NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

139 N° 2 April-June 2017

Christ's Ascension: the Word made Man for Eternity

Nathalie REQUIN (f.m.i.)

p. 192 - 208

https://www.nrt.be/en/articles/christ-s-ascension-the-word-made-man-for-eternity-2231

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 139 (2017) 192-208
N. Requin f.m.i.

L'Ascension du Christ : le Verbe fait homme pour l'éternité[1]

Les chrétiens des quatre premiers siècles, en Orient comme en Occident, célébraient pendant cinquante jours un seul grand mystère, de Pâques à la Pentecôte[2]. À l'évidence, l'affirmation de la foi en l'exaltation du Verbe incarné a pris une importance croissante au point de motiver une « véritable révolution dans les usages liturgiques » : dans le dernier quart du IVe siècle commença à se répandre une fête de l'Ascension le jeudi de la sixième semaine, conformément à l'indication chronologique d'Ac 1,3, alors que les communautés chrétiennes des premiers siècles connaissaient uniquement les assemblées eucharistiques du dimanche[3]. Luc est le seul auteur néo-testamentaire à faire le récit d'une Ascension visible, devant témoins, de Jésus ressuscité. Il le fait deux fois, en Lc 24,50-53 et Ac 1,9-11. Il n'a vraisemblablement pas inventé l'événement[4], mais il a historicisé le thème traditionnel de l'élévation du ressuscité et de sa session à la droite de Dieu. Les témoins ont pour fonction d'attester que le corps visible du ressuscité ne s'est pas désintégré, que ce n'est pas un esprit incorporel qui s'est élevé, mais bien l'humanité du Christ.

Je cherche ici à préciser les enjeux théologiques de l'exaltation du Verbe incarné. Par son Ascension, le Christ achève son œuvre de médiation en réconciliant définitivement Dieu et l'humanité, « pour nous les hommes et pour notre salut » ; pour autant, sa mission dans l'éternité n'est pas achevée, l'Ascension établit le Verbe incarné dans un nouveau rapport au monde et aux hommes ; enfin, l'exaltation de l'humanité du Christ commande un type proprement chrétien

---

1. Je remercie le p. Michel Fédou s.j. de m'avoir encouragée à réfléchir au rôle du Verbe incarné après son exaltation et de m'avoir suggéré les principales références bibliographiques.

2. Cf. R. Cabié, *La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Tournai - Paris, Desclée, 1965, p. 143.

3. Cf. *ibid.*, p. 126.

4. Cf. F. Bovon, *L'Évangile selon saint Luc 19,28–24,53*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 484. Voir aussi Id., *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Genève, Labor et Fides, 1988², p. 181-188.

d'annonce, de mystique et d'espérance eschatologique, d'un « sublime matérialisme », selon la formule de Karl Rahner.

Pour nous les hommes et pour notre salut

Jean Chrysostome, dans la seule homélie authentique pour la fête de l'Ascension que nous ayons conservée de lui[5], présente ce mystère comme le couronnement de l'œuvre de salut opérée par le Médiateur. Le prédicateur n'use pas d'un langage théologique ou christologique très technique, son verbe est épidictique et exhortatif : l'homélie exprime à la fois l'émerveillement devant l'inouï et la gratitude pleine d'espérance que suscite cet inouï pour les hommes. L'Ascension du Christ, en sa corporéité d'homme, est un événement unique, du fait de sa divinité : c'est bien la nature humaine du Crucifié qui est élevée au ciel, notre nature, au point même que son élévation est la nôtre. Pour aviver en ses auditeurs l'émerveillement devant le sens de cette fête qui « dépasse l'intelligence humaine[6] », Jean Chrysostome use du schème spatial de l'Ascension pour rehausser l'honneur dont bénéficie notre nature humaine en insistant sur la distance qui sépare la terre du plus haut du ciel où le Christ est monté : en lui, notre nature a franchi les cieux, elle a surpassé les anges, et elle ne s'est pas arrêtée avant de s'être emparée du trône du Maître. Forts de la foi que la nature humaine est déjà en Christ immortalisée dans la gloire, les fidèles, remplis d'espérance, peuvent attendre avec confiance le second avènement du Christ et son jugement.

Mais l'apport le plus important de l'homélie est la qualification de l'Ascension comme « acte du médiateur[7] » (ἔργον μεσίτου). Alors que l'homme, en son ingratitude, s'était dénaturé et avait ouvert les hostilités avec Dieu (« l'antique inimitié »), le Fils choisit de prendre notre nature humaine pour atteindre le camp adverse, il réconcilia l'homme et Dieu par sa passion, « en assumant lui-même la peine dont nous étions redevables au Père[8] », mais c'est en son Ascension qu'il mit un sceau définitif et irrévocable à cette réconciliation en

5. Jean Chrysostome, « In Ascensionem Christi », dans *Homélies sur la Résurrection, l'Ascension et la Pentecôte*, t. 2, éd. N. Rambault, SC 562, Paris, Cerf, 2014, p. 148-199.
6. *Ibid.*, 2, p. 159.
7. *Ibid.*, 2, p. 165.
8. *Ibid.*, 2, p. 167.
9. *Ibid.*, 4, p. 181.

retournant auprès du Père notre nature humaine, resplendissante « d'une gloire et d'une beauté immortelles[9] » : « il a ramené à Dieu l'adversaire et fait de l'ennemi un ami[10] ».

En ce sens, Chrysostome exploite le champ sémantique des prémices, offrande d'une petite partie pour faire bénir le tout. Le Christ a « présenté les prémices de notre nature au Père et le Père a tellement admiré le don, tant en raison de la dignité de l'offrant que de la perfection de l'offrande, qu'il a reçu le don de ses propres mains, l'a placé auprès de lui et a dit : *Assieds-toi à ma droite*[11] ». L'image des prémices amène à l'esprit des auditeurs celle du prêtre qui offre un sacrifice expiatoire pour réconcilier les hommes avec Dieu : le Christ, lui, est à la fois le prêtre qui offre et l'offrande présentée ; par là est assurée la réconciliation des hommes avec Dieu. En Christ, l'humanité réconciliée s'assied à la droite du Père, à la place privilégiée.

Augustin d'Hippone s'inscrit dans la même tradition que son homologue grec tout en recherchant un langage christologique plus technique[12]. Il s'efforce d'expliquer pourquoi l'exaltation de Jésus-Christ sauve les hommes. En méditant et en proclamant le mystère de l'Ascension, Augustin délivre trois enseignements sur le Christ. En premier lieu, la réalité de l'Ascension corporelle du Christ ne signifie pas que la Trinité soit devenue une quaternité[13]. L'incarnation est une *assumptio hominis* par le Verbe : l'humanité assumée par le Verbe n'est pas plus *commutatio*, *conuersio*, ou *consumptio* de la nature divine qu'elle n'est un vêtement pris temporairement par le Verbe qui s'en dépouillerait une fois sa mission accomplie. L'unité de la personne du Verbe incarné est telle que son humanité ne fait pas nombre avec sa personne. Augustin cite Ep 5,31-32 pour montrer le parallélisme entre les deux plans, christologique et ecclésial, celui

10. *Ibid.*, 2, p. 167.

11. *Ibid.*, 2-3, p. 169-171.

12. D'après W. Marrevee, Augustin est le premier des auteurs chrétiens de l'Antiquité à être revenu largement sur l'ascension (cf. *The Ascension of Christ in the Works of St. Augustine*, Ottawa, St Paul Univ. - Univ. of Ottawa Press, 1967, p. vii). Sur le thème de l'ascension dans l'œuvre augustinienne, voir également W. Geerlings, « Ascensio Christi », *Augustinus-Lexikon* 1s, 1986, c. 475-479 ; P.-M. Hombert, « La prédication sur le Verbe incarné dans les sermons d'Augustin pour Noël et l'Ascension. Rhétorique et théologie », dans A. Dupont, G. Partoens, M. Lamberigts (éd.), *Tractatio Scripturarum. Philological, Exegetical, Rhetorical and Theological Studies on Augustine's Sermons*, *Ministerium Sermonis* ii, Turnhout, Brepols, 2012, p. 271-333.

13. Augustin, *Serm.* 242, 6-7 (sermon sur la résurrection de la chair, mercredi de l'octave pascale, pas avant 411).

de l'unité de l'humanité et de la divinité en Christ, et celui de l'unité du Christ et de son corps l'Église[14].

Le deuxième enseignement se déduit de l'affirmation de l'union hypostatique : puisque c'est bien le Verbe lui-même qui s'est abaissé dans la condition humaine, et que par là la nature humaine a été élevée dans le sein du Père à l'Ascension, alors, de même qu'« il ne s'est pas éloigné du ciel quand il en est descendu auprès de nous », de même, « il ne s'est pas éloigné de nous quand il est monté à nouveau au ciel[15] ». L'affirmation de la présence du Verbe sous deux modes distincts, « ici-bas » et « au ciel », est un moyen privilégié par Augustin pour dire la dualité des natures du Christ. Si, après l'Ascension, le Christ est toujours présent, il faut distinguer le mode de sa présence en tant que Dieu et en tant qu'homme : « Car il est une seule personne Dieu et homme, et les deux sont l'unique Jésus-Christ. Comme Dieu, il est partout, mais c'est comme homme qu'il est au ciel[16] ».

À partir de l'Ascension, l'humanité du Christ est au ciel, et le Christ a soustrait à ses disciples la présence visible de son corps. Cependant, sa nature humaine, et le mystère de l'incarnation qu'elle porte, ne doivent pas être considérés désormais comme superflus. C'est le troisième enseignement d'Augustin : le Christ, élevé dans la gloire du Père, est toujours par son humanité le chemin (la voie) qui mène à la divinité, il en est même désormais le but (la patrie) puisqu'en lui est la plénitude de la divinité. Pour Augustin, il est très clair qu'après l'Ascension, le Christ, Verbe incarné, poursuit sa mission de médiateur entre Dieu et les hommes. Aussi, Augustin ne conçoit pas pour la vie bienheureuse la vision du Père seul en soi, mais la vision du Père par et dans le Fils. Le Christ est bien en ce sens à la fois le chemin et le but, dans le cours de sa vie terrestre comme dans l'éternité : « Puisque donc nous n'avons pas d'autre but vers lequel tendre une fois parvenus au Christ, c'est lui qui est appelé la fin de notre course. Et il ne faut pas nous imaginer qu'une fois parvenus à lui il nous faille faire des efforts supplémentaires pour parvenir au Père[17] ». D'ailleurs, Augustin considère que les quarante jours d'apparitions du ressuscité aux disciples ont eu pour fonction

14. Id., *Serm.* 263A, 3 (*Serm.* mai 98, 396-397).
15. Id., *Serm.* 263A, 1 (*Serm.* mai 98, 396-397).
16. Id., *Ep.* 187, 10 (à Dardanus, *praefectus praetorio Galliarum*, « Sur la présence de Dieu », 417).
17. Id., *En. Ps.* 45, 1, *CCSL* 38, p. 518, l. 27-36. Trad. M. Dulaey.

de confirmer leur foi en l'incarnation, afin qu'ils puissent prêcher le mystère de la *dispensatio carnis Christi* (cf. *Serm.* 264, 5).

Augustin a donc constamment le souci d'affirmer la vérité des deux natures en même temps que l'unité personnelle du Christ. Il ne s'aventure pas plus loin : le « lieu » de cette humanité exaltée au sein de la vie trinitaire, les relations de l'humanité du Verbe avec chaque personne divine relèvent pour lui du mystère et il en appelle à la foi[18]. Il revient à Thomas d'Aquin le mérite d'avoir poussé plus avant l'effort de l'analyse théologique de l'exaltation et de la session à droite du Père de l'humanité du Verbe.

Thomas, dans la troisième partie de la *Somme théologique,* consacre trois questions au mystère de l'exaltation de l'humanité du Verbe : l'Ascension du Christ (57), la session du Christ à la droite du Père (58) et le pouvoir judiciaire du Christ (59). Thomas prend au sérieux la réalité du corps ressuscité. Le Christ est monté selon la nature humaine, en vertu de sa divinité (q. 57, a. 2, c.), dans le ciel de la Trinité. Il y est monté par sa propre puissance quoiqu'il ait été élevé et pris par le Père, car la puissance du Père et celle du Fils est la même (q. 57, a. 3, ad 1). L'Ascension, du point de vue du Christ, n'a rien procuré à l'essence de sa gloire, mais, en trouvant un lieu honorable, il a reçu un supplément accidentel de gloire (q. 57, a. 1, ad 2)[19]. Contrairement à l'incarnation, à la passion et à la résurrection, il n'y a donc pas de nécessité de l'Ascension pour le Christ ; en revanche, Thomas souligne son utilité pour les hommes – ce qui était original à son époque[20]. Le Christ a retiré sa présence corporelle, tout en demeurant toujours présent par sa divinité (cf. Augustin), mais son retrait est plus utile que sa présence : il permet un accroissement de la foi (car même l'humanité du Christ devient objet de foi), de l'espérance et de la charité, qui disposent à recevoir l'Esprit Saint (q. 57, a. 1, ad 3). L'article 6 de la question 57 porte sur les « effets

18. Id., *De fide et symbolo* 6, 13, *BA* 9, p. 45 : « Quant à chercher où et comment le corps du Seigneur est dans le ciel, c'est curiosité superflue : il faut seulement croire qu'il est au ciel. Car il n'appartient pas à notre faiblesse d'explorer les secrets des cieux, mais à notre foi de reconnaître au corps du Seigneur la dignité glorieuse qui lui convient. »

19. La première réception du thème de l'exaltation, non dissocié de la résurrection dans la liturgie des quatre premiers siècles, nous enseignait déjà que l'ascension de l'humanité du Christ n'ajoute rien d'essentiel à la perception de l'identité du Christ, mais qu'elle est plutôt comprise comme un prolongement, un épanouissement de la gloire du Ressuscité.

20. Cf. J.-P. Torrell, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, t. 2, coll. Jésus et Jésus-Christ 79, Paris, Desclée, 1999, p. 707.

de l'Ascension » (*de effectu Ascensionis*), et la thèse suivante y est défendue : l'Ascension est cause de notre salut (*causa nostrae salutis*), non par mode de mérite mais par mode d'efficience, comme Thomas l'a montré pour la résurrection. L'efficience salvifique de l'Ascension se décline de deux façons. D'un côté, l'Ascension provoque en nous un accroissement des trois vertus théologales, et un respect accru vis-à-vis du Christ car il est connu selon sa divinité (2 Co 5,16), de l'autre, le Christ nous a préparé la voie en son Ascension, il intercède pour nous et il envoie de là-haut les dons divins.

Thomas ne s'étend pas plus longuement à cet endroit sur le sacerdoce du Christ ni sur sa médiation entre Dieu et les hommes parce qu'il en a déjà traité dans les questions 22 et 26 de cette même troisième partie de la *Summa*. Or, la pensée de Thomas est sur ce point un approndissement de ce qu'on lit chez Chrysostome et Augustin. En effet, comme Augustin, Thomas situe le fondement de la médiation dans l'union hypostatique des deux natures en Christ, mais il précise que le lieu de la médiation est l'humanité assumée par le Verbe en ce qu'elle diffère de l'humanité des autres hommes par la présence en elle de la grâce et de la gloire[21]. La pointe de l'homélie de Chrysostome consistait à définir l'exaltation du Crucifié comme le parachèvement de l'œuvre du Prêtre-Médiateur qui offre les prémices de la nature humaine au Père. Dans la même ligne, Thomas exprime à plusieurs reprises la nécessité de l'entrée dans la gloire de l'humanité du Christ pour que la réconciliation soit scellée : c'est la transformation, dans le sacrifice pascal, de sa nature mortelle en bienheureuse immortalité qui réalise pleinement l'œuvre de médiation[22]. Gérard Remy résume ainsi l'enseignement de Thomas : « Si l'incarnation est le fondement irrévocable de la médiation, celle-ci doit son efficacité au passage de l'humanité du Christ dans la gloire pascale[23] ».

Thomas cherche à comprendre autant que possible l'aboutissement inouï d'une créature au cœur même du mystère divin. C'est ce que traduit son effort d'analyse des prérogatives de l'humanité du Verbe incarné au sein de la Trinité, en particulier du pouvoir judiciaire, symbolisé par la session à la droite du Père. Thomas pose deux précisions préalables : d'une part, *à la droite* exprime ici la distinction des personnes et l'ordre d'origine (le Père est le principe), non un

21. Thomas d'Aquin, *ST* III, q. 26, a. 2, c., Paris, Cerf, 1996², p. 203.
22. *Ibid.*, a. 1, ad 2, p. 202.
23. G. Remy, « Sacerdoce et médiation chez saint Thomas », *Revue Thomiste* 99 (1999), p. 101-118, ici p. 114.

degré de nature ou de dignité, absent au sein de la Trinité (q. 58, art. 2, c.) ; d'autre part, c'est par appropriation qu'on réserve au Fils la session à droite du Père (q. 58, art. 2, sol. 1 et 3). Ainsi, siéger à la droite du Père convient au Christ de trois manières. D'abord en tant que Fils de Dieu, à égalité avec le Père : siéger à la droite signifie dans ce cas posséder comme le Père la gloire de la divinité, la béatitude, le pouvoir judiciaire, et c'est un privilège qui revient au Fils comme Dieu (q. 58, art. 3, c.). Ensuite, la session à la droite convient au Christ en tant qu'homme selon la grâce d'union en vertu de la distinction des natures et de leur union dans la personne du Verbe (q. 58, art. 3, c.). Enfin, elle convient au Christ en tant qu'homme selon la grâce habituelle, en vertu de l'état de béatitude plus parfait qu'a le Christ par rapport à toute autre créature : c'est à ce dernier titre qu'il possède le pouvoir judiciaire, en tant qu'homme donc, car le Christ participe à des biens plus importants que les autres créatures (q. 58, art. 3, c.).

Thomas procède de manière semblable pour l'attribution du pouvoir judiciaire au Christ : il est attribué en propre au Fils de Dieu car il est la Vérité, que le Père juge par la Vérité, et que le Père lui a livré tout jugement (q. 59, art. 1, c.), mais « il convient au Christ, même dans sa nature humaine (*etiam in natura humana*), d'avoir le pouvoir judiciaire, en vertu de la grâce capitale (*gratiam capitis*)[24] » (q. 59, art. 2, c.). Thomas décline trois raisons pour lesquelles le pouvoir judiciaire convient de la sorte au Christ selon sa nature humaine : pour adoucir son jugement grâce à sa solidarité avec les hommes (cf. le « grand-prêtre compatissant » en He 4,15), pour pouvoir ressusciter les corps et les âmes des hommes et les juger, et pour réserver sa forme divine aux bons et montrer sa forme d'esclave aux bons et aux méchants lors du jugement (q. 59, art. 2, c.). Enfin, le privilège du pouvoir judiciaire revient au Christ de plusieurs manières :

> De la même façon, il faut dire que le pouvoir de juger appartient au Christ homme à la fois en raison de sa personne divine, en raison de sa dignité de tête et en raison de la plénitude de sa grâce habituelle, et que, cependant, il l'a aussi obtenu en vertu de son mérite. De telle sorte que celui qui avait lutté et vaincu pour la justice de Dieu et qui avait été injustement condamné soit à son tour établi comme juge selon la justice de Dieu[25].

---

24. Autrement dit de la grâce qui fait du Christ, même dans sa nature humaine, le chef de l'Église tout entière.

25. Thomas d'Aquin, *ST* III, q. 59, a. 3, c., Paris, Cerf, 2005, p. 194-195.

C'est par ces distinctions dans la personne du Christ que Thomas conclut la partie de la *Summa* dévolue aux mystères du Christ : « Et voilà la raison pour laquelle Dieu n'a établi personne d'autre pour gouverner la terre. Car c'est *un seul et le même* qui est à la fois Dieu et homme, le Seigneur Jésus-Christ. – Ce que nous avons dit sur le mystère de son incarnation suffira pour le moment[26] ». Suit la partie sur les sacrements de l'Église qui tiennent leur efficacité du Verbe incarné.

L'exaltation de l'humanité du Verbe est fondée sur le mystère de l'incarnation, c'est-à-dire sur l'union hypostatique : le Verbe s'est fait chair de manière irrévocable et définitive, pour l'éternité. L'entrée dans la gloire de son humanité est cause de salut pour les hommes en ce que le médiateur réalise pleinement la réconciliation entre Dieu et les hommes en son humanité devenue glorieuse et immortelle. Reste une aporie de la théologie trinitaire. Ni Chrysostome, ni Augustin, ni Thomas n'ont sans doute réussi à penser réellement l'entrée d'une créature, d'une humanité, au sein de la Trinité.

La mission du Verbe après l'Ascension

Hans Urs von Balthasar s'accorde avec Thomas d'Aquin : il n'y a pas de nécessité de l'Ascension pour le Christ, à la différence de la résurrection ; en revanche, l'Ascension est utile pour les hommes. À partir de là, Balthasar pose un regard original sur l'Ascension : pour lui, l'essentiel est qu'elle détermine d'une manière nouvelle la relation du Verbe incarné au monde[27]. Son langage par conséquent diffère : ce n'est plus le langage de l'union hypostatique, bien que Balthasar la présuppose, mais celui de la mission du Verbe exalté. Selon lui, l'Ascension (Lc), ou le retour au Père (Jn), constitue pour le Christ à la fois un achèvement, « l'aboutissement "logique" de sa descente sur terre », et un commencement, « la première et décisive étape pour introduire les siens à son attitude

26. *Ibid.*, p. 213.

27. H. U. von Balthasar, *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, Paris, DDB, 1970, p. 297 : « Bien que la résurrection ne puisse se produire que dans le ciel du Père, et que par conséquent elle contienne déjà l'ascension, celle-ci est cependant désignée par le Verbe comme un événement particulier. C'est un événement qui détermine d'une manière nouvelle, non pas tellement sa propre relation avec le ciel, que sa relation au monde. »

fondamentale[28] ». Le départ de Jésus-Christ est consécutif à l'accomplissement de sa mission terrestre : l'Ascension est la « divinisation finale de la mission accomplie », au sens où « tout le cycle de l'agir et du souffrir » est élevé « dans la puissance de Dieu[29] ». Mais ce départ, comme l'indiquent et la bénédiction donnée par le Verbe qui se retire en Lc, et la formule johannique « Il est bon pour vous que je m'en aille », ne signifie pas que le Christ se détourne du monde, ou qu'il s'en absente :

> Ce qu'il y a de prodigieux dans cette séparation, le fait que le Verbe débouche dans une réalité encore plus grande, définitive ; la surprise de ce que la fin glorifiée devienne un nouveau commencement, l'envoi d'une nouvelle Personne divine, tout cela éclipse ce qui pourrait ressembler à une ambiance d'adieu[30].

L'Ascension est, de manière paradoxale, la condition préalable d'un nouveau rapport au monde, un rapport de plus grande proximité, car le Christ devient « assez haut placé pour attirer à soi tous les temps et tous les lieux[31] » et « le retrait de son "être-à-nos-côtés" a rendu possible son "être-en-nous", en d'autres termes la communication de son Esprit[32] » : « Il y a abolition de la distance qui, sur terre, sépare toujours deux personnes, chacune dans son corps, même dans l'amitié et l'amour[33] ».

Balthasar met en garde contre toute tentation de spiritualiser l'événement de l'Ascension[34]. Le départ du Christ, et donc l'absence de son corps visible sur terre, ne rendent pas caduque l'expression plénière du Père précisément dans la corporéité du Fils, « épiphanie de Dieu[35] ». Par conséquent, la Parole de Dieu s'exprime « dans cet homme présent de corps[36] ». À l'Ascension, « cette humanité qui, de tout temps, a été une expression de sa divinité » est désormais

---

28. Id., « Le premier-né du monde nouveau », dans *Je crois en un seul Dieu*, éd. O. Boulnois, préf. J.-M. Lustiger, Paris, Communio - Parole et Silence, 2012, p. 215-222, ici p. 217 (titre original : « Der Erstling der neuen Welt », trad. P. Imbs, revue par l'auteur, *Revue catholique internationale Communio*, 8/3, 1983).
29. Id., *De l'intégration* (cité n. 27), p. 297-298.
30. *Ibid.*, p. 299.
31. *Ibid.*, p. 297.
32. Id., « Le premier-né du monde nouveau » (cité n. 28), p. 218.
33. Id., « L'homme et la vie éternelle », dans *Je crois en un seul Dieu* (cité n. 28), p. 365-388, ici p. 379 (titre original : « Der Mensch und das ewige Leben », trad. P. Lamort, *Revue catholique internationale Communio* 16/1, 1991).
34. Id., *De l'intégration* (cité n. 27), p. 297.
35. Id., *Épilogue*, trad. C. Dumont, coll. Culture et vérité, Paris, Brepols, 1997, p. 70.
36. *Ibid.*, p. 75.

« intégrée dans la sphère céleste (…). Pour toujours, il est Celui qui a vécu cette vie, cette croix et cette mort[37] ». Voici le deuxième paradoxe avancé par Balthasar : c'est « transplantée dans la vie céleste » que la vie terrestre du Christ s'épanouit[38]. Balthasar maintient donc la réalité de la corporéité du Verbe exalté, mais il considère absurde le réalisme d'un Augustin, qui imagine un corps humain comme nous le connaissons, défiant les lois du temps et de l'espace. Pour Balthasar, le Christ ressuscité possède un « corps pneumatique[39] ». Quant au salut de l'humanité et de la création tout entière (cf. Rm 8,22s), il consiste justement en l'assimilation à ce Corps pneumatique, et non pas en une spiritualisation de la création ou un détachement de nos corps[40]. Alors même que l'Ascension pourrait naturellement porter à penser la fin, la séparation, l'absence, et l'obsolescence du corps, Balthasar souligne la continuité de l'économie terrestre de l'incarnation et des relations trinitaires éternelles. Pour ce faire, il maintient la réalité corporelle au sein d'un schème de pensée qu'on pourrait qualifier d'*absorption* ou de *subsumation* : « Il est essentiel qu'au moment où, avec la résurrection du Fils, la forme économique de la Trinité est *absorbée* dans la forme immanente, finalement rien n'ait à être rendu caduc ou à être de nouveau "inversé" ; au contraire, c'est seulement la forme temporelle et verticale qui est *reprise* et *élevée* dans la forme éternelle et horizontale[41] ».

La vie terrestre de Jésus-Christ n'est pas du passé. Par l'Ascension, elle est éternisée, autrement dit, elle s'offre désormais dans une « simultanéité » intemporelle : contemporaine de tous les instants, l'humanité du Verbe peut être ainsi « distribuée par lui comme le bien vivant avec lequel il bâtira son Église[42] ». Le fondement de l'argumentation est la relation réciproque suivante : en tant qu'expression du Père, Jésus-Christ dans sa vie terrestre passagère était la manifestation ou la représentation de l'éternel ; réciproquement, « nous pouvons croire qu'il peut, en ressuscitant et en montant au

37. Id., *De l'intégration* (cité n. 27), p. 291.
38. *Ibid.*, p. 299.
39. Id., *Épilogue* (cité n. 35), p. 76 : « La pensée charnelle-terrestre (*kata sarka*) doit se rendre muette devant une compréhension du corps devenu définitivement "pneumatique" (*sôma pneumatikon*) et à laquelle nous introduit le Corps du Christ partagé eucharistiquement dans tout l'univers. »
40. *Ibid.*, p. 73.
41. Id., « II. Les personnes du drame. 2. Les personnes dans le Christ », dans *La Dramatique divine*, Paris, Lethielleux, 1988, p. 415. Je souligne.
42. Id., *Théologie de l'histoire*, trad. R. Givord, nouvelle éd. entièrement revue, Paris, Le signe - Fayard, 1970, p. 105-106, sur les quarante jours entre la résurrection et la Pentecôte.

ciel, enfouir et mettre à l'abri dans l'éternel toutes les formes de l'existence terrestre[43] ». Les termes clés de la théologie de Balthasar sont ici *inclusion*, *intégration* ou *récapitulation*. Mais on aurait tort de reprocher à Balthasar de penser l'exaltation du Verbe comme un simple retour à l'origine : le mouvement est dialectique. Il affirme explicitement que la continuité avec l'économie terrestre n'est garantie que parce qu'il y a nouveauté, parce qu'elle est « installée et restaurée à partir de ce nouveau commencement : il est impossible de saisir, par les catégories de l'ordre ancien, ce Logos dans sa nouveauté[44] ». Tout ce que le Logos fut sur terre : enfant, adolescent, adulte, dans la multiplicité de ses expériences parmi les hommes, tout cela est inclus, intégré en lui, le Logos de la résurrection, « pour l'emporter dans la sphère de ce miracle, le transposer, le surélever[45] ». L'Ascension du Verbe est « l'intégration dans la gloire de Dieu de son existence terrestre vécue[46] ». C'est un paradoxe supplémentaire : ce que le Verbe fut en venant sur terre, il continue à l'être, exalté au ciel, mais de manière nouvelle. La mission de Jésus-Christ est donc à la fois accomplie dans le temps sur la terre et actuelle pour l'éternité. Cette mission consiste en la médiation du Christ, en particulier son rôle d'intercesseur[47]. Le Christ n'a pas fui la terre pour le ciel, et le croyant n'est pas plus invité à choisir la vie éternelle contre la vie terrestre[48]. Il n'y a plus d'alternative entre l'un ou l'autre, mais intégration de l'un dans l'autre. Par l'Ascension, le Ressuscité a estompé la distance et la distinction entre le ciel et la terre.

La théologie de l'Ascension, dans la pensée d'Hans Urs von Balthasar, s'articule autour de trois paradoxes que nous avons mis en valeur : l'aboutissement est commencement, la vie terrestre s'épanouit dans la vie céleste, et la mission de Jésus-Christ est à la fois accomplie et actuelle. Si la nouveauté de la relation au monde du Verbe incarné après son exaltation est clairement affirmée, Balthasar met fortement l'accent sur la continuité entre l'économie des mystères et les relations éternelles : rien des états de la vie du Christ n'est caduc ; l'expression de la plénitude divine dans le Fils incarné, Parole du Père, demeure actuelle. La vie terrestre est éternisée, ce que Balthasar exprime par différents termes que nous avons relevés : enfouir,

43. Id., *De l'intégration* (cité n. 27), p. 255.
44. *Ibid.*, p. 293.
45. *Ibid.*
46. *Ibid.*, p. 297.
47. Id., *La Dramatique divine* II.2 (cité n. 41), p. 407-408.
48. Id., « L'homme et la vie éternelle » (cité n. 33), p. 376.

absorber, reprendre et élever, intégrer, récapituler. Avec Balthasar est franchi un seuil dans la conceptualisation d'une humanité entrée en Dieu.

Le « sublime matérialisme » de la foi des chrétiens

Karl Rahner met en garde contre une nouvelle tentation qui menace les chrétiens : « n'étant plus en danger d'être polythéistes, nous sommes en danger de ne plus pouvoir rendre un culte au saint, être créé ; donc aussi en danger que Dieu pâlisse pour nous en un postulat abstrait – quoique peut-être encore déguisé chrétiennement – de la raison théorique ou pratique[49] ». C'est pourquoi le théologien appelle de ses vœux un authentique « culte adorateur de l'humanité du Christ ». Adorer un élément de la création ? Dans le même sens, et de manière aussi provocante, K. Rahner qualifie les chrétiens de « matérialistes sublimes » en raison précisément de leur foi dans l'exaltation de l'humanité du Verbe. En effet, « nous ne pouvons et ne devons absolument pas penser l'accomplissement de l'esprit et du réel sans penser simultanément la permanence de la matière et son accomplissement » : « nous ne pouvons pas penser le Logos éternellement parfait de Dieu sans penser aussi que subsiste durant toute l'éternité sa corporéité dans la matière ». Les chrétiens sont même « des matérialistes plus extrêmes que ceux qui se revendiquent matérialistes », car, pour ces derniers, la matière est en fait élevée par un saut dialectique, qualitatif, au point qu'on ne devrait plus l'appeler matière car elle n'est plus véritablement ce qu'elle était à l'origine, tandis que les chrétiens, eux, confessent « l'éternité et l'éternelle seigneurie de cette matière[50] ».

---

49. K. Rahner, « La signification éternelle de l'humanité de Jésus pour notre rapport avec Dieu », dans *Éléments de théologie spirituelle*, trad. R. Givord, coll. Christus 15, Paris, DDB, 1964, p. 35-49, ici p. 40-41 (= *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln, Benziger, 1957).

50. Id., « Fest der Zukunft der Welt », *Schriften zur Theologie* VII, *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln, Benziger, 1966, p. 178-182, ici p. 180 : « Wir Christen sind also die sublimsten Materialisten : wir können und dürfen uns keine Vollendung des Geistes und der Wirklichkeit überhaupt denken, außer wir denken auch die Bleibendheit der Materie und ihre Vollendung. (…) Wir dürfen uns den ewig vollendeten Logos Gottes auch in alle Ewigkeit nicht denken außer als den in Materialität hinein Verleiblichten. Wir sind die ärgere Materialisten als die Materialisten, die sich so nennen. Denn bei diesen könnte man noch denken, dass sich die Materie einmal doch restlos durch einen dialektischen, qualitativen Sprung aufhebt in etwas, was man nicht mehr Materie nennen könnte, weil die Zukunft diese Herkunft hinter sich gelassen

Et pourtant, K. Rahner souligne la contradiction suivante : « dans la conscience ordinaire que nous avons de notre foi, l'humanité du Christ devient sans importance ». Il arrive de fait, quand nous nous engageons dans la transmission de la foi chrétienne, que nous racontions la vie terrestre de Jésus-Christ, de sa naissance à sa résurrection, comme une histoire du passé, dont les effets rédempteurs ont déjà été consommés, et si nous n'omettons pas de mentionner son Ascension, nous ne voyons pas en quoi elle nous concerne. Nous retenons son *message*, mais nous pensons que dans l'Esprit, reçu par le Fils, nous n'avons qu'à viser le Père, tel que nous l'a révélé le Fils, et qu'il n'y a plus besoin de s'attarder au Fils, maintenant que sa mission a été accomplie, il y a deux mille ans de cela. Ou bien nous transmettons une idée très vague de Jésus, qui se réduit à une adhésion plus ou moins lointaine aux dogmes christologiques, et nous n'avons à offrir qu'un simple piétisme sentimental. Ou encore nous exposons un Jésus-Christ quelque peu abstrait, « raison du monde », qui n'a peut-être plus grand-chose à voir avec Jésus de Nazareth. Nous oublions ainsi que la foi en la présence de l'humanité assumée par le Verbe à la droite du Père intéresse aujourd'hui directement notre salut, et que la glorification de cette humanité intéresse sans doute plus que jamais notre salut dans une société où le rapport au corps joue un rôle prépondérant, sans que ce soit toujours à son honneur. Il est donc urgent de transmettre une foi d'un « sublime matérialisme » !

On objecte que l'humanité du Christ serait un obstacle à la vie mystique, que le corporel entraverait le spirituel. Au XVI^e^ siècle, Thérèse d'Avila emprunte le chemin d'une relation intime et vivante avec Jésus-Christ en son humanité. Parce qu'elle s'est d'abord fourvoyée en des impasses et qu'après avoir trouvé la voie sûre elle fut en butte à de vives contradictions, la sainte prit soin de transcrire son expérience dans le *Livre de la vie* pour venir au secours de ceux qui errent encore :

> Voici ce qu'on lit dans certains livres qui traitent de l'oraison : [pour l'âme qui a progressé dans la vie illuminative] ces auteurs exhortent beaucoup à écarter alors toute représentation corporelle pour s'attacher à la contemplation de la seule divinité, car, disent-ils, lorsqu'on est déjà si avancé, l'humanité même de Jésus-Christ devient un obstacle et un empêchement à la parfaite contemplation. Et ils allèguent à ce sujet la parole que Notre-Seigneur adressait à ses apôtres au moment de la

---

hat. Wir dürfen nicht so denken. Wir bekennen die Ewigkeit und die ewige Herrlichkeit dieser Materie » (je traduis).

venue du Saint-Esprit, je veux dire, au moment où lui-même remonta dans les cieux [cf. Jn 16,17][51].

Des spirituels prenaient donc appui sur la parole du Christ en Jn 16,17, « Il est bon pour vous que je m'en aille », pour asseoir qu'à partir de l'Ascension, seule la divinité du Verbe importe, son humanité étant considérée comme une entrave à la contemplation. Thérèse d'Avila, forte de son expérience à la fois des contradictions subies et des conseils de son directeur spirituel jésuite, revient plusieurs fois dans son œuvre sur ce point, primordial à ses yeux : « La très sainte humanité de Jésus-Christ ne doit pas être mise au nombre des objets à écarter. Voilà le point qu'il importe de bien saisir, et sur lequel je voudrais réussir à m'exprimer clairement[52] ». Pour ce Docteur de l'Église, maîtresse d'oraison, considérer que « l'humanité même de Jésus-Christ devient un obstacle et un empêchement à la parfaite contemplation », c'est « marcher en l'air comme l'on dit ». Car, « si remplie de Dieu que puisse se croire une âme, elle manque d'un point d'appui : étant hommes, il nous est très avantageux, tant que nous sommes en cette vie, de considérer Dieu fait homme[53] ».

Non seulement l'humanité présente du Christ exalté est, sciemment ou non, contournée dans l'annonce de la foi et écartée dans une certaine idée de la mystique, mais elle est encore souvent la grande absente des considérations sur les fins dernières. K. Rahner fait observer que dans l'enseignement de l'Église sur la vision béatifique, l'humanité du Verbe, *a fortiori* sa médiation, semblent bel et bien congédiées. K. Rahner écrit que sur ce point « la théologie actuellement répandue (…) se distingue de l'ancienne[54] ». En réalité, un parcours dans les définitions de la vision béatifique depuis le XIVe siècle montre la cohérence de l'enseignement doctrinal sur une vision immédiate de Dieu qui ferait l'économie de la médiation du Verbe incarné.

Au début des années 1330, le pape Jean XXII avance la conviction, originale en son temps, qu'était réservée aux défunts, avant la résurrection des corps et le jugement final, la vision de l'humanité du Christ[55]. Le roi de France Philippe VI ordonne un examen de la

---

51. Thérèse d'Avila, « Livre de la vie » 22, 1, dans *Œuvres complètes*, Cerf, Paris 1995, p. 158-159.

52. Ibid., 22, 8, p. 162 ; cf. ibid. 22, 4, p. 160 ; 22, 6-7, p. 162 ; 22, 9, p. 163 ; 22, 11, p. 164 ; 23, 17, p. 176 ; « VIe Demeure », 7, 5, p. 1103-1104 ; 7, 14, p. 1108.

53. Id., « Livre de la vie » 22, 1.9, p. 158-159.163.

54. K. Rahner, « La signification éternelle de l'humanité de Jésus » (cité n. 49), p. 38.

55. Jean XXII, Bulle *Ne super his*, 1334, DZ 990-991.

NRT 139-2 | 2017-02-20

question, le pape convoque de son côté une commission de cardinaux et de théologiens, et le 3 décembre 1334, il rétracte solennellement sa position :

> Nous professons donc et Nous croyons que les âmes purifiées séparées des corps sont rassemblées au ciel, dans le Royaume des cieux et au paradis, avec le Christ dans la compagnie des anges, et que, suivant la loi commune, elles voient Dieu et l'essence divine face à face et clairement, autant que le permet l'état et la condition de l'âme séparée[56].

S'il y a mention du Christ – d'ailleurs mis davantage au rang des anges que de Dieu dans la formulation « avec le Christ dans la compagnie des anges » –, la vision de son humanité est exclue, tandis qu'est soulignée l'immédiateté (« face à face et clairement ») de la vision de Dieu en son *essence*. Le pape Benoît XII restaure la position théologique courante et y consacre une constitution, *Benedictus Deus*, en 1336, qui écarte explicitement la médiation de l'humanité du Christ : « depuis la Passion et la mort de notre Seigneur Jésus Christ, [les âmes saintes et purifiées] ont vu et voient l'essence divine d'une vision intuitive et même face à face – dans la médiation d'aucune créature qui serait un objet de vision ; au contraire, l'essence divine se manifeste à eux immédiatement à nu, clairement et à découvert (…)[57] ». En 1431, Eugène IV, dans sa Bulle sur l'union avec les Grecs, ajoute uniquement la précision que le Dieu dont est promise la vision claire de l'essence est le Dieu trine[58]. Plusieurs siècles plus tard, en 1943, Pie XII ne dit rien de plus, il nomme simplement les trois Personnes qui s'offrent à la contemplation, le Père, le Fils et l'Esprit Saint, sans exprimer un rôle spécifique du Fils[59]. Si le concile Vatican II, dans la constitution dogmatique *Lumen Gentium*, introduit le rôle du Christ, unique médiateur, ce n'est pas pour la vision béatifique – les Pères conciliaires reprennent sur ce point la formule de la Bulle d'Eugène IV –, mais uniquement pour l'intercession en faveur de l'Église militante (cf. *LG* 49). Et dans l'article du *Catéchisme de l'Église catholique* consacré à la vision béatifique, c'est uniquement grâce à la citation de Cyprien (*ep*. 58, 10), placée en note à la fin de l'article, qu'est mentionné le Christ, mais là encore, non sa médiation, seulement « sa compagnie » (*ut cum Christo Domino Deo tuo salutis ac lucis aeternae gaudium capias*), l'objet de la vision étant « Dieu » qui « ouvre Lui-même son mystère à la contemplation immédiate de l'homme » (*CEC* 1028).

---

56. Rétractation de Jean XXII, *La béatitude des saints*, 1334, DZ 991.
57. Benoît XII, Constitution *Benedictus Deus*, 1336, DZ 1000-1002.
58. Eugène IV, Bulle sur l'union avec les Grecs *Laetentur caeli*, 1439, DZ 1305.
59. Pie XII, Encyclique *Mystici corporis*, 1943, DZ 3815.

L'ambiguïté ici, qui prête à l'erreur, consiste en une compréhension étroite de la médiation du Christ qui en ferait un obstacle à l'immédiateté de la vision de Dieu qui nous est promise. Au contraire, K. Rahner défend une médiation pour ainsi dire immédiate du Christ dans la vision béatifique : « le Christ de l'épître aux Hébreux, qui est *hier, aujourd'hui et à jamais* a nécessairement une signification sotériologique pour nous-mêmes. La réalité humaine du Christ sera toujours pour nous la médiation permanente de la présence immédiate de Dieu[60] ». Cette troisième partie nous ramène donc aux convictions énoncées dans la première : c'est pour nous et pour notre salut que l'humanité du Christ a été exaltée. Ce qui fonde en raison un culte adorateur de l'humanité du Christ : « sans cet acte dirigé vers son humanité et passant par elle (implicitement ou explicitement), l'acte religieux fondamental dirigé vers Dieu n'atteint pas du tout son but[61]. »

Conclusion

L'Ascension est donc à la fois le sceau de l'œuvre salvifique de médiation opérée par le Christ en vertu de l'union hypostatique, et le commencement d'une nouvelle mission du Verbe incarné dans son rapport au monde. « Dans la communion de toute l'Église, nous célébrons le jour très saint où notre Seigneur, ton Fils unique, ayant pris notre nature avec sa faiblesse, la fit entrer dans la gloire, près de toi » (Prière eucharistique I, propre de l'Ascension) : qu'une humanité se retrouve en Dieu, fait inouï peut-être encore plus extraordinaire qu'un Dieu qui se soit fait homme, a été et est, aujourd'hui et pour toujours, mystère de salut. Par ce fait, l'exaltation du Verbe incarné a une incidence nécessaire sur la transmission de la foi, l'union à Dieu, et la vision béatifique, toutes trois soumises au « sublime matérialisme » de la foi des chrétiens, dont la seule et unique loi, contre toute tentation docétiste, est celle de l'incarnation. En confessant l'Ascension du Christ, les chrétiens proclament la possibilité pour la chair d'entrer dans la gloire : scandale pour ceux qui haïssent la chair, folie pour ceux qui l'adorent pour elle-même. Mais les chrétiens n'ont d'autre choix que de compter avec le corps et son poids de chair, d'autant que c'est précisément dans leur corps et dans celui de

60. K. Rahner, *Je crois à Jésus-Christ*, coll. « Méditations théologiques », trad. H. Rochais, Paris, DDB, 1971, p. 88.

61. Id., « La signification éternelle de l'humanité de Jésus » (cité n. 49), p. 46.

NRT 139-2 | 2017-02-20

l'Église que l'Esprit prolonge l'humanité du Fils de Dieu. Et ils se tournent remplis d'espérance vers leur avenir en célébrant, dans l'assomption de la Mère de Dieu, la chair d'une créature, « d'une fille de notre race », « déjà rendue digne d'être éternellement auprès de Dieu, d'être ainsi éternellement sauvée et confirmée[62] ».

Fr – 94370 Sucy-en-Brie
12 bis, avenue Albert Pleuvry
nathalie.requin@gmail.com

Nathalie Requin f.m.i.

Résumé. — En théologie trinitaire ou en christologie, on aborde fort peu la question de l'intégration, à l'Ascension, d'une humanité à la fois glorieuse et semblable à la nôtre au sein de la vie trinitaire. Or le fait est sans doute plus inouï encore qu'un Dieu qui se soit fait homme. On désire mettre en évidence l'efficience salvifique de l'Ascension, la mission actuelle du Verbe incarné, et l'incidence que la foi en l'exaltation du Verbe incarné a sur l'annonce, la mystique et l'eschatologie chrétiennes.

Mots-clés. — Ascension | Anthropologie chrétienne | Christologie | Tradition | Eschatologie

N. Requin f.m.i., **Christ's Ascension: the Word made Man for Eternity**

Summary. — In trinitarian or christological theology the question of the integration, at the Ascension, of a humanity which is at the same time glorious and similar to ours at the heart of Trinitarian life, is rarely touched upon. But then this is more incredible than the fact of a God who became man. The A. wishes to highlight the salvific efficacy of the Ascension, the present day mission of the incarnate Word, and the repercussions which faith in the glorification of the incarnate Word have on Christian proclamation, mysticism and eschatology.

Keywords. — Ascension | Christian anthropology | Christology | Tradition | Eschatology

62. Cf. K. Rahner, *Marie Mère du Seigneur. Méditations théologiques*, trad. R. Tandonnet, Paris, éd. de l'Orante, 1960, p. 110 et 113.