**Mots-clés : âme, chair, Christ, corps, eschatologique, espérance, immortalité, juste, mort, pharisiens, ressuscité, résurrection, s’éveiller, sadducéens, se lever, shéol, tombeau**

**RÉSURRECTION DES MORTS**

**A/ Théologie biblique**

**A1/ Dans la Bible hébraïque**

**Si le shéol apparaît comme un des éléments caractéristiques de l'eschatologie de l'AT, la résurrection des morts n'y trouve place que progressivement. Il convient d'exclure de ce dossier les retours à la vie terrestre opérés par Élie (1 R 17, 17-24) et Élisée (2 R 4, 31-37; 13,21), qui s'apparentent aux guérisons d'individus et ne préjugent en rien du sort final de l'humanité. Apparentée aux mythes agraires cananéens, l'espérance des Israélites, telle que l'exprime Os 6, 1ss (« Il nous fera revivre après deux jours, le troisième jour il nous relèvera », 6, 2), et que le prophète n'approuve d'ailleurs pas (6, 4-6), vise la restauration de la nation. De même, l'évocation des ossements desséchés reprenant vie (Éz 37), appuyée cette fois sur le thème yahwiste de Gn 2, 7, annonce le renouveau de Juda après sa ruine au début du VIème siècle av. J.-C.**

**En revanche, un passage de l'apocalypse d'Ésaïe, généralement daté de l'époque perse (IVème siècle ?), Es 26, 19, annonce, avec les verbes vivre, se lever et s'éveiller, la résurrection des fidèles défunts du peuple de Dieu, tandis que les impies, oppresseurs de ce peuple, disparaîtront à jamais (26,14). Vers 165/164, en pleine persécution, Dn 12, 1ss, s'appuyant sur És 26, 14.19, mais aussi sur És 53, 11 (LXX et 1QIsa.) et 66, 22 & ss, affirme, en contexte apocalyptique, la résurrection des fidèles décédés et leur transfiguration dans l'au-delà.**

***L'interprétation la meilleure et le plus acceptée aujourd'hui de ce texte capital, dont l'influence fut grande sur les traditions postérieures, est celle qu'a proposée B. J. Alfrink. Lors de l'intervention finale de Michel, l'ange protecteur du peuple de Dieu, les vivants inscrits dans le Livre de vie échapperont à la mort et un grand nombre de défunts s'éveilleront (Dn 12, 1-2a) : seule donc une partie des vivants conservera la vie et une partie des défunts la recouvrera ; ce sont tous des justes fidèles. La suite de 12, 2 précise que ceux-ci seront «pour la vie éternelle», tandis que les autres, ceux qui mourront lors de l'intervention de Michel et ceux qui, morts antérieurement, ne s'éveilleront pas lors de cette intervention finale, connaîtront l'opprobre (cf. És 66, 24) éternelle. Il n'y a donc pas de résurrection universelle : seuls ressusciteront les justes décédés avant l'intervention de Michel. Le verset suivant (Dn 12, 3) vise les guides spirituels (cf. És 53, 1 l) de ceux dont traitait 12, 1-2a, ceux qui ne mourront pas et ceux qui ressusciteront : ils seront transformés et participeront au monde lumineux et transcendant des étoiles, assimilées aux anges.***

**A2/ Dans les compléments de la LXX**

**De date incertaine, entre 160 et 80, le récit didactique du martyre des sept fils et de leur mère (2 M 7) développe en les précisant les perspectives de Dn 12, 2. Fidèle jusqu'à la mort aux lois de l'alliance, chacun d'eux affirme progressivement la doctrine de la résurrection. Le premier fils formule l'argument scripturaire : « Il (Le Seigneur) aura pitié dc ses serviteurs» (Dt 32, 36, cité en 2 M 7, 6). Le deuxième précise ensuite que « le Roi du monde nous ressuscitera pour une reprise éternelle de vie » (7,9). Le troisième, offrant sa langue et ses mains, espère les recouvrer : le corps participe donc à la résurrection (7, 11). Pour le quatrième, l'impie n'y a aucune part (7, 14). Quant à leur mère, proclamant sa foi au Dieu créateur, elle encourageait ses fils : « par miséricorde il vous rendra l'esprit (pneuma) et la vie » (7, 23). Le plus jeune des fils affirme enfin que ses frères ont supporté « une douleur passagère en vue d'une vie intarissable» (7, 36). Rien n'est dit clairement sur le temps de la résurrection des justes martyrs, l'auteur se préoccupant plus du fait que de la date.**

**L'auteur de Sagesse, contemporain de l'empereur Auguste, ne parle pas explicitement de résurrection. Il ne mentionne que les notions grecques d'immortalité (*athanasia*), espérance et récompense des justes soumis aux épreuves (Sg 3, 4s), et d'incorruptibilité (*aphtharsia*), pour laquelle l'homme fut créé (2, 23) et que Dieu accorde à ses fidèles en les rapprochant de lui (6, 18s). Pourtant l'eschatologie de Sg semble impliquer la résurrection. Le silence de l'auteur tient peut-être au fait qu'il s'intéresse plus au salut final des justes qu'à la façon dont il s'instaure. Certes les justes, lors du jugement (leur « visite »), « resplendiront » (3, 7 ; cf. Dn 12, 3) et l'on peut penser à une transfiguration de leur être. Une telle imprécision est éclairée par Sg 19 : l'auteur y relit les péripéties de l'événement fondateur d'Israël sur fond de création ; or les épisodes de l'Exode, où le châtiment des impies et la libération des justes s'opérèrent par le moyen des éléments cosmiques, apparaissent à l'auteur comme une création nouvelle (Sg 19, 6), où les éléments constitutifs du monde se transforment pour sauver les justes de la mort (16, 24). L'histoire, qui implique une cosmologie, fonde une eschatologie : si l'Exode, prototype de l'histoire d'Israël, fut une nouvelle création, l'eschatologie l'appelle également ; on peut donc parler du salut corporel des justes et la méditation sur l'Exode (11-19) éclaire la pensée de l'auteur sur le sort final des justes (1-6).**

**Israël a donc affirmé progressivement la résurrection des mort, Il l'a fait depuis l'époque perse dans un contexte historique marqué par les épreuves qu'il a subies. Il fallait comprendre comment la fidélité de Dieu, maître de la vie et de la mort, envers ses fidèles ne s'arrêtait pas à la mort de ceux-ci, au don qu'ils lui faisaient de leur vie. La résurrection ne concerne que les justes, car elle implique qu'ils seront proches dans l'au-delà du Dieu qu'ils ont servi et aimé ici-bas, et elle est vue collectivement, car l'individu se fond dans la communauté. De plus, l'anthropologie biblique, à l'encontre de la dichotomie grecque âme-corps, ne peut concevoir l'être humain sans son corps ; l'âme (*nèfèsh*) ne jouit pas d'existence autonome : anime le corps et en fait ainsi un être vivant. La victoire sur la mort implique dès lors une revivification du corps.**

**A3/ Les écrits juifs intertestamentaires révèlent une grande diversité dans la conception de la survie, mais en général ils acceptent l'idée que les justes recevront dans l'au-delà la récompense de leur fidélité. La diversité apparaît même parfois à l'intérieur d'un même livre. Certains s'en tiennent à une conception plus grecque, 4 M parle d'immortalité (16, 13) et d'incorruptibilité (9, 22 ; 17, 12). D'autre part, les textes n'ont pas toujours la clarté souhaitée ; ainsi s'expliquent les divergences des commentateurs. Il reste que l'idée de résurrection fait son chemin. Un certain nombre de textes ne la donnent qu'aux justes : 1 Hén 51, 1 s (date controversée) ; Test X11, Jud 25, 1-5; Test Abr A (version longue) 18, 9-11 ; Ps Sal 3, 12; Lib Ant 3, 10 (?), 19, 13; 2 Ba 30, 1-14; Vie Ad Eve 13,3 (add.). D'autres envisagent une résurrection universelle, précédant le jugement qui sépare les justes des impies : Test XII Benj 10, 5-10 (mais 10, 8 est une glose chrétienne) ; 2 Ba 49-51 ; Test Abr B (version courte) 7, 13-17 ; Or Sib IV, 179-192 ; Test Jb 4, 9 ; 40, 4 (cf. Jb LXX, 19, 25 ; 42, 17) ; 4 Esd 7, 32-37 ; Ant 3, 10 ; Vie Ad Eve 41, 3).**

**Quant aux textes de Qoumrân, la controverse dure encore. Des fragments de la grotte 4 apportent le témoignage de la croyance en la résurrection des seuls fils de lumière : 4QTestQah 1 II, 5; 4QVisAmrc 1 II, 14; 4Q245 = 4QPs-Danc 4 ( ?), mais ces textes sont pré-esséniens. 4Q385 II, 5-9 = 4QDeutero-Ez (cf. É. 37) et surtout 4Q521 2 II, 12 pourraient manifester la pensée essénienne sur la résurrection des justes.**

**A4/ Les sectes juives au temps de Jésus ont des positions différentes. On vient de voir la difficulté soulevée par celle des esséniens. Pour les sadducéens, on ne dispose que de témoignages provenant de leurs adversaires, pharisiens et chrétiens. Malgré cela, on peut maintenir qu'ils excluaient la résurrection des corps, la rétribution par-delà la mort et même toute forme de survie ; pour eux, manquait fondamentalement un argument scripturaire. Mt 22, 23-33 par (à propos du lévirat), ainsi qu'Ac 23, 6ss (Paul devant le Sanhédrin) mentionnent clairement la position sadducéenne, à laquelle renvoient quelques rares textes pharisiens (Abbot de Rabbi Nalhan, A 5 ; Mishnah Sanh X, 1 ; TB Sanh 90B-91A).**

**Les pharisiens, en revanche, firent de la résurrection des morts un point de doctrine essentiel, par eux passé dans le judaïsme postbiblique. Mais leurs explications varient ; si l'on trouve peut-être quelques influences de l'hellénisme, le fond de la pensée pharisienne reste profondément ancré dans la conception biblique de l'être humain. Tout en cherchant, eux aussi, les fondements scripturaires (par ex. Dt 32, 39 ; 1 S 2,6; És 26, 19; Éz 37; Jb I0, 10m), les maîtres pharisiens se préoccupent du sort final réservé au corps, parfois même avec un réalisme qui tranche avec les tendances spiritualisantes des écrits intertestamentaires. Enfin, bien que certains pharisiens pensent que tous ressusciteront, justes et impies pour un sort différent, la majorité s'en tient à la seule résurrection des justes, voire des repentis.**

**A5/ Dans le NT**

**Les réanimations opérées par Jésus (Mt 9, 25 par ; Lc 7, 15), Pierre (Ac 9, 40) et Paul (Ac 20, 10), signes prophétiques des temps nouveaux (Mt 11, 5 : « Les morts ressuscitent », cf. Es 26, 19), ne font pas partie de ce dossier.**

**Contrairement aux sadducéens (Mt 22, 23-32 par; Ac 4, 1s), mais dans la foulée des pharisiens (Ac 23, 6; 24, 15), Jésus proclame la résurrection des morts (anastasis) ; avec le jugement, elle fait partie de l'enseignement de base des chrétiens (He 6, 2).**

**Œuvre de la puissance de Dieu, la résurrection transforme: on n'y « prend ni épouse ni mari, mais on est comme des anges » (Mt 22, 30 par). Elle est d'abord, lors du jugement, récompense des justes (Lc 20, 35 : *anastasis ek nekrôn*), juifs (Lc 14, 14: « résurrection des justes) et païens (Mt 12, 41s ; Lc 11, 31s). Pourtant Paul (Ac 24, 13) et Jean (Jn 5, 28s) annoncent la résurrection des justes et des pécheurs, conduisant à un sort différent : ce jugement, que Mt 19, 28 situe lors de la « régénération » (*paliggenesia*), concernera toutes les nations et sera prononcé par le Christ glorieux (Mt 25, 31ss). Jésus lui-même ressuscitera au dernier jour celui qui accueille son usage et partage son corps et son sang (Jn 6, 39s. 44. 54) Plus qu'une réanimation (cf. Jn 11, 39), la résurrection de Lazare - que Marthe repousse au « dernier jour » (11, 24) - est réalisée par Jésus comme signe de sa mission reçue du Père (11,42) : il est la résurrection (11,25). Enfin Lc 13, 28ss ; 16, 19-31; 23, 42s laissent entendre qu'à la mort le sort de chacun est provisoirement fixé, dans l’attente du jugement final.**

**Paul garde de ses racines pharisiennes la vision juive, non point grecque, de la survie, mais il la fonde désormais sur la résurrection du Christ, auquel il donne ses forces jusqu'au bout. Lors de la parousie du Seigneur (1 Th 4, 15; 1 Co 15,23) - dans ses lettres Paul n'envisage que la situation des chrétiens (sauf 2 Tm 4, 1) - les morts en Christ (1 Th 4, 16; 1 Co 15, 18) ressusciteront et les vivants leur seront réunis (1 Th 4, 16s).**

***Tous seront transformés (allagèsometha, 1 Co 15, 51) ; tous revêtiront l'incorruptibilité, l'immortalité (1 Co 15, 53s : concession à l'hellénisme ?) ; pour revêtir notre habitation céleste, il faut soit être nu (mort) soit se « survêtir » (si l'on est vivant : ependusasthai, 2 Co 5, 4) ; notre corps animé (sôma psuchikon) deviendra corps spirituel (sôma pneumatikon, I Co 15, 44) : le Christ « transfigurera (metaskhematisei) notre corps de misère en le conformant (summorphon) à son corps de gloire » (Ph 3, 20s).***

**En attendant cette épiphanie du Seigneur (1 Tm 6, 14), les morts dans le Christ lui sont cependant déjà unis (1 Th 5, 10 ; Rm 14, 8; 2 Co 5, 8 ; Ph 1, 23). Pour dire ce mystère (1 Co 15, 51), Paul, qui s'appuie sur la parole du Seigneur (1 Th 4, 15), recourt à l'apocalyptique (comme Ap 20 pour le jugement universel) et à l'analogie avec la nature, comme le faisait le judaïsme (comp. 1 Co 15, 36s et parabole de R. Meir, TB Sanh 50B). En outre, Paul considère que la résurrection est anticipée dans la vie présente de celui qui, par le baptême, participe à la résurrection du Christ (Ép 2, 6; Col 3, lss).**

**B. J. Alfrink (1959), « L'idée de résurrection d'après Dan XI, 1-2 », Bib 40, 355-371.**

**P. Beauchamp (1964), « Le salut corporel des justes et la conclusion du Livre de la Sagesse », Bib 45, 491-526.**

**R. Martin-Achard (1981), « résurrection des morts », DBS 10, 437-487.**

**K. Spronk (1986), Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East, Neukirchen-Vluyn.**

**E. Puech (1993), La croyance des Esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien, Paris.**

**Maurice GILBERT**

**B. Théologie historique**

**Sur le fondement des données bibliques, surtout néotestamentaires et notamment pauliniennes, la résurrection des morts est, dans la tradition chrétienne, l'un des articles de foi les plus anciennement attestés. On peut en voir la formule de base dans le symbole des Apôtres: « Je crois à la résurrection de la chair » (DS 11) ou le symbole de Nicée-Constantinople : « Nous attendons la résurrection des morts » (DS 150), Que la résurrection soit résurrection du corps et pas seulement immortalité de l'âme, et qu'elle soit étroitement dépendante de la résurrection du Christ, sont des points de cet article de foi qui se situent au cœur de son histoire doctrinale.**

**B1. Antiquité chrétienne**

**B1.1/ Chez les Pères apostoliques (fin du 1er siècle), la résurrection des morts est affirmée unanimement, quoique avec des accentuations diverses. Clément de Rome la désigne (I Clém. 26, 3) comme résurrection de la chair, en entendant par *sarx* non pas le corps, comme distinct de l'âme, mais la créature périssable, comme telle opposée à l'immutabilité du divin. Ce sens non dualiste de chair, qui se retrouve dans le symbole romain, a d'abord une portée exhortative et éthique : parce que le salut s'effectue dans la chair, qui sera ressuscitée et jugée, celle-ci doit être dès maintenant gardée dans la sainteté. Mais qu'elle doive être jugée, cela signifie que sa résurrection ne s'identifie pas au salut et a plutôt un caractère neutre, ce pourquoi le symbole romain mentionne après la résurrection la « vie éternelle », qui accomplit le salut. Quant aux défunts en attente de résurrection, ils séjournent selon I Clém dans un lieu provisoire semblable à l'Hadès des poètes païens. En revanche, selon Ignace d'Antioche (Lettres) et les Actes des martyrs, les justes - du moins les martyrs, auxquels il faut adjoindre les patriarches et les prophètes - vont immédiatement à la rencontre du Christ, ce qu'on peut interpréter comme une résurrection au moment même de la mort, ces auteurs n'exprimant pas l'idée d'une survie de l'âme (cf. Greschake-Kremer 1992, 182).**

**B1.2/ Les Pères apologistes (IIème siècle), davantage confrontés à la tradition platonicienne et à la gnose, ont une idée plus nette de la différence entre immortalité de l'âme et résurrection. Et si la première permet une certaine approche de l'espérance chrétienne (Justin), l'annonce de la résurrection est forte d'une nouveauté qu'elle ne peut nullement traduire : « Si le Sauveur [...] n'avait annoncé comme bonne nouvelle que !a vie de l'âme, qu'aurait-il apporté de nouveau en comparaison de Pythagore, de Platon ou d'autres hommes ? » (Ps.-Justin, De res. 109). Pour Irénée de Lyon et Tertullien, la résurrection est le critère décisif qui sépare la gnose de l'orthodoxie. Alors que les gnostiques considèrent la chair - à savoir le corps, le monde et l'histoire - comme la création d'un dieu inférieur, une création dont l'âme doit être délivrée pour retourner à sa patrie céleste, Irénée affirme que toute chair (*para sarx*) a été créée par Dieu et est appelée au salut : «  Quoi de plus ignominieux qu'une chair morte ? En revanche, quoi de plus glorieux que cette même chair une fois ressuscitée et ayant reçu l'incorruptibilité en partage? » (Adv. Haer. V, 7, 2). Tertullien, de même, déclare que « la chair est le pivot du salut » (*caro cardo saluas*, De res. 8, 2). Et, pour récuser les interprétations gnostiques qui comprennent la résurrection dans un sens purement spirituel, ces auteurs insistent sur l'identité du corps terrestre et du corps ressuscité et posent l'existence d'un état intermédiaire qui exclut la possibilité d'un salut pour l'âme seule. C'est ainsi que, selon Tertullien, l'âme garde dans l'Hadès l'effigie du corps en attendant la résurrection qui constituera la plénitude du salut : il serait en effet « indigne de Dieu de n'accorder le salut qu'à la moitié de l'homme» (De res. 34).**

**B1.3/ Les docteurs de l'école d'Alexandrie (IIIème siècle)**

**Clément d'Alexandrie et Origène désignent par *anastasis* un processus de maturation et d'ascension ontologique qui commence en l'homme dès cette vie, par le don de l'Esprit, et qui s'achève après la mort par une transfiguration du corps devenant corps spirituel (*sôma pneumalikon*) Dans son œuvre controversée, Origène, s'opposant à la fois à ceux qui nient la résurrection du corps et à ceux qui la confondent avec la réanimation du cadavre, fait appel à la médiation de l'âme pour fonder la continuité entre corps terrestre et corps ressuscité. Bien qu'incorporelle par nature, l'âme a besoin du corps comme d'un « véhicule » ou d'un « vêtement » auquel elle conserve une forme identique (*tupos ou eidos*), alors même que s'écoule la matière qui le constitue. Par grâce divine, cette forme corporelle sera conservée et transfigurée après la mort : « Pour hériter du royaume des cieux et habiter une région différente de la terre, il nous faut des corps spirituels; notre forme (*eidos*) première ne disparaîtra pas pour autant mais sera glorifiée, comme la forme de Jésus et celle de Moïse et d'Élie restait la même dans la transfiguration » (Comm. in ps. 1, 5). Origène souligne aussi fortement la dimension ecclésiale de la résurrection; elle n'atteindra sa plénitude que lorsque le corps du Christ sera définitivement constitué : « Abraham attend encore..., et tous les prophètes nous attendent pour recevoir avec nous la béatitude parfaite. Car il n'y a qu'un seul corps qui attend sa rédemption » (In lev., hom. 7, n. 2).**

**B1.4/ Augustin (IV-Vème siècle) peut être considéré comme un relais entre la théologie de l'âge patristique et la théologie médiévale. Marquée par le néoplatonisme, son anthropologie privilégie l'âme lorsqu'il définit l’homme non comme « une âme raisonnable qui se sert d'un corps terrestre et mortel » (De moribus eccl. I, 27, 52). L'unité de l'homme lui reste toutefois inconcevable sans le corps, c'est pour cela que l'âme conserve après la mort un « appétit naturel » de ce corps qui lui sera restitué à la fin des temps. Ce corps ressuscité, bien que spiritualisé et immortalisé, sera absolument identique au corps terrestre. En réponse à des objections venues des païens et de certains chrétiens, Augustin est conduit à préciser en quoi la taille, l'âge, les organes, etc., du corps ressuscité restitueront bien le corps terrestre, mais dans une disposition qui en fera transparaître la beauté (cf. De Civ. Dei XXII, 12 sq). On notera aussi qu'Augustin prend le contre-pied de la tradition théologique qui dominait le combat contre la gnose, et introduit l'idée d'une résurrection de l'âme (ibid. XX, 6), ou première résurrection : l'âme, tombée dans le péché, ressuscite dès aujourd'hui dans la grâce attendant que la seconde résurrection celle du corps, vienne achever la première. Il s'inscrit enfin dans la ligne d'Origène et de la tradition patristique antérieure lorsqu’il rappelle que la résurrection individuelle est ordonnée à la communion ecclésiale dans le corps du Christ : « Le voilà, celui qui est l'homme parfait, à la fois tête et corps, formé de tous les membres qui, au temps marqué, seront au complet. Chaque jour, cependant, des membres s'ajoutent à ce même corps tant que s'édifie l'Église… (ibid. XXII, 18).**

**En résumé, il ressort de la tradition patristique :**

**a / Que, par opposition aux interprétations platoniciennes et gnostiques, la résurrection se distingue nettement d’un simple salut de l'âme ou de l' « homme intérieur », ce qui a pour effet de la repousser au « dernier jour » où elle sera un événement miraculeux dû à l'action divine.**

**b / Que la résurrection, dépendante de l'incarnation et de la résurrection du Christ concerne fondamentalement la « chair », la création prise dans sa dimension matérielle et temporelle, et gagne ainsi une valeur et une dignité inconnues jusqu'alors, ce qui permet à Tertullien de dire du Christianisme qu'il est une apologie de la chair (*praeonium carnis*).,**

**B2. Théologie médiévale**

**B2.1/ XI - XIIème siècles**

**Il est communément admis au moyen-âge que l'homme est composé d'une âme et d'un corps, que la résurrection du corps doit sceller sa destinée éternelle, et l'immortalité de l'âme exprime cette destination dès cette vie. Cette perspective eschatologique induit toutefois une anthropologie où vont se confronter des références platoniciennes et aristotéliciennes. Pour des théologies dominées par l'influence augustinienne, l'âme seule constitue la personne humaine (Hugues de Saint-Victor), au point que celle-ci ne se dégage pleinement que par la séparation de l'âme et du corps (Abélard) : théories où la résurrection paraîtrait accessoire ou même inutile si elle n'était exigée par les données bibliques. Devant cette difficulté d'autres auteurs se réfèrent à la doctrine d'Aristote se laquelle l'âme est forme du corps, ce qui leur permet d'affirmer que la substantialité de l'homme n'appartient plus à l'âme seule mais à l'unité du composé de matière et de forme. Mais à suivre sur ce point Aristote, pour qui l'esprit (*noûs*) est d'un autre ordre que le composé et survient en lui de l'extérieur, on semble conduit à admettre avec lui que la forme se dissout avec la matière et donc à abandonner l'immortalité de l'âme. L'aporie augustinienne d'un homme qui se définit par l'âme mais ne peut être lui-même qu'en vertu de l'union de l'âme et du corps n'est pas levée.**

**B2.2/ Thomas d'Aquin (XIIIème siècle)**

**Il va résoudre la difficulté en concevant autrement la formule aristotélicienne. Selon lui, l'âme peut être une substance incorporelle et immortelle (au sens augustinien) en même temps que forme du corps, et ce parce qu'elle communique au corps sa propre substantialité. Ame et corps ne sont pas deux réalités définissables séparément, mais c'est l'âme qui détermine totalement le corps en s'appropriant sa matérialité. Il est ainsi de la nature de l'homme d'être esprit par sa relation corporelle avec le monde et avec autrui, et l'on ne saurait concevoir pour lui de perfection sans cette relation (cf. In Sent. IV, d. 44, q. 1, a. 2, ad 1). Dès lors, la mort est bien un anéantissement de l'homme, puisque l'âme « séparée », privée de corps, ne subsiste que comme une monade sans relation et sans monde, donc dans un état « contre nature » (CG IV, 79) où elle n'a d'autre connaissance que celle qui lui vient directement de Dieu. La résurrection est, de ce fait, si l'homme doit atteindre son accomplissement, une exigence de sa nature – ce qui ne signifie pas qu'elle soit naturelle, car la nature n'a par elle-même aucune capacité de la produire : « Absolument parlant, la résurrection est un miracle ; on ne peut la dire naturelle que relativement à son terme » ST Suppl., q. 75, a. 3). La position de Thomas laisse cependant ouvertes certaines questions :**

**1 / Comment concilier l'état d'incomplétude de l'âme privée de corps avec l'affirmation (cf. infra, 3. a) d'une béatitude possible sitôt après la mort ?**

**2 / Est-il nécessaire d'affirmer, comme Thomas le fait dans la ligne de la tradition anti-gnostique (et sans doute en fonction du culte des reliques), qu'il y a identité de matière entre corps terrestre et corps ressuscité, alors que l'identité matérielle du corps est déterminée par l'âme comme forme substantielle ?**

**3 / L'idée que la résurrection ne s'accomplit qu'à la fin des temps implique-t-elle nécessairement le concept d'une subsistance de l'âme séparée ?**

**B3. Théologie moderne**

**La fin du Moyen-Age et le début des Temps modernes se caractérisent par un déplacement d'accent, de la résurrection sur l'immortalité de l'âme. Les motifs de ce déplacement sont à la fois théologiques et philosophiques.**

**B3.1/ Motifs théologiques**

**Ils tiennent au maintien d'une conception dualiste de l'homme qui survalorise le pôle « âme ». Bien que le concile de Vienne (1312) ait consacré la formule « âme forme du corps», celle-ci est comprise dans des sens divers, souvent éloignés de la conception de Thomas d'Aquin, et où l'unité du composé humain est perdue. De plus, la constitution Benedictus Deus (1336) de Benoît XII condamne des opinions de son prédécesseur (Jean XXII avait posé que les âmes, dans l'état séparé, ne pourraient encore connaître la béatitude, une thèse qu'il avait d'ailleurs abjurée sur son lit de mort) et attire l'attention sur l'avenir absolu de l'âme d'une manière qui tend à reléguer au second plan celui du corps.**

**B3.2/ Motifs philosophiques**

**Ils apparaissent avec le retour au platonisme qui caractérise l'humanisme de la Renaissance, un platonisme qui se déploie dans un nouveau contexte où l'âme n'est plus considérée comme une substance mais comme un sujet (Marsile Ficin). Ce contexte trouve sa pleine expression chez Descartes, pour qui l'âme est une *res cogitans* distincte du corps caractérisé comme res extenso. Le rôle croissant du sujet dans les philosophies de l'esprit qui vont marquer la modernité et culmineront dans le grand idéalisme allemand (Fichte, Hegel) laisse peu de place à la question du corps et de sa destinée. Ainsi, les philosophes de l'époque des Lumières qui raffinent les preuves de l'immortalité de l'âme tiennent souvent la résurrection pour une représentation mythique, par exemple Kant : « La raison ne peut trouver un intérêt quelconque à traîner après soi pour l'éternité un corps qui, quelque purifié qu'il soit, doit cependant toujours consister en la même matière » (La religion dans les limites de la simple raison, trad. Gibelin, Paris, 1952, 171).**

***Dans ce climat de pensée, la réflexion théologique tend à limiter le problème eschatologique à la question de l'âme, ou du moins à traiter comme secondaire le thème de la résurrection. Le Vème concile du Latran (1513), déjà, lorsqu'il condamne l'aristotélisme averroïsant de Pomponazzi, ne se préoccupe que de l'immortalité de l'âme individuelle. On peut aussi remarquer que, du XVIIème au XIXème siècle, le langage de la piété populaire n'évoque plus la résurrection et le dernier jour, mais le salut de l'âme et la vie éternelle (cf. Althaus 1961, 155). Si la résurrection est toujours abordée dans les manuels de théologie, elle l'est comme question spéculative plus que comme préoccupation existentielle (cf. Greschake-Kremer 1992, 244).***

**B4. Théologie contemporaine**

**Le renouveau des études bibliques et les questions posées par un nouveau contexte scientifique et culturel ont conduit la théologie récente à aborder le thème de la r. sous un éclairage qui les prend en compte, et dont on peut souligner les points significatifs suivants.**

**B4.1 Résurrection des morts plutôt qu'immortalité de l'âme**

**En réaction contre une eschatologie qui estompait la foi en la résurrection au profit d'une argumentation philosophique en faveur de l'immortalité, de nombreux théologiens réformés, sous le signe d'un retour à Luther, récusent qu'on puisse trouver dans l'homme un quelconque résidu spirituel ou corporel qui assurerait la transition entre vie terrestre et vie ressuscitée. La mort apparaît alors comme anéantissement total et la résurrection comme nouvelle création ex nihilo, l'identité entre homme mortel et homme ressuscité n'étant assurée que par la fidélité du Dieu qui à la fois crée et sauve. Ce qui demeure dans l'homme, à sa mort, « n'est ni rien de divin ni rien de créé, mais une action et une attitude du Créateur à l'égard de sa création » (Barth 1959, 428). C'est dans cet esprit que O. Cullmann a fortement souligné l'opposition entre la conception grecque et la conception biblique de la mort et de l'au-delà : « La conception biblique de la mort est donc fondée sur une histoire du salut, et par conséquent elle doit différer totalement de la conception grecque; rien ne le montre mieux que la confrontation de la mort de Socrate avec la mort de Jésus » (1956, 22). Sans pousser aussi loin une opposition qui ne permet guère de comprendre pourquoi Dieu, dans la vie par lui recréée, ferait répondre l'homme des actes de sa vie présente, les théologiens catholiques s'accordent pour mettre eux aussi l'accent sur un retour nécessaire à une thématique biblique qui, sous le chiffre de la résurrection, donne la primauté à l’action divine.**

**B4.2 L'hypothèse d'une résurrection au moment de la mort**

**Pour échapper aux apories de la subsistance de l'âme séparée, certains théologiens proposent dans la logique thomasienne de l'âme comme forme subsistante et donc déterminante de son propre corps l'hypothèse d'un corps qui réapparaîtrait aussitôt après la mort, sous une modalité non physiquement perceptible : l'idée de « résurrection dans la mort » répondrait ainsi à une conception de la personne qui exige pour elle un enracinement relationnel, non seulement religieux mais encore social et cosmique, ce qui équivaudrait à une « résurrection dans la mort » (cf. Greshake-Lohfink 1978). J. Ratzinger s'appuie toutefois sur la « Note de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur la vie éternelle et l'au-delà » de 1979, qui rappelle la nécessité de croire en la subsistance de l'âme après la mort, pour contester une thèse qui « n'est en aucune façon l'expression possible de la foi commune, telle qu'elle est comprise communément » (1990, 218). La difficulté herméneutique de la nouvelle formulation tient sans doute à la manière dont elle cherche à échapper au cadre spatio-temporel dans lequel se sont élaborées les représentations traditionnelles.**

**B4.3 Le relais d'une philosophie du corps et de la chair**

**Alors que la théologie empruntait surtout à la philosophie le vocabulaire de l'âme, c'est aujourd'hui sur de nouvelles manières de parler du corps qu'elle l'interroge. L'approche phénoménologique du corps comme « corps transcendantal », ainsi dans les travaux de L. Landgrebe, M. Merleau-Ponty, M. Henry, etc., pourrait ouvrir une nouvelle voie d'accès théologique à la question de la résurrection, que B. Welte (1965) et C. Bruaire (1968) ont tenté d'emprunter : « Une réflexion phénoménologique et transcendantale sur la corporéité peut parvenir à un concept formel de résurrection (du corps en tant que chair) qui dépasse le simple concept d'une partie de l'homme spirituelle et indestructible et renvoie à l'espérance chrétienne figurée par la *resurrectio mortuorum* comme à une figure qui, pour le moins, n'est pas déraisonnable » (Greschake-Kremer 1992, 322).**

**B4.4 Le lien indissociable de la résurrection des morts el de la christologie**

**Aucune approche rationnelle ou strictement philosophique ne permet cependant d'ignorer que, dans la ligne de la tradition paulinienne et patristique, le Christ est l'unique médiateur, dont la mort et la résurrection conduisent l'univers de la première création à son accomplissement dans la gloire de Dieu (cf. Martelet 1974). Cette référence centrale à la christologie doit donc servir de critère théologique lorqu'il s'agit d'apprécier si la foi en la résurrection est compatible avec des croyances d'une autre nature, par exemple !a thèse réactualisée de la réincarnation (cf. Schônborn 1990).**

**B4.5 La valeur analogique des représentations de la résurrection**

**Et si, en fin de compte, aucune représentation de la résurrection et de la vie future n'est vraiment adéquate, cela signifie qu'elles visent un mystère sans commune mesure avec nos capacités expressives et imaginatives. Comme le mystère de Dieu auquel elle est étroitement liée, la résurrection des morts n'est susceptible que d'expressions analogiques qui servent de support à la foi tout en s'effaçant devant la réalité qu'elles désignent.**

**P. Althaus (1922), Die letzten Dingo, Erlangen, 1961', Giitersloh.**

**K. Barth (1946), KD 11/2, Zollikon-Zurich (Dogmatique, Genève, 1958-1959).**

**O. Cullmann (1956), Immortalité de l'âme ou résurrection des morts ?, Neuchâtel.**

**B. Welte (1965), Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus, Fribourg-Bâle-Vienne.**

**C. Bruaire (1968), Philosophie du corps, Paris.**

**G. Greshake (1969), Auferstehung der Toten, Essen.**

**G. Martelet (1975), L'au-delà retrouvé, Paris, 1995, nouv. éd.**

**J. Ratzingcr (1977), « Zwischen Tod und Auferstehung », in Eschatologie. Tod und ewiges Leben, Ratisbonne, 1990, 211-226 (La mort et l'au-delà, 1979 et 1994).**

**G. Greshake -G. Lohfink (1978), Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit, Fribourg-Bâle-Vienne.**

**G. Greshakc- J. Kremer (1986), Resurrectio mortuorum, Darmstadt, 1992.**

**C. Schônhorn (1990), « Réincarnation et foi chrétienne », Com (F) XV/1, 36-65.**

**André DARTIGUES**

**RÉSURRECTION DU CHRIST**

**A. Théologie biblique**

**A1/ Les énoncés de la foi**

**Fixer le fait et le sens de la résurrection du Christ demande qu'on interprète des témoignages : ce qui est dit du Ressuscité y est toujours dit en référence à une expérience (dite « pascale»). Celle-ci a trouvé à s'exprimer sous trois formes :**

**1 / dans les formes structurées que sont la confession de foi, l'invocation, l'hymne**

**2 / dans le témoignage direct de Paul**

**3 /dans les récits de Pâques proposés par les évangiles.**

**Les énoncés de foi les plus anciens appartiennent au premier groupe. On y trouve :**

**a) des formes participiales attribuant à Dieu l'acte qui a ressuscité Jésus d'entre les morts (Rm 4, 24; 8, 11 ; 2 Co 4, 14; Ga 1, 1, etc.)**

**b) l'invocation : « Viens, ô notre Seigneur » (*Maranatha* : 1 Co 16, 22 ; Ap 22, 20), qui demande l'avènement final de ce Jésus dont est présupposée la seigneurie sur les temps derniers**

**c) des hymnes (p. ex. Ph 2, 6-11; 1 Tm 3, 16) célébrant la domination exercée sur toute réalité par celui qui a été vu dans son humanité terrestre et se trouve maintenant exalté.**

**Le second groupe est l'unique témoignage personnel direct d'une expérience pascale et importe donc de manière particulière (1 Co 15, 8ss ; Ga 1, 15s ; Ph 3, 8-11).**

**Le troisième groupe comprend le récit du tombeau vide (Mc 16,1-8 par.) et tous les autres passages narratifs dont la forme littéraire est celle du «  récit de reconnaissance » (le Ressuscité se manifeste, n'est pas reconnu immédiatement, et finit par être reconnu avant de disparaître : Lc 24, 13-32; Jn 20, 11-17), ou du « récit d'apparition » (Jésus apparaît sur une modalité merveilleuse, est aussitôt reconnu, passe quelque temps auprès des disciples et leur confie un mandat : Lc 24, 36-49; Jn 20, 19-23). On a pu voir dans Mc 9, 2-10 (la transfiguration) ou Mc 6,47-52 (la marche sur les eaux) des récits d'apparitions du Ressuscité projetés sur le récit du temps d'avant Pâques - mais cette lecture reste trop conjecturale.**

**A2/ Les temps et les lieux**

**Une organisation séquentielle des événements (découverte du tombeau vide - apparitions - Ascension - Pentecôte), s'est imposée à partir de Lc 24; Ac 1-2, mais les témoignages proposent en fait des schèmes variés. Sur la distinction des moments et leur distribution dans le temps, Mt 28 et Jn 20- 21 divergent. Et quant aux formules structurées (confessions de foi, etc.), elles laissent supposer une intelligence différente de l'événement il s'agit là de la condensation verbale d'une expérience spirituelle complexe que les textes interprètent sous des angles divers. L'apparition de Jésus (1 Co 15, 5-8), son exaltation (Ph 2, 9), son intronisation comme Fils (Rm 1, 4) ou son assomption dans la gloire (1 Tm 3, 16) sont des actes de l'Esprit (Rm 1, 4; 1 Tm 3, 16), qui devient ainsi lui-même le don fait à la communauté. Et c'est dans cette même ligne que le Ressuscité se rendant témoignage devant Paul, fait de lui un apôtre investi par l'Esprit. Dans les expériences de Pâques se lient ainsi vision, audition, extase. Pâques, Ascension et Pentecôte se joignent. Mais dans l'élaboration plus tardive de Jean (Jn 14, 1-31) ils se présentent bien encore comme une unité. C'est à Luc que nous devons la projection de ces moments dans une succession linéaire. Cette approche ne résout pourtant pas tout problème.**

***1/ Faut-il voir dans le motif du « troisième jour » après la mort de jésus (1 Co 15, 4) une donnée historique de la première expérience pascale ou une pure élaboration théologique? On peut attribuer la provenance du motif à Os 6, 2, ou encore à l'idée que l'âme ne quitte complètement le corps qu'après trois jours. Le vague de ces possibilités incite à traiter la donnée comme historique. 2/ Comment résoudre la localisation apparemment contradictoire des apparitions soit à Jérusalem (Lc 24; Jn 20), soit en Galilée (Mc 16,7 ; Mt 28; Jn 21) ? La séquence arrangée en Jn 20-21 est une réécriture. Les deux localisations d'autre part ont dans Mt et Lc une portée théologique (même procédé en Mc 1, 14.39 ; 9, 30 ; 14,28 ; Lc 24, 47; Ac I, 8). Les disciples étaient sur place à Jérusalem; là s'est organisée la première communauté : cela plaide en faveur de Jérusalem.***

**A3/ Le tombeau vide**

**L'Évangile de Marc, dans sa version primitive, se terminait-il vraiment avec la découverte du tombeau vide et la mention de la « peur » produite chez les femmes (Mc 16, 8) ? On admet globalement que Mc 16, 9-20 est une addition postérieure. Et cela soulève une difficulté : la foi pascale peut-elle se construire sur la base du tombeau vide ? Il est en fait essentiel de ne pas perdre de vue, pour évaluer Mc 16, 1-8, que le noyau de la narration est la confession pascale dont l'ange est le porte-parole, et non pas le tombeau vide (Mc 16, 6 Rm 4, 24, etc.). Dans le contexte, la parole de l'ange répond à la passion de Jésus, identifié avec le Juste souffrant (cf. Ps 22, 24s ; 69, 30.34). Le tombeau vide ne prouve pas la résurrection de Jésus : il sert seulement de cadre scénique pour un message qu'appuient sans ambiguïté les autres témoignages du NT, et que la rencontre du Ressuscité en personne dans les expériences d'apparition suffit à fonder. La foi de Pâques ne repose pas sur le statut que l'historien confère aux récits du tombeau vide : le témoignage des apparitions est premier, et le tombeau vide, second.**

**A4/ Résurrection et christologie**

**La signification théologique de Pâques peut se décrire comme suit : la mort de Jésus (Ga 3,13; cf. Sg 2, 12-20) et la fuite des disciples (Mc 14, 50) manifestaient que Jésus avait échoué dans le but qu'il s'assignait, rendre Dieu totalement présent à Israël. L'expérience pascale ouvre une perception nouvelle : ce Jésus mis à mort pour Dieu (Mc 16, 6; Rm 4, 24), Dieu reconnaît qu'il est sien. Les conséquences de cette reconnaissance sont traduites dans le langage du réveil, de la résurrection de l'exaltation dans un langage métaphorique auquel les textes veulent donner une portée descriptive, ou en tout cas cognitive. Ce réseau de signifiants (mort et résurrection) est d'abord là pour barrer la route à l'hypothèse d'une mort apparente suivie de réanimation : autant les textes mettent en relief le nouveau statut reçu par Jésus à Pâques, autant ils attestent sans aucune exception la réalité de sa mort (1 Co 15, 3s). Le Ressuscité est associé à la réalité céleste de Dieu, il porte lui-même aux disciples le témoignage de sa résurrection. Et c'est son statut pascal qui fournit son point de départ à la christologie qui va aussitôt se déployer puissamment et faire rétrospectivement apparaître dans une lumière nouvelle l'existence prépascale de Jésus. Désormais, c'est fait : en Jésus, Dieu a fixé pour toujours sa relation à l'humanité (1 Th 1, 10; 4, 17) et à tout le réel (1 Co 15, 20-28; Rm 8, 18-23). Et c'est pour rendre compte de cette affirmation que la christologie va s'élaborer. Paul empruntera alors les conceptions de l'apocalyptique juive pour appeler Jésus « prémices de ceux qui sont morts » (1 Co 15, 20) et pour voir son temps comme dernier temps avant le jugement et l'accomplissement (Rm 13, 11). Une réflexion sur la corporéité du Ressuscité. et sur sa condition *post mortem* n'apparaît pas encore dans les plus anciens textes, qui ne procèdent qu'à la confession d'une résurrection corporelle. Dans Lc 24 et Jn 20s, présence dans le monde et transcendance à ce même monde se rejoignent à un degré extrême de tension. En 1 Co 15, 35-50, Paul utilise le lexique de la corporéité dans une argumentation dont le but est de montrer le caractère spécifiquement non mondain de l'existence du Ressuscité : il s'agit là d'un avenir absolu du corps qui excède toutes les limites du monde. Par les apparitions du Ressuscité et le don de l'Esprit, enfin, la communauté des disciples se trouve fondée à nouveau et devient Église du Christ. Mission et apostolat s'articulent sur cette refondation (cf. Mt 28, 19s; Lc 24, 46ss ; Jn 20, 21ss ; Ac 1 -2) : c'est à partir de là que va bientôt se développer l'ensemble Évangile-Foi-Salut (1 Th 1; 1 Co 15). La foi pascale; enfin, devient le fondement de l'espérance des chrétiens : le Dieu qui a relevé le Christ d'entre les morts est essentiellement celui qui anéantira souffrance et mort et mènera toute réalité à son accomplissement définitif (1 Th 4, 13-18; 1 Co 15; Rm 4, 17; 8, 11s).**

**H. Schlier (1968), Uber die Auferstehung Jesu Christi, Einsiedeln**

**Coll. (1969), La résurrection de Jésus et l'exégèse moderne, Paris**

**X. Léon-Dufour (1971), Résurrection de Jésus et message pascal, Paris**

**J. Kremer (1977), Die Osterevangelien - Geschichten um Geschichie, Stuttgart, 1982**

**L. Oberlinner (sous la dir. de), 1986, Auferstehung Jesus - Auferstehung der Christen, Fribourg-Bâle-Vienne**

**P. Hoffmann (éd.) (1988), Zur neutestamentlichen Uberlieferung von der Auferstehung Jesu, WdF 522, Darmstadt**

**F. Blanquart (1991), Le premier jour (Jean 20), LcDiv 146**

**P. Stuhlmacher (1992), Biblische Theologie des Neuen Testaments 1, § 13**

**J. Becker (1993), Das Urchristentum als gegliederte Epoche, SRS 155, 29 sq**

**Jürgen BECKER**

**B. Problématique théologique**

**La conviction première des chrétiens est que Dieu a arraché Jésus le Nazaréen à la mort. Si la célébration du « Jour du Seigneur » entend fêter avant tout la victoire du Ressuscité, (Justin, 1ère Apol. 67, 7, éd. Wartelle, 193), si la fête de Pâques est, dans toutes les Églises chrétiennes, la première du cycle liturgique, si la célébration de l'eucharistie fait mémoire du Crucifié-Ressuscité. (Hippolyte, Trad. apost. 4, SC 11 bis, 51-53), c'est parce que le souvenir de la foi ne s'attache pas à la seule mort ignominieuse de Jésus « Le troisième jour, il ressuscita d'entre les morts ». C'est ce que proclament les premiers auteurs chrétiens, dans des confessions de foi christologiques où la résurrection tient une place primordiale, même si parfois dans les confessions binaires ou ternaires la seule mention venant gloser le nom du Fils est celle de l'incarnation ou de la crucifixion. Une formule typique de Polycarpe de Smyrne affirme ainsi la foi de « ceux qui croient en notre Seigneur Jésus-Christ et en son Père qui l'a ressuscité d'entre les morts » (Aux Phil. 12, 2, SC 10 bis, 221). Par la suite, tous les symboles d'Église mentionnent la résurrection de Jésus dans le récit du mystère pascal au second article, tandis que la résurrection générale des morts vient lui correspondre au troisième article. C'est ce « réveil » à la vie, transcendant la précarité de notre monde, qui appelle à la mémoire de son parcours terrestre, sa condamnation à mort y comprise. Sans cette résurgence, Jésus ne serait pas confessé comme le Seigneur de l'histoire.**

**B1/ Histoire**

**Sans doute cette donnée initiale de la foi chrétienne, déjà présente chez Clément de Rome qui y voit les « prémices » de notre résurrection à venir (Aux Cor. 24, 1, SC 167, 143), rencontra-t-elle des oppositions immédiates. La tendance docète (docétisme) de la gnose dévaluait le sens de la résurrection en mettant en cause la réalité de la chair du Christ. Ignace d'Antioche affirme donc avec force que Jésus-Christ « est véritablement ressuscité d'entre les morts» (Trall 9, 1, SC 10 bis, 119) et que cette résurrection est le signe le plus manifeste de la divinité de Jésus (Éphés. 7, 2, ibid., 75). Mais les objections les plus radicales vinrent du monde grec pour lequel l'idée même de résurrection des morts est insensée.**

***Le païen Celse la tournait en dérision : « Une fois déposé cette chair, peut-être est-il devenu Dieu. ? Et pourquoi pas plutôt Asclépios, Dionysos, Héraclès ? » Il raillait l'argument chrétien fondant la divinité du Christ sur le témoignage de sa résurrection. Il reprochait aussi aux chrétiens de se moquer « de ceux qui adorent Zeus sous prétexte qu'on montre en Crète son tombeau », alors qu'ils adorent « un homme sorti du tombeau sans savoir pourquoi ni comment les Crétois agissent de la sorte » (cf. Contre Celse, III, 42-43, SC 136, 101). Origène lui répond : « Celse nous critique parce que nous avons convenu que notre Jésus a été enseveli ; mais nous affirmons qu'il surgi du tombeau, chose que les Crétois n'ont pas encore osé raconter de Zeus » (ibid., 103) ; et il montre la différence entre les légendes mythologiques alléguées par son adversaire et le côté public et indiscutable de la mort de Jésus : ses disciples qui la connaissaient, ont témoigné avec d'autant plus de courage de sa résurrection.***

**Cependant, le discours des apologistes des IIème et IIIème siècles s'est centré non pas sur la résurrection de Jésus, mais sur la résurrection générale des morts ou de la chair, dont la résurrection de Jésus constituait l'exemple par excellence. C'est à ce sujet que nous trouvons les grandes prises de position de Tatien, d'Athénagore, puis d'Irénée et de Tertullien et enfin d'Origène. C'est à ce propos qu'on s'interroge sur la possibilité et la réalité de la résurrection de la chair et sur la nature du corps ressuscité. Au sujet de Jésus lui-même, il fallait tout d'abord justifier sa mort ignominieuse en croix.**

**C'est ainsi qu'à partir du IVème siècle la résurrection de Jésus fut l’objet dans l'Église d'une « possession paisible ». Les grand débats christologiques du temps portèrent avant tout sur l'incarnation et l'identité humano-divine de Jésus au point que certains modernes accusèrent les Pères de l'Église grecque, de manière d'ailleurs abusive d'avoir déplacé le centre de gravité de la foi de la résurrection à l'incarnation (Jossua 1968). En fait, les débat d'Éphèse puis de Chalcédoine sur la vérité de l'être-devenu-homme du Verbe de Dieu, dans la distinction de ses deux natures, avaient pour but de fonder la vérité du mystère pascal, c'est-à-dire de la mort et de la résurrection dans la chair de ce même Verbe : « Sa chair étant ressuscitée, on parle encore de sa résurrection, non qu'il soit tombé dans la corruption, mais parce que son corps est ressuscité : (Cyrille d'Alexandrie, DCO II-1, 111). « Même si la résurrection des morts est dite avoir eu lieu par le fait d'un homme, encore est-il que nous concevons cet homme comme le Verbe né de Dieu et que par lui la mort a été brisée : (ibid., 133). Toute l'argumentation a une intention sotériologique ; le Christ ressuscité réalise d'abord en son propre corps et pour nous la plénitude de vie qui est Ie destin de toute l'humanité sauvée.**

**Cependant, les Pères grecs se heurtèrent à l'interprétation hellénique de l'immortalité de l'âme comme un obstacle à la représentation scripturaire de la résurrection. Ils firent un effort considérable pour justifier celle-ci, sans nier la discontinuité radicale causée par la mort, en recourant à la création et à la nécessité d'assumer dans la gloire l'histoire réelle de l'individu (Origène, Traité des principes II, 10, 1-4, SC 252, 375 ss; Comment. sur Jean, II, 225-245, SC 157, 519 ss; Grégoire de Nysse, Sur l'âme et la résurrection, Paris, 1995, 188-211).**

**La situation demeure sensiblement la même au Moyen Age jusqu'à l'aube des Temps modernes. Thomas d'Aquin traite de la résurrection de Jésus dans le cadre des mystères de la vie du Christ (ST IIIa, q. 53-59). Il distingue les miracles qui sont des arguments pour la foi des miracles qui sont objets de la foi : la résurrection de Jésus appartient à ce dernier cas. Cependant, elle confirme aussi la foi. Thomas souligne surtout sa portée salvifique. De même que la passion nous libère de nos maux, de même la résurrection nous promeut aux biens de la justification (ST Illa, q. 53, a. 1). Ce contexte conduit Thomas à s'interroger aussi sur l'identité charnelle du Christ ressuscité : son corps ressuscité est un vrai corps, celui-là même dans lequel il vivait avant Pâques. Mais ce corps est aussi un corps « glorieux » : la continuité doit alors ménager les droits de la discontinuité. Thomas se garde clone de transposer l'ici-bas dans le monde glorifié (en raison de sa théorie de l'âme forme du corps) et il n'existe pas dans sa théologie de revivification du cadavre. Cependant, marqué par une interprétation trop littérale des récits scripturaires, il accorde aux représentations néotestamentaires de Jésus ressuscité une confiance encore peu soumise à la critique, prenant pour information sur un état non terrestre ce qui est l'expression d'une présence transcendante (ST, Suppl. q. 75-81 ; IV Sent., dist. 43 et 44). Il s'interroge toutefois avec précision sur les signes donnés par Jésus de sa résurrection et sur leur crédibilité. Au XVIème siècle, un Luther annoncera la croix et la résurrection de Jésus comme l'événement premier du salut, en se refusant aux complications de la spéculation scolastique.**

**Les XVIème et le XVIIème siècles virent la résurrection de Jésus mise en question par un rationalisme auquel toute idée de miracle était suspecte; au XIXème siècle, les doutes des Lumières trouvèrent leur expression achevée dans des recherches sur la vie de Jésus qui tentèrent de rendre compte de la résurrection en y voyant un beau mythe (Ie mythe étant compris comme l'autre que l'historique) révélateur de la religion de l'humanité (D. F. Strauss), ou plus platement en y lisant le fruit d'une hallucination des disciples de Jésus (E. Renan). Sous les coups de ces contestations, la théologie fut alors conduite à privilégier un traitement exclusivement apologétique de la résurrection. Ainsi, dans l'ordre des raisons que la néoscolastique adopte durant la seconde moitié du XIXème siècle, le statut de la résurrection est celui d'une preuve historique par excellence de la divinité de Jésus, une preuve que l'on tente donc de fonder avec des arguments historiques rationnels censés valoir en dehors de toute présupposition croyante ; et ces arguments manifestent souvent un net oubli de la transcendance du corps ressuscité par rapport à l'ordre empirique des phénomènes, ce qui leur confère parfois une certaine naïveté. Dans le même temps, la r. disparaît presque du champ de la théologie dogmatique : la sotériologie se réduit en effet à une analyse du sens de la passion et de la croix.**

**On doit, au XXème siècle d'avoir rendu à la résurrection de Jésus sa place centrale dans l'exposé ordonné du mystère chrétien, une restitution dans laquelle le livre de F. X. Durrwell (1950), « La résurrection de Jésus mystère de salut », de nombreuses fois réédité, a joué un rôle appréciable. La résurrection, dès lors, se trouva resituée au cœur de la sotériologie, et sa dimension eschatologique reprit un vif relief. Mais, parce que les dernières décennies ont aussi vu l'exégèse critique passer au crible les témoignages du NT, intérêt dogmatique et préoccupation critique présidèrent à des interprétations fort diversifiées de cette donnée première de la foi. Dans la ligne minimalisante qui était déjà celle de Schleiermacher (la croyance en la résurrection est seconde par rapport à la donnée première, Dieu agissant dans le Christ), puis de E. Troeltsch, certaines lectures réduisirent la résurrection à n'être que le sens salvifique de la croix, tel que perçu par la foi (Jésus ressuscité « dans le kérygme » chez Bultmann), ou à n'être que l'énergie présente de la foi de Pierre, telle qu'elle donne un avenir à l'événement Jésus-Christ (W. Marxsen 1968), ou à n'être que l'image de l'acte toujours vivifiant de l'Esprit (J. Pohier, 1977). Face à ces conceptions, la recherche récente a aussi connu des interprétations « maximales ». Expression de l'acte salvifique de Dieu pour l'humanité (Barth, etc.), anticipation eschatologique si radicalement inscrite dans l'histoire du monde qu'elle est un objet possible de toute recherche historique (Pannenberg), la résurrection détient toutes les clefs d'interprétation de la foi. Un point en tout cas ne devrait pas être contesté : un juste accès théologique à la résurrection de Jésus suppose qu'on ait dépassé toute disjonction du « fait » et du «sens».**

**B2/ Un problème de théologie fondamentale**

**Les enjeux dogmatiques ne peuvent masquer une difficulté majeure mal perçue dans les approches apologétiques. Le kérygme pascal en effet ne parle pas d'un événement qui appartiendrait sans reste à l'histoire commune, et la valeur de vérité de ce discours ne peut être établie sur les seules bases de la vraisemblance et du crédit mérité par les témoins (X. Léon-Dufour). La mort de Jésus s'inscrit incontestablement dans l'ordre du probable et du vérifiable : son constat ne relève pas seulement du témoignage d'amis mais dépasse le cercle de ceux qui le suivaient, et il ne transgresse pas le caractère vraisemblable de toute interprétation raisonnable. Il en va différemment (malgré Pannenberg) de la résurrection : Jésus, dont on atteste qu'il a vaincu la mort, s'y dérobe au monde qui fut le sien. Dès lors, il ne s'inscrit plus dans la crédibilité commune; il se tient à l'écart de toute transmission publique d'informations, puisqu'il ne se manifeste vivant qu'à quelques amis et disciples (Ac 10, 40s). Et même si la « rumeur » (Moingt) de sa résurrection ne tarde pas à se répandre, elle ne modifie en rien la forme initiale du témoignage, qui est celle d'une prise de parole engagée, auto-implicative. (En raison de son ambiguïté originelle - résurrection, ou vol d'un cadavre- ?, le récit du tombeau vide ne le fait pas davantage). Pour qui est appelé à croire et n'a pas vu, il n'y a donc accès à la résurrection que par une herméneutique du témoignage. Et parce que la théologie de la résurrection ne traite de rien qu'elle soit autorisée à décrire, elle est donc vouée à laisser s'organiser les significations d'un événement « tamisé » à partir des indices qui lui en sont donnés.**

**B3/ Théologie systématique**

**La condition du croyant suggère d'organiser l'exposé systématique en quatre temps.**

**B3.1/ La victoire tamisée**

**Ce titre renvoie au caractère ambigu des expériences d'où proviennent les deux éléments des témoignages : le tombeau vide et le jeu entre inconnaissance et reconnaissance du Ressuscité dans les récits d'apparition.**

***Le récit du tombeau vide se détache des informations qui disaient la vérité de la mort de Jésus et qui sont condensées dans la formule du symbole apostolique : « Il est descendu aux enfers. » Ce récit vise à concrétiser à la fois la réalité du resurgissement de Jésus et son étrangeté. En raison du fait rapporté, son ambiguïté est difficilement récusable. En effet, la disparition de la dépouille de Jésus renvoie avec plus de vraisemblance à un vol qu'à un « réveil ». L'insistance du récit sur la mise au tombeau pousse, il est vrai, à déterminer le devenir de son cadavre dans l'attestation de sa résurrection. Il est épineux d'affirmer qu'il est ressuscité en son corps, si on peut aussi vénérer son cadavre. Certes, on pourrait soutenir la présence de son esprit près de Dieu, mais un élément essentiel du sens de ce « réveil » ne serait pas pris en compte dans l'expérience. L'ambivalence du tombeau vide ne supprime donc pas l'importance de cette trace signifiante, à la fois objective et négative, pour étayer l'attestation de la résurrection du corps de Jésus. Le « Il n'est plus ici » (Lc 24, 6) indique le sens de cette trace ; mais de soi, le tombeau vide n'impose pas pour autant une interprétation unique et évidente (Moingt 1993).***

***Les apparitions n'échappent pas non plus à deux formes d'ambiguïté : l'une marque davantage l'étrangeté (Lc 24, 36s), l'autre souligne la continuité (Mt 28, 9 ; Jn 21, 9ss) avec l'existence terrestre de Jésus. Étrangeté d'abord : les visionnaires ne reconnaissent pas Jésus lorsqu'il leur apparaît. Continuité ensuite : on décrit Jésus comme s'il appartenait de nouveau à ce monde. Ainsi le voit-on préparer le repas (Jn 21, 9ss). Ses amis savent que c'est lui, l'ont donc reconnu en raison d'un indice; les doutes ou l'étonnement les habitent au point de leur interdire de lui demander de décliner son identité (Moingt 1993).***

**Étrangeté et continuité du personnage dans les apparitions renforcent l'ambivalence du récit. Si l'écrivain insiste sur l'étrangeté, n'a-t-on pas alors affaire à une apparition fantomatique (Lc 24, 37), à une communication avec l'au-delà ne révélant rien du résultat effectif de la résurrection de Jésus et relativisant l'indice corporel ? Une seule chose est sûre : celui qui apparaît ainsi échappe à l'enfermement de la mort, puisqu'il peut se manifester à sa volonté. L'indice corporel joue le rôle d'une représentation nécessaire pour rendre sensible sa présence dans notre monde. Si, d'autre part, l'écrivain souligne les continuités, il donne alors l'impression que le statut du corps ressuscité n'est pas différent de sa condition antérieure : on aurait un retour à la vie, comme pour Lazare. Une différence s'impose cependant : celui qui apparaît en une forme corporelle a, dans le récit, la maîtrise de l'espace, puisqu'il se fait voir où il veut et par qui il veut : ce ne fut pas le cas de Lazare. L'ambiguïté de ces récits d'apparition provient donc de leur caractère merveilleux sous l'habit du quotidien.**

**B3.2/ L'indice corporel.**

**Le caractère ambivalent des récits d'apparition oriente les confessions de foi vers l'indice corporel. Le motif de la résurrection du corps deviendra le point central de la tradition. La disparition du cadavre invitait déjà à souligner le « corps » qui est le lieu de tout réveil. Les récits d'apparitions, par leur insistance sur une présence spatiale et conviviale, s'organisent autour du même souci : ce n'est pas seulement en son âme et en son esprit que survit le Nazaréen, c'est en sa totalité de sujet humain corporel qu'il a dominé la mort. L'allusion à une descente aux enfers accentue la vérité de sa mort : il est allé au lieu où les défunts mènent une vie larvaire, le shéol. Il ne revient pas du shéol comme un esprit ou une âme ayant permission de communiquer avec les terriens, tel Samuel avec Saül lors de l'entrevue d'En-Dor (I S 28, 8-20), il se réveille de la mort en la pleine possession de ce qui constitue l'être humain. Car le corps n'en est pas une donnée superflue, il est ce en quoi le sujet se manifeste, ce par quoi il communique, et ce avec quoi il se construit et évolue dans le temps (Pannenberg 1993). Dire de Jésus qu'il n'a pas seulement survécu comme les âmes qui dorment au shéol, mais qu'il a surgi de la mort avec son corps, c'est reconnaître que ce par quoi il s'est manifesté aux humains, a communiqué avec eux et s'est construit comme sujet humain, n'a pas été abandonné à titre de dépouille inutile. Jésus s'est levé des enfers pour vivre intensément sous un mode à nous inconnu ce qui a constitué son histoire, bref il a resurgi humain. Aussi le corps n'est-il pas ici une simple métaphore pour désigner la plénitude d'un réveil à la vie « divine », il est le point d'incandescence de la vie donnée par Dieu dans la victoire sur la mort. L'affirmation spécifique de la foi chrétienne sur Jésus est qu'il vit auprès de Dieu comme sujet humain en son intégralité. Ce corps resurgi ne peut être décrit : nous n'en avons aucune expérience, nous ne disposons que des indices obscurs d'une étrangeté qui ne récuse pas une certaine proximité. La parole de Dieu ne répond pas à la curiosité, elle dit la plénitude vers laquelle menait la vie terrestre de Jésus, malgré la mort endurée. Cette plénitude concerne tous ceux qui croient en Jésus ou sont appelés par lui.**

**B3.3/ La vocation universelle**

**Son surgissement de la mort n'est pas un acte divin sans antécédent dans sa vie : il est le sceau mis sur un parcours, celui de l'ouverture inconditionnelle à la volonté de Dieu pour signifier sa proximité et son amour. La kénose (Ph 2, 6-11) désigne l'originalité de cette vie prophétique ; elle exprime aussi le renoncement de Dieu à l'exercice de la puissance. La liberté de Jésus à l'égard de la loi et sa proximité avec ceux qui sont brisés le conduisirent à une parole et à une action dont l'ambivalence ne cessa de croître sous l'horizon des espérances portées par la tradition d'Israël (Mollmann, Theissen, Pannenberg). Ne cachant ni l'originalité de son message ni son désintérêt pour tout messianisme immédiat, Jésus s'aliéna la foule sans écarter l'hostilité de la classe dirigeante. Son « assassinat » est le fruit de son prophétisme et de sa proximité avec les pécheurs et la résultante d'un parcours qu'il n'a pas voulu corriger, malgré les menaces. Mort de nos péchés et pour nos péchés, Jésus se fit le frère de tous les pauvres de l'histoire. Ce parcours s'affirme universel en négatif : rejeté par les humains, Jésus touche à l'extrême de la déréliction, puisqu'il s'éprouve abandonné de Dieu. Au cœur de sa solitude, Jésus pousse un cri que symbolise sa parole à l'égard de ceux qui le tuent : « Père, pardonne-leur » (Lc 23,33), Ce cri est entendu : à celui qui n'a pas refusé sa vie pour les siens, Dieu donne la vie en plénitude, l'arrachant aux enfers et l'introduisant en son Règne sans nier son humanité. C'est en son corps qu'il s'est voué à autrui, c'est en son corps qu'il éprouve la force de vie. En son don de soi aux humains, le sens de son existence vient à la lumière : Dieu fait proclamer qu'il est sien, et le constitue Fils (Rm 1, 4), premier-né d'une multitude de frères. S'il est mort pour les autres, d'une mort à valeur universelle, il vit désormais pour les autres d'une vie à portée universelle. Les récits de la résurrection sont des envois en mission.**

**B3.4/ L'énergie actuelle**

**La résurrection n'est pas un événement du passé, inscrit une fois pour toutes dans l'immobilité de l'histoire : un événement passé n'est plus actuel, il est clos. De la résurrection il n'en va pas ainsi : elle opère aujourd'hui, car c'est aujourd'hui que le Vivant à jamais donne l'Esprit (Moingt 1993). Ce n'est pas seulement par une chaîne d'actions inscrites dans l'histoire en vertu d'une inspiration première et d'un témoignage initial que la résurrection est opératoire. Sans doute a-t-elle opéré au niveau des valeurs et des institutions ; des croyants se sont levés pour réaliser quelque peu l'exigence habitant sa prédication ; en ce sens déjà, l'événement premier du témoignage demeure actuel. Mais quand le croyant affirme l'actualité du Ressuscité, il ne songe pourtant pas en premier lieu à cette inscription historique. Il pense au sujet actuel de cette existence nouvelle, celui qui maintenant donne l'Esprit pour que d'autres empruntent le chemin qui fut le sien et atteignent à une gloire semblable, celui qui conduit l'histoire au terme heureux que l'Écriture appelle le Règne de Dieu. C'est lui, le Ressuscité, qui, par l'Esprit donné, affronte constamment les figures récurrentes du mal et de la mort. L'actualité du Ressuscité désigne donc son action présente, en continuité avec celle de sa vie de prophète, mais différente car elle suscite des sujets qui ont pour tâche de travailler à une histoire heureuse, soustraite au jugement de Dieu et libérée du « Jour de colères ».**

**C'est pourquoi les récits évangéliques de la résurrection sont de soi des récits de mission : les disciples sont dépêchés pour annoncer que, en Jésus, Dieu réconcilie le monde (Mc 16, 16-20). L'ordre, donné aux apôtres, de proclamer l'Évangile par toute la terre, de baptiser au nom de Jésus, de pardonner les péchés, s'entend sur l'horizon de l'active présence du Vivant pour les siècles. La mission des disciples est la forme que revêt désormais l'action du Ressuscité. Elle n'est pas la seule car, sous des formes autres, le Ressuscité donne l'Esprit pour que l'histoire humaine ne soit pas seulement un lieu de violence, mais qu'elle soit digne de celui que Dante nomme l'Amour premier (Inf. III, 6). Cette action est supposée en raison de la volonté divine de sauver tous Ies hommes (1 Tm 2, 3s). La mission de ses disciples comme la sienne propre ne trouveront leur terme que lorsque le Christ aura vaincu en tous son ennemi, la mort; et tout soumis à son Père, afin que Dieu soit tout en tous (I Co 15, 26ss). L'actualité du Ressuscité n'est pas séparable de sa force eschatologique (Moltinann 1964, 125-209).**

**Cf., bibliographie de l'article «Christ-Christologie»**

**D. F. E. Schieiermacher (1821), Der Christliche Glaube, Berlin, § 100-105**

**A. Michel (1937), « Résurrection », DThC, 13/2, 2565-2571**

**F.-X. Durrwell (1950), La résurrection de Jésus Mystère de Salut, Paris (1982)**

**R. Bultmann (1955), L'interprétation du Nouveau Testament, Paris (recueil original français de plusieurs contributions de Bultmann de dates différentes)**

**K. Barth (1959), KD IV/3, Zurich (trad. fr. Genève, 1972)**

**J. Moltmann (1964), Theologie der Hoffnung (trad. fr. 1970)**

**W. Pannenberg (1964), Grundzüge der Christologie, Gütersloh (Esquisse d'une christologie, 1971)**

**B. Klappert (éd.) (1967), Diskussion um Kreuz und Auferstehung, Wuppertal**

**W. Marxsen (1968), Die Auferstehung Jesu von Nazareth, Gütersloh**

**J.-P. Jossua (1969), Le salut, incarnation ou mystère pascal, Paris**

**L. Schenke (1969), Auferstehungsverkündigung und leerer Grab, Stuttgart (Le Tombeau vide et l'annonce de la résurrection, 1970)**

**G. Mantelet (1972), Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme, Paris**

**B. Rigaux (1972), Dieu l’a ressuscité, Gembloux**

**P. Gibert (1975), La résurrection du Christ, Paris**

**J. Moltmann (1975), Kirche in der Kraft des Geistes, Munich (trad. fr. 1980)**

**J. Pohier (1977), Quand je dis Dieu, Paris**

**C. Duquoc (1985), Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu, Genève**

**P. Carnley (1987), The Structure of the Resurrection Belief, Oxford**

**G. Theissen (1987), Der Schatten des Galiläers, Munich (trad. fr. 1988)**

**W. Pannenberg (1991, 1993), Systematische Theologie, Göttingen (II, 385 sq ; III, 588-623)**

**J. Moingt (1993), L'homme qui venait de Dieu, Paris**

**Christian DUQUOC**