est en quelque sorte écrite à nouveau par le Christ : là où on avait simplement présenté des générations humaines sous l'emprise du péché, voici qu'apparaît le salut offert par le Christ glorieux.

Comment cette « recréation » de l'histoire est-elle possible? L'auteur ne s'est pas préoccupé de ce problème. Si nous voulons répondre à la question, nous retrouverons fatalement la voie déjà ouverte par la doctrine augustinienne. Puisque le sort des hommes se fixe à la mort, c'est avant leur mort que les hommes ont dû recevoir l'influx du pouvoir spirituel du Christ. Si le Christ descendu aux enfers, glorieux dans la mort, se met à réécrire l'histoire, c'est que sa puissance de sanctification s'est exercée, rétroactivement, depuis longtemps, dans le monde. Comme le dit saint Augustin, le Christ est venu « en esprit » avant de venir dans la chair; et il faut ajouter : il est venu spirituellement, c'est-à-dire par le pouvoir spirituel qui résultait déjà de sa venue dans la chair, de sa mort rédemptrice. Ontologiquement, la venue en esprit dépendait de la venue dans la chair; plus précisément elle dérivait de la glorification de l'âme humaine du Christ [47].

47. On rejoint ainsi, sur le plan ontologique, ce que saint Jean déclare sur le

C'est en ce sens que pour les générations antérieures il y a eu une « prédication » de la part du Sauveur. Agissant par l'Esprit, le Christ a présenté aux hommes du passé son message de salut; il l'a fait évidemment sous une forme voilée ou rudimentaire, mais de manière à susciter une option, une adhésion de foi, une conversion. C'est depuis les débuts de l'humanité que le Sauveur « élevé de terre attire tous les hommes » à lui [48]. Nous n'avons pas à parler ici de toutes les médiations par lesquelles ce message a pu être présenté, notamment de la médiation des religions païennes et plus encore, pour les Juifs, de la Révélation de l'Ancien Testament. Quels que soient les moyens externes employés, il y a eu, à l'intérieur des consciences humaines, un appel lancé par le Christ, avec une offre de salut.

Lorsque le Sauveur est mort, il a donc achevé, dans les âmes de ceux qui avaient accepté son offre de salut et répondu à sa grâce, l'œuvre qu'il y avait commencée autrefois. Il a ouvert à ces âmes l'accès au bonheur céleste. Le texte de l'épître bloque en une seule perspective toute cette œuvre salvifique du Christ, sans distinguer ce qui avait eu lieu au cours de l'histoire terrestre et ce qui a lieu au moment de la mort de Jésus; elle la bloque en un seul tout, parce qu'elle veut nous y montrer l'action du Christ « rendu vivant dans l'esprit »; spirituellement glorifié.

Ainsi s'éclaire d'une lumière nouvelle l'histoire de l'humanité avant le Christ. Dans la Bible, cette histoire est présentée sous deux aspects. D'une part, il y a le spectacle du péché et de ses suites, qui atteste le besoin de rédemption; c'est cette vision de l'humanité, dans la déchéance où la fait tomber le péché, que saint Paul nous met encore sous les yeux dans les premiers chapitres de l'épître aux Romains. D'autre part, il y a une préparation à la venue du Sauveur, les annonces, figures et pressentiments de la rédemption future. La vérité du Nouveau Testament commence à nous dévoiler un troisième aspect de cette histoire, plus fondamental pour l'humanité que les deux premiers : Le Christ était déjà présent, par son Esprit, dans les générations antérieures pour leur donner le salut. Ces générations n'étaient pas seulement préparées au salut; elles bénéficiaient, par anticipation, de la consommation de l'œuvre rédemptrice. Ce troisième aspect de l'histoire ancienne, dont la typologie n'est qu'un signe extérieur, est surtout invisible, situé dans le secret des cœurs; mais il transforme entièrement la destinée humaine.

On peut se demander ultérieurement comment le Christ a pu exercer cette action sur l'humanité ancienne en vertu de son pouvoir glo-

---

plan du déroulement historique du salut, lorsqu'il lie le don de l'Esprit à la glorification de Jésus : « Il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (7, 39).

48. Jn 12, 32.

rieux. La raison n'en est-elle pas qu'en pénétrant par la mort dans la gloire, le Sauveur a élevé son action sur un plan qui dépassait le déroulement temporel, le plan de l'éternité? Suggestive à cet égard est l'affirmation de l'épître aux Hébreux : par sa mort, le Christ a « trouvé une rédemption éternelle » (9, 12). En entrant au ciel, le Christ accède au plan de l'éternité; cette domination sur le temps explique, semble-t-il, que son pouvoir glorieux ait pu avoir des effets dans le passé de l'humanité.

Par cette influence rétroactive de la puissance spirituelle du Christ se révèle en même temps la similitude de la grâce dans l'Ancienne et dans la Nouvelle Alliance. Cette similitude est conforme, croyons-nous, à l'intention de l'épître de Pierre, qui veut souligner que le salut du Christ a été accordé aux anciens de la même manière qu'il est accordé aux vivants. Mais on sait que cette similitude a été mise en doute par certains théologiens : Petau a émis l'opinion que le Saint-Esprit n'était présent que par les énergies de la grâce dans les justes de l'Ancien Testament, tandis qu'il habite substantiellement, personnellement, dans les chrétiens; les justes de l'ancienne loi n'auraient pas reçu la grâce de la filiation adoptive, qui n'aurait été répandue par l'Esprit qu'à partir de la Pentecôte [49]. Dès lors, on pourrait expliquer la descente aux enfers en y voyant le don fait par le Christ, aux âmes des justes, de cette grâce qui leur avait manqué : le Sauveur leur aurait apporté le don du Saint-Esprit et leur aurait ouvert de cette manière l'accès au ciel [50]. Certes, bien des passages de l'Ancien Testament pourraient donner l'impression d'une grâce différente, parce qu'ils indiquaient simplement la préparation au salut et n'auraient pu envisager l'action invisible du salut du Christ, qui pourtant opérait déjà dans les âmes. Certains textes patristiques, notamment de S. Cyrille d'Alexandrie, iraient dans le même sens, par la préoccupation de montrer la nouveauté du salut apporté par le Christ [51]. Mais justement cette nouveauté absolue n'empêche pas qu'une grâce analogue ait été accordée aux justes de l'Ancien Testament; puisque toute la grâce vient du Christ glorieux, elle est la même dans le passé et dans l'avenir, et sa nouveauté était déjà présente dans l'humanité ancienne. C'est une nouveauté qui n'est pas enfermée dans le temps, qui le dépasse.

La descente aux enfers n'a donc pas signifié un octroi de la grâce à des défunts : en réalité la grâce du Christ avait été accordée aux

49. *De Trinitate*, L. VIII, c. 7, n. 1 (éd. Vivès, III, 487).
50. Cfr E. Tobac, *Grâce*, dans *Dict. Apologétique*, II, 330.
51. Pour les témoignages patristiques, comme d'ailleurs pour l'ensemble du problème, cfr l'intéressant article de Mgr Philips, *La grâce des justes de l'Ancien Testament*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 23 (1947), p. 521-556. A propos de saint Cyrille d'Alexandrie, d'autres textes sont signalés sur ce thème par A. M. Dubarle, *art. cit.*

justes du passé, durant leur vie, avec la filiation adoptive et l'habitation personnelle de l'Esprit. Il y avait toutefois une différence entre cette grâce et celle du Nouveau Testament : à la mort, la grâce ne pouvait ouvrir immédiatement aux justes le bonheur du ciel. S'il y avait un don anticipatif de la grâce, il n'y avait pas d'anticipation de la gloire : le Christ devait être le premier à entrer dans la gloire céleste, et les justes devaient attendre le déroulement historique de l'œuvre rédemptrice, la mort de Jésus, pour jouir de la vision béatifique.

Ainsi, pour rendre compte de la « prédication » ou de l'« évangélisation » affirmée par le texte de saint Pierre, il faut envisager dans son sens le plus large l'universalité de la rédemption. Le problème n'est pas proprement de savoir, comme l'ont formulé bien des théologiens, si le Christ est allé uniquement dans les « limbes des Pères », ou encore en purgatoire et dans l'enfer des damnés [52] ; ce serait restreindre son action à l'état de l'humanité au moment de sa mort. L'universalité de la rédemption implique une action sur toute l'humanité dans son histoire antérieure. Dans cette perspective, on peut également comprendre la vue de saint Cyrille d'Alexandrie, d'après laquelle le Christ, en descendant aux enfers, y a vaincu le démon et l'y a laissé seul en lui arrachant toutes ses victimes [53]. C'est qu'en effet, le Christ est mort pour tous les hommes, afin de leur offrir à tous le salut. Cela n'entraîne pas que tous soient sauvés, mais que Satan ne puisse contraindre personne à la damnation, car chaque homme reçoit une grâce qui le rend capable de résister au mal, de croire et d'être sauvé : la puissance spirituelle du Christ glorieux est plus forte que l'esprit du mal.

Notons enfin, que par l'universalité de l'influence rédemptrice, la descente aux enfers prend un aspect cosmique. En pénétrant dans la mort, le Christ sauve l'univers. Cet aspect cosmique a notamment été mis en lumière par l'homélie pascale attribuée à Hippolyte : « L'indivisible (le Christ) s'est divisé, afin que le tout fût sauvé [54] ... ». Le tout, c'est-à-dire le monde avec son séjour de la mort, d'une mort qui elle-même a été condamnée à mort ; l'homélie ajoute que le Christ est demeuré trois jours dans ce séjour de la mort pour sauver toute l'humanité, celle d'avant la Loi, celle de la Loi, celle du christianisme, ou encore pour sauver tout l'homme, âme, esprit et corps [55]. C'est

52. Bellarmin a estimé probable que le Christ a visité personnellement l'enfer (*De controversiis, De Christo Capite*, L. IV, c. XVI, Naples, 1856, I, p. 286). Mais une telle visite paraît inconcevable, vu la séparation définitive entre les damnés et Dieu ; elle ne répondrait certes pas au texte de l'épître de Pierre, car le Christ n'est allé vers les âmes que pour leur donner le salut, ce qui serait impossible pour des damnés.

53. *Homilia Pasch.*, 7 (*P.G.*, 77, 552 A).

54. 56 ; éd. Nautin, p. 185.

55. 58 ; éd. Nautin, p. 187. Nous citons spécialement cette homélie, parce que les perspectives cosmiques dans lesquelles elle envisage le Christ et la rédemption s'accordent avec certains courants modernes de pensée. Elle appelle

donc la destinée de tout l'univers, de toute l'humanité, de tout l'homme que le Christ, au moment où il entrait dans l'au-delà, tenait dans sa propre destinée. Parce qu'il était dans la mort, il sauvait le « tout ».

Le moment de la délivrance

Il semblerait que la délivrance des justes ait dû être opérée par le Christ au moment même de sa descente aux enfers. Cependant saint Thomas a proposé ici une distinction, car il voulait prouver que l'âme du Christ est demeurée dans les enfers jusqu'au moment de la Résurrection : or, pouvait-elle y demeurer si elle en faisait sortir les âmes des justes? Le Docteur Angélique a donc estimé que le Christ avait libéré ces âmes non en les retirant des enfers, mais en les illuminant, dans les enfers eux-mêmes, de la lumière de gloire [56]. Cela suppose que la vision béatifique fut aussitôt accordée à ces âmes, tandis que leur entrée au ciel était différée. Quel fut ce délai? Des théologiens ont estimé que, comme il convenait au Christ d'entrer le premier au ciel, lors de l'Ascension, c'est jusqu'à ce jour que les âmes des justes furent retenues dans les enfers. Les justes, dit Quilliet, « demeurèrent donc encore quarante-deux jours dans les limbes, en jouissance toutefois du bonheur de la vision avec le droit acquis et inamissible à l'entrée au ciel ». Il prétend que c'est la solution « universellement adoptée [57] ».

Cette opinion s'était reflétée notamment dans la Constitution *Benedictus Deus* de Benoît XII, qui définit l'obtention de la vision béatifique après la mort, sans qu'on doive attendre le jugement dernier. La Constitution affirme qu'après la passion et la mort du Christ les âmes des justes jouissent de cette vision intuitive et qu'après l'Ascension du Christ au ciel elles sont au ciel [58]. Remarquons néanmoins que l'objet propre de cette Constitution n'est pas de dirimer le moment exact de la délivrance des justes ayant vécu avant le Nouveau Testament, mais plutôt de se prononcer sur le sort de ceux qui vivent dans

---

le drame de la croix un « combat cosmique » et montre comment le Christ crucifié touche le ciel et affermit la terre, en étant « tout entier en tout et partout » (51, 55).

56. *S. Th.*, III, q. 52, a. 4, ad 1.

57. *Art. cit.*, p. 619. On peut se demander si c'est la solution universellement adoptée. Beaucoup d'auteurs ne posent pas la question d'un délai. D'autres s'expriment de diverses manières : ainsi saint Thomas semble n'envisager ce délai que jusqu'à la Résurrection. Le *catéchisme du Concile de Trente*, cité par Quilliet (*D.T.C.*, IV, 618), contient en réalité plusieurs affirmations qu'il nous laisse le soin de concilier : dès l'arrivée du Christ aux enfers, les âmes des justes reçurent la vision béatifique, et ainsi s'est réalisée la promesse faite au bon larron : « Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis » (*P.I.*, a. 5, 1) ; cependant avant la mort et la résurrection du Christ, les portes du ciel ne furent ouvertes à personne (*ibid.*) ; lors de l'Ascension le Christ « emmena avec lui dans le ciel les âmes des saints qu'il avait délivrées des limbes. » (*P.I.*, a. 6, 2).

58. *Denz.*, 530.

le régime néotestamentaire. En outre, elle ne nie pas qu'avant l'Ascension aucune âme n'ait pu pénétrer au ciel; elle se borne à déclarer qu'après l'Ascension les âmes des justes vont au paradis.

Doit-on réellement retarder jusqu'à l'Ascension l'entrée des âmes des justes au ciel? La raison pour laquelle saint Thomas affirme un délai qui, d'après le texte cité, aurait d'ailleurs pour terme la Résurrection, c'est que l'âme du Christ est restée trois jours dans les enfers. Mais, s'il est vrai que durant trois jours l'âme du Christ a été séparée du corps, et qu'en ce sens elle est restée « dans les enfers », c'est-à-dire dans l'état caractéristique de la mort, ne doit-on pas pourtant admettre que cette âme est immédiatement entrée au ciel?

N'est-ce pas ce que déclare l'épître aux Hébreux? En parlant du sacrifice de la Passion, elle dit que le Christ, à la manière d'un grand-prêtre, est entré, non par le sang de victimes animales, mais par son propre sang, dans le sanctuaire et, que ce sanctuaire, ce n'était pas un temple fait de main d'homme, mais le ciel lui-même (9, 12, 24). Par sa mort, le Christ a donc pénétré dans le ciel, afin d'y intercéder continuellement pour nous.

D'autre part, comment le Christ, dans l'hypothèse d'un délai de plusieurs jours, aurait-il pu faire la promesse au larron : « En vérité je te le dis : aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis [59] »? Ce serait enlever à cette promesse sa valeur que d'entendre le mot « paradis » du séjour de la mort ou des enfers et non pas du ciel lui-même [60].

En outre, une question plus fondamentale se pose encore. Peut-on réellement distinguer l'introduction dans la vision béatifique et l'entrée au ciel? Si l'on conçoit le ciel comme un endroit, on peut essayer de maintenir la distinction [61]; encore serait-il malaisé de préciser ce qui manque à la vision béatifique de ceux qui ne seraient pas au ciel : voir Dieu face à face, n'est-ce pas être au ciel? Ne doit-on pas d'ailleurs concevoir le ciel comme un état caractérisé par la vision béatifique? Si on s'efforce de déterminer la signification exacte des métaphores locales, par lesquelles nous exprimons les réalités de l'au-delà, et sans lesquelles nous ne savons pas nous les représenter, ne doit-on

59. Lc 23, 43. On peut, de manière analogue, faire appel à Mt 27, 42, où les apparitions de défunts expriment la délivrance des âmes procurée par le Christ dès l'instant de sa mort.

60. Chaine (*art. cit.*, p. 414) prétend, à la suite de Loisy, que ce mot ne désigne rien d'autre que le « sein d'Abraham » (Lc 16, 23); ce serait l'équivalent de l'Hadès (Ac 2, 27) ou de l'abîme (Rm 10, 8), le « lieu où vont les âmes après la mort ». En réalité, cet exégète est préoccupé de montrer que le texte de Luc ne s'oppose pas à la descente du Christ aux enfers. Mais dans cette interprétation, le Christ n'aurait pas répondu à la prière du larron : « Jésus, souviens-toi de moi, lorsque tu seras parvenu dans ton royaume. » En lui promettant le Paradis, c'est son royaume qu'il lui promet, et pas seulement un séjour dans les enfers.

61. A propos du mode de l'Ascension, le P. Benoit nous met justement en garde contre des représentations cosmologiques prises trop matériellement (*art. cit.*, p. 201 s.).

pas reconnaître que la possession de Dieu, dans la vision béatifique, est ce que nous appelons le ciel [62] ?

Quant à l'argument de convenance, d'après lequel le Christ devait entrer le premier dans le ciel, le jour de l'Ascension, il mérite certes d'être pris en considération, mais il n'entraîne pas la conclusion qu'on veut en tirer. En effet, l'ascension corporelle du Christ avait été précédée de l'entrée de son âme au ciel, dès le moment de la mort.

L'âme du Christ devait être la première des âmes humaines à posséder la gloire et le bonheur du ciel. Ainsi s'explique que les générations qui ont précédé le Christ aient dû attendre la mort de Jésus pour pouvoir jouir du bonheur céleste. Mais il n'était pas nécessaire que ces âmes attendent l'ascension corporelle du Christ. Pour que ces âmes, séparées de leur corps, entrent au ciel, il suffisait que l'âme du Christ, séparée de son corps, y entre la première. Ou, si l'on veut, l'ascension spirituelle du Christ a précédé et provoqué l'ascension spirituelle des justes qui attendaient dans les enfers.

Notons que le texte de l'épître de Pierre suggère qu'il y a eu, au moment de la mort de Jésus, une vivification spirituelle qui est l'équivalent, pour son âme, de ce que son corps a reçu par la Résurrection et l'Ascension. En effet, l'épître affirme que le Christ a agi, par cette vivification spirituelle, sur les défunts, de la même manière qu'il agit sur les vivants, notamment dans le baptême, par la force de sa Résurrection et de son Ascension (2, 21-22). Cela achève de nous éclairer sur ce qui s'est passé dans le Christ à l'instant de sa mort : son âme a reçu immédiatement la vie glorieuse, qui plus tard, se transmettrait à son corps par la Résurrection et l'Ascension, et elle a communiqué cette vie glorieuse à toutes les âmes des justes parvenues dans l'au-delà. Aussi est-il vrai de dire à la fois qu'il y a eu une descente du Christ aux enfers, parce que Jésus est entré dans l'état de mort, et que cette descente a été une montée, une ascension, parce qu'en entrant dans l'état de mort Jésus est entré dans l'état de gloire et a fait accéder à cet état de gloire tous ceux qui étaient descendus dans la mort [63].

CONCLUSION

Pour préciser la signification de la descente du Christ aux enfers,

62. On peut voir comment la distinction est proposée dans l'encyclopédie *Catholicisme* : « L'enseignement commun de l'Eglise est aujourd'hui que le Christ est descendu aux enfers pour accorder à tous les justes déjà mûrs pour le ciel, la claire vision de Dieu qui constitue l'essentiel de la joie éternelle, et leur annoncer que bientôt, le jour où lui-même allait se fixer dans le ciel à la droite du Père, ils lui deviendraient tous intimement présents. » (P. Callon, *Descente du Christ aux enfers*, III, 659). La claire vision de Dieu ne comporte-t-elle pas, par elle-même, pour celui qui en jouit, une présence intime au Christ? Et comment admettre que le Christ soit venu lui-même apporter aux âmes des justes la vision de Dieu sans leur accorder l'intimité avec lui-même?

63. C'est la part de vérité que l'on trouve dans l'opinion de ceux qui, comme Gschwind et Schlier, ont voulu faire coïncider Ascension et descente aux enfers.

il faut la dégager de l'image où elle est représentée : cette descente signifie que le Christ est vraiment passé par l'état de la mort, état d'abaissement où l'âme est séparée du corps. Cependant, d'après la première épître de Pierre, cet état coïncide avec une vivification spirituelle : l'âme du Christ a été immédiatement glorifiée, et, pour l'humanité antérieure, cette glorification, qui s'est produite dès l'instant de la mort, est l'événement capital, qui entraîne l'octroi de la gloire céleste à toutes les âmes des justes.

L'activité salvatrice du Christ vis-à-vis des générations passées est décrite à titre de figure de son activité salvatrice actuelle dans le baptême : comme le baptême implique un passage de l'incrédulité à la foi, et une conversion en réponse à la prédication de l'Evangile, c'est une activité rédemptrice du même genre, une « prédication » ou une annonce de l'Evangile, qui est attribuée au Christ vis-à-vis des morts. Si nous voulons préciser la réalité qui, historiquement, a correspondu à cette figure, et que l'épître de Pierre ne se soucie pas de déterminer, nous voyons se poser le problème des relations entre l'histoire de l'humanité et une économie du salut qui s'accomplit dans l'histoire mais qui, justement par la mort du Christ, émerge de l'histoire. Le principe de l'universalité absolue de la rédemption implique une influence du pouvoir spirituel du Christ sur les générations qui l'ont précédé, un octroi de la grâce et un appel à la foi. Au moment de sa mort et de sa glorification spirituelle, le Christ n'a plus qu'à libérer des âmes auxquelles il avait déjà accordé sa grâce; il n'a plus qu'à leur communiquer sa gloire.

Pour terminer, observons qu'on peut exprimer le sens de la descente aux enfers dans le cadre liturgique, celui du passage de la Pâque juive à la fête chrétienne de Pâques. Le Christ est mort au moment où allait commencer la Pâque juive, Pâque qui coïncidait avec le sabbat. La Pâque était la fête de la délivrance du peuple, souvenir de la grande libération du passé, et promesse du salut à venir; le sabbat était le symbole du repos final, celui de l'ère messianique. En ce moment de la Pâque et du sabbat, le Christ a procuré la délivrance et le repos messianique à toutes les âmes de l'économie ancienne. Il a ainsi accompli pour elles toutes les promesses de la Pâque et du Sabbat. Une fois cette Pâque et ce sabbat terminés, le Christ a établi, par sa résurrection corporelle, une nouvelle Pâque et un nouveau Sabbat pour ceux qui vivent sur la terre : fête de Pâques, dimanche, symboles de l'ère nouvelle, de la libération déjà accomplie et du repos messianique, déjà assuré. Par là se révèle l'intime connexion entre la glorification qui suit immédiatement la mort, dans une descente aux enfers qui est en même temps une entrée au ciel, et la glorification corporelle de la Résurrection.

Eegenhoven-Louvain Jean GALOT, S. J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean.