NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

54 N° 5 1927

La résurrection des corps devant la raison (2)

Eugène SCHILTZ

p. 339 - 360

https://www.nrt.be/fr/articles/la-resurrection-des-corps-devant-la-raison-2-3262

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La résurrection des corps devant la raison

(Suite.)

§ 3. Les Pères de l'Église.

Saint Grégoire pape, dans un de ses sermons, s'exprime ainsi : « *Sunt vero nonnulli qui, considerantes quod spiritus a carne solvitur, quod caro in putredinem vertitur, quod putredo in pulverem redigitur, quod pulvis ita in elementa solvitur, ut ne quaquam ab humanis oculis videatur,*

(1) Nous discuterons plus loin, trop brièvement, une explication typique et digne d'attention du P. Descoqs. Certains ont voulu assimiler la *quarta via,* par un de ses aspects du moins, à la preuve de Dieu par les vérités éternelles. Mais l'expression de cette preuve dans la Somme serait

resurrectionem fieri posse desperant; et dum arida ossa inspiciunt, haec vestiri carnibus rursumque ad vitam viridescere posse diffidunt. Qui si resurrectionis fidem ex oboedientia non tenent, certe hanc tenere ex ratione debuerant. Quid enim quotidie nisi resurrectionem nostram in elementis suis mundus imitatur? (Ici saint Grégoire cite des exemples : la lumière du jour s'en va et revient; la semence meurt et revit, etc...) *Quia ergo rationales sumus conditi, spem resurrectionis nostrae ex ipsa debemus rerum specie et contemplatione colligere. Sed quia in nobis sensus torpuit rationis, accessit in exemplum gratia Redemptoris* (1) ». Ces pensées semblent peu susceptibles d'être expliquées dans divers sens (2). Pour le saint Docteur, la résurrection s'imposerait à la raison. Elle se lit d'ailleurs dans la nature. Saint Grégoire n'a évidemment pas comme but premier de démontrer rationnellement la résurrection des corps. Ce n'est qu'incidemment qu'il presse l'incrédule par une preuve apologétique, lui montrant l'inanité de ses objections malgré son scepticisme religieux. Il prend soin d'ailleurs de noter que notre raison engourdie ne voit pas toujours avec évidence cette conséquence logique, et c'est pourquoi il fait un appel à la grâce du Rédempteur.

D'autres Pères, de loin les plus nombreux, renversent les rôles. Ainsi, contrairement à saint Grégoire pour qui la nature, en imitant notre résurrection, prépare celui qui ne veut pas obéir à la foi « *qui fidem ex oboedientia non tenet* », saint Hippolyte trouve dans cette même nature une

d'une obscurité lamentable, alors qu'il en existait déjà des énoncés meilleurs que saint Thomas devait connaître. L'auteur pouvait-il se dispenser de définir comment les vérités sont *réellement* éternelles? Peut-être. Mais leur réduction à un principe, à un fondement unique, voilà qui était indispensable. — Évidemment on peut tout tirer de saint Thomas : c'est affaire de volonté.

(1) S. Gregorius, *Moralium*, l. xiv, c. lv. *P. L.* 75, col. 464. — (2) Cfr S. Thomas, *Suppl.*, q. 75, art. 3, ad. 2.

confirmation de sa foi, « *adeo ut non vane credamus resurrectionem corporum* » (1).

Il est à remarquer que les Pères ne répondent pas toujours par des arguments philosophiques aux objections tirées de la raison. Par exemple, saint Nil répond à un correspondant qui en appelait contre la foi à un fait naturel : « *Scripsisti : granum frumenti molam, et in farinam redigam. Id licet millies in terram seminaverim, non amplius reviviscit, imo nec resurget* ». De même pour le corps réduit en cendres... (2). Le saint répond ensuite par une preuve prise dans la révélation.

D'autre part, ce n'est pas toujours ni uniquement une simple confirmation de notre foi que le spectacle de la nature nous donne; la contemplation de la nature peut suffire à persuader un infidèle. Après une longue énumération, saint Épiphane conclut son exposé : *Possum alia et quidem infinita percensere, quorum exemplis persuadere infidelibus ita possim* » (3). Saint Jean Chrysostome, dans son homélie « *De resurrectione mortuorum* », avait peut-être la même conviction, à moins que ce ne soit par manière de prédicateur, lorsqu'il dit, après avoir produit l'exemple de la semence : « *Sic cogita et de corpore tuo : cum vides corruptionem, tunc potissimum de resurrectione philosophare* » (4). Dans ce même sens semble parler aussi sainte Macrine : « *An nec agricultura quidem te docet, inquit, quod stultus et ineptus sit is qui ex modo ac mensura suarum virium divinae potentiae aestimat excellentiam?... Quemadmodum igitur corpus spicae ex semine provenit, neque ab eo diversum est, eodem modo mysterium quoque resurrectionis iam tibi per ea quae mirabiliter fiunt in*

(1) S. Hippolytus, *L. adv. Graecos. P. G.* 10, col. 799. — (2) S. Nilus, *Epist.*, I, 111. *P. G.* 79, col. 130. — (3) S. Epiphanius, *Ancoratus, P. G.* 43, col. 89. — (4) S. Ioan. Chrysost. *Hom. de Resurr. Mort. P. G.* 50, col. 429.

seminibus praesignificatur » (1). Mais la sainte mêle trop les arguments de raison et de révélation, pour qu'on puisse dire avec certitude ce qu'elle vise. Plus claire nous paraît la pensée de saint Cyrille de Jérusalem : « Ἵνα ἐκ τῶν φαινομένων πιστευθῇ τὸ προσδοκώμενον » dit-il (2). Et il ajoute : « *qui enim partem attribuit, poterit et totum praestare; quique vermem lumine splendere fecit, multo magis iustum hominem splendere efficiet* » (3). La nature nous est donc un moyen de confirmer notre foi. Zénon de Vérone va jusqu'à s'écrier : « *Erubesce, christiana conscientia : vel tot ac tantis ex rebus, quemadmodum rursum eadem, quae es, sis melior futura, cognosce!...* » (4).

On aura saisi, dans les textes allégués, une nuance propre au christianisme : celle d'une augmentation, d'une amélioration, constatée aussi dans la nature, où, par exemple, le grain meurt pour renaître avec une vigueur nouvelle, une vie plus abondante. Il reste que, pour ces Pères, la nature est un livre ouvert où nous lisons la vérité de notre résurrection future présignifiée. Dieu encore, qui donne le plus, peut donner le moins. Il nous a faits de rien. Il peut a fortiori nous ressusciter. Et cette simple possibilité devient pour nous une réalité certaine, si nous prenons la peine de feuilleter dans le livre de la nature.

Saint Isidore de Péluse met davantage encore cette vérité en relief : « *Quod autem futura sit, et quonam pacto futura sit, et eorum quae seminantur arcanum te docebit, et stirpium omnium motus, hieme morientium et vere ad vitam redeuntium* » (5). Tertullien témoigne dans le même sens : « *(Deus) ut eam ampliet, prius decoquit. Siquidem uberiora et cultiora restituit, quam exterminavit...; ope-*

(1) S. Greg. Nyss. *De anima et Resurr. P. G.* 46, col. 154. — (2) S. Cyr. Hierosol. *Catech.*, xviii, 18. *P. G.* 33, col. 1039. — (3) *Ibid.*, l. c. — (4) Zeno Veron. *Tractatus. P. L.* 11, col. 136. — (5) S. Isid. Pelus. *Epist.* li, Ep. 184. *P. G.* 78, col. 349.

ribus eam (resurrectionem) praescripsit Deus, antequam litteris..., quo facilius credas » (1). Enée de Gaza en fait un reproche aux contradicteurs : « *Sed horum* (il parle des changements observés dans le monde) *nihil Theophrastus admiratur : solumque corpus reviviscere et admirandum et non credendum opinatur* » (2). Ces Pères lisaient donc dans la nature : ils y trouvaient des indices suffisants pour rendre la résurrection croyable.

En fait, cet appel constant que font les Pères aux phénomènes naturels lorsqu'ils parlent de la résurrection, impressionne sans doute. Faut-il en conclure qu'ils aient admis, quelques-uns au moins, l'existence d'une preuve rationnelle de la résurrection? Saint Pierre Chrysologue, après avoir dépeint ces mutations naturelles, demande : « *Quare quod in omnibus semper fuit, semel facere non possit in nobis?...* » (3). On objectera justement que Notre-Seigneur ayant donné l'exemple de cet appel (notamment à la semence) (4), ainsi que saint Paul (5), l'argument ne prouverait rien au sens philosophique du mot. L'explication à y donner serait tout simplement la suivante : si Dieu peut opérer ce même phénomène dans la semence, il le peut aussi dans l'homme : voilà établie une simple possibilité. La mineure à poser ensuite : or il le fera... celle-là ne se prouverait que par la foi. Si quelques Pères poussent au-delà de cette pure *possibilité*, puissance tout obédientielle dans la créature, ils se trompent peut-être. Car, en fin de compte, ce qui se passe dans un cas ne se passe pas nécessairement dans tel autre. S'il y a une solution naturelle, elle est évidemment à chercher, nous le remarquions déjà, dans l'essence de notre nature même.

L'homme ayant une tendance innée à attribuer aux objets

(1) TERTULL. *De Res. carnis*, c. XIII. *P. L.* 2, col. 811. — (2) AENEAS GAZ. *Theophrastus. P. G.* 85, col. 657. — (3) S. PETRUS CHRYS. *Sermo* 103. *P. L.* 52, col. 488. — (4) *Io.* XII, 24-25. — (5) *I Cor.* XV, 35 sq.

extérieurs ses propres sentiments, cet appel aux événements de la nature ne ferait, par suite, que déplacer la question, la solution à y donner restant cependant la même : apologétique en dernière analyse. Tertullien se base sur le vrai principe, lorsqu'il dit : « *Considera temetipsum, o homo, et fidem rei invenies* ». Il fait, lui aussi, dans l'argumentation dont ce texte est tiré, un appel aux événements de la nature : « C'est pour vous aider à croire, que Dieu vous a tracé plusieurs images de la résurrection » écrit-il (1). L'argument rationnel patristique se réduit donc, semble-t-il, à une preuve apologétique de la résurrection.

Quelques Pères font allusion aussi à un phénomène mythologique naturel à leurs yeux. Plusieurs, en effet, ont cru vraie la légende du phénix renaissant de ses cendres. Et c'est là un argument au moins confirmatif de leur foi. Saint Clément Romain le décrit avec détail (2). Il semble qu'il n'y ait rien à conclure de là : le parallèle entre cette renaissance, toute naturelle qu'elle soit, et la résurrection, n'était pas nécessairement absolu.

D'ailleurs, pour parler philosophie et tout dire, les comparaisons clochent dans un élément essentiel. En effet, ce qui fait défaut dans la nature c'est la séparation momentanée d'une forme immortelle d'avec sa matière corruptible. Mais encore une fois l'interprétation des textes ne laisse pas de suggérer que certains Pères considèrent comme naturel le processus de la vie de l'homme, de sa mort et de sa revie, tout comme naturel est le processus de la vie du grain, de sa corruption et de sa revie. Ainsi Enée de Gaza affirme très clairement : « *Si factus est mundus,*

(1) *Apologeticus. P. L.* 1, col. 591-592. Cfr pour d'autres exemples S. Theophilus Antioch. *P. G.* 6, col. 360 et Minucius Felix, *Octavius* xxxiv. Waltzing, o. c., p. 38. Clemens Rom. *Ep. ad Cor*, c. xxiv. — (2) *O. c.*, c. xxv. Cfr S. Amer. *De Trinitate*, c. xxxiv. *P. L.* 17, col. 342 et Tertull. *De Res. Carnis*, c. xiii. *P. L.* 1, col. 811.

quemadmodum etiam homo factus est, et initio quoad corpus, terrigena prodiit... annon naturae consentaneum est, eundem etiam e terra deinceps hominem nasci? » (1).

A côté des arguments que nous avons relevés, les Pères en produisent certains autres qui nous confirment dans cette manière de voir, quoique ces preuves ne montrent ni directement ni avec évidence la nécessité naturelle de la résurrection, surtout si on les médite isolément.

Le principal de ces arguments est tiré de la nécessité du jugement de l'homme tout entier. Tertullien, dans son livre *De resurrectione carnis* insiste à plusieurs reprises sur ce point. « *Quod enim congruet iudicari, hoc competet etiam ressuscitari* » ; puis après : « *haec erit tota causa, imo necessitas resurrectionis* ». Et encore : « *Vita est causa iudicii, per tot substantias dispungenda, per quot functa est* » (2). Tertullien exagère cette raison, qui, prise isolément, ne prouve pas assez. Il revient encore sur cette même idée au c. XVII, que l'on pourrait résumer de la façon suivante : « Cette résurrection est nécessaire pour que l'homme soit récompensé ou puni, non pas seulement de ses intentions et dispositions intérieures, mais de ses actes extérieurs et effectifs » (3). Déjà auparavant, il avait exposé cette preuve avec plus de détails et de clarté, la faisant reposer, il importe de le remarquer, sur l'union naturelle de l'âme avec le corps. Nous devons citer ce texte, parce qu'il a une certaine importance pour faire saisir le point de vue auquel l'auteur se place. « *Et sermo enim de organo carnis est : artes per carnem; studia, ingenia, per carnem; opera, negotia, officia, per carnem; atque adeo totum vivere animae carnis est, ut non vivere animae nihil aliud sit quam de carne deserere; sic etiam ipsum mori carnis est, cuius et vivere. Porro, si*

(1) THEOPHRASTUS. *P. G.* 85, col. 661. — (2) TERTULL. *De Res Carnis.* c. XIV. *P. L.* 2, col. 818. — (3) TIXERONT. *Hist. des dogmes.* I³, p. 351.

universa per carnem subiacent animae, carni quoque subiaceant, per quod utaris, necesse est. Ita, caro, dum ministra et famula animae deputatur, consors et cohaeres invenitur. Si mortalium, cur non et aeternorum » (1). Nous laissons à Tertullien la responsabilité des raisons qu'il avance. Il nous importe simplement de constater qu'il s'est placé à un point de vue rationnel; en effet, la remarque suivante semble révélatrice : elle suit immédiatement le texte cité : « *Et haec quidem, velut de publica forma humanae conditionis in suffragium carni procuraverim : videamus nunc de propria christiani nominis forma, quanta huic substantiae, frivolae ac sordidae, apud Deum praerogativa sit* ».

Saint Jean Chrysostome trouve injuste que l'âme seule soit récompensée : « Οὐ γὰρ δίκαιον ἄλλο μὲν πάσχειν, ἄλλο δὲ ἀνίστασθαι » (2). Mais son point de vue n'est pas évident. Origène stigmatise la manière de voir opposée « *contra omnem rationem esse videtur* » et « *res (quae) sine dubio aut iniustitiae alicuius Deum, aut impossibilitatis accusat* » (3).

De même saint Isidore de Péluse : « *Hoc enim*, écrit-il, *iustum et aequum et consentaneum et convenientissimum est* » (4). Mais cette haute convenance n'est pourtant pas une nécessité absolue.

Saint Épiphane s'était exprimé avec plus de précision : « *Iustus ille iudex corpus excitat... atque hoc pacto iustum est Dei iudicium, cum ambae partes, sive pietati virtutique ac sanctis omnibus promissae gloriae communione iungantur* » (5). Saint Jean Damascène enfin, dans un développement plus long, dont nous ne donnerons que la conclusion,

(1) TERTULL. o. c., col. 805-806. — (2) *Fragmenta in B. Iob*, c. XIX, v. 26. *P. G.* 64, col. 621. — (3) *Fragmenta ex libro I De Resurr. P. G.* 11, col. 33. — (4) *Epist.*, l. IV. Ep. 201. *P. G.* 78, col. 1287. — (5) *Ancoratus. P. G.* 43, col. 93.

revient sur cette même pensée : « *Erit igitur, erit plane resurrectio. Nam quia Deus iustus est, sustinentibus quoque ipsum mercedem persolvet. Ac, siquidem anima sola in virtutis palaestra decertaverit, sola quoque coronam obtinebit; et si sola in voluptatibus sese volutaverit, sola quoque merito poenas luet. At cum nec existentiam inter se discretam habuerint, nec anima vel virtutem vel malitiam sine corpore gesserit, merito proinde ambo simul, aut praemiis, aut poenis afficientur* » (1). D'après les deux dernières citations, cet argument de la justice semble bien prendre son fondement dans la nature même de l'homme. Le principe de toute preuve rationnelle s'y trouve primordialement. Saint Jean Damascène remarque fort à propos : « *Existentiam inter se discretam non habent* ». C'est tellement vrai que les pratiques païennes corroborent ces raisons. Tertullien l'avait déjà remarqué : « *Ita saeculum*, écrit-il, *resurrectionem mortuorum, nec cum errat, ignorat* » (2). Et saint Épiphane, avec plus de précision, prétend que, quoique Grecs et Gentils nient la résurrection, « *hoc uno argumento refelluntur, quod solemnibus quos vocant diebus, cibum ac potum ad mortuorum sepulcra deferunt...; ipsos eos consuetudo ad confitendam mortuorum resurrectionem adigit etiam invitos...; cur ad mortuorum reliquias adhaeserunt?* Λεγέτωσαν!... » (3). Certains Pères ont donc bien cru que la nature ou la raison impose la croyance à la résurrection.

Tertullien, dans son livre *De Praescriptione*, avait écrit : « Toutes les écoles philosophiques s'accordent à nier la résurrection des corps » (4). Ce semble quelque peu exagéré. Excellent juriste, il fait arme de tout, mais il est loin d'être une autorité en métaphysique, et, pour juger comme il le fait,

(1) *De Fide Orthodoxa*, l. IV, c. 77. *P. G.* 27, col. 1219. — (2) *De Resurr. Carnis. P. L.* 2, col. 796. — (3) *Ancoratus. P. G.* 43, col. 91. — (4) *De Praescript. P. L.* 2, col. 22.

il faut qu'il considère comme contraire à la résurrection aussi la croyance à la métempsycose. La résurrection avec le même corps n'est cependant pas tout à fait inconnue à des philosophes païens. Nous avons vu à ce propos des textes concluants, par exemple de Sénèque, de Dêmocrite et d'autres, quoique les superstitions païennes n'y soient pas étrangères.

Saint Augustin au L. XIII *De Trinitate*, c. XIX (1) nous renseigne sur la difficulté qu'ont éprouvée les philosophes à concilier l'immortalité de l'âme, à laquelle ils concluaient, non sans de grands efforts, avec un corps immortel. Ressusciter était pour tous retomber dans la misère... « *Et qui eorum de hac erubuerunt sententia, et animam purgatam in sempiterna beatitudine sine corpore collocandam putaverunt...* ». Comment, en effet, rendre immortel un corps corruptible par son essence? La métempsycose n'y répond qu'imparfaitement... C'est une difficulté. Mais est-elle insoluble devant la simple raison, surtout éclairée déjà par la révélation? Nous allons voir comment Athénagore a cru pouvoir aboutir : son Περὶ Ἀναστάσεως Νεκρῶν occupe dans notre étude une place trop capitale pour que nous ne soyons pas obligé d'en parler plus au long et avec quelques détails.

De la revue de ces quelques textes semble cependant déjà se dégager le principe qui peut ou doit résoudre le problème, si tant est qu'il puisse se résoudre par la raison seule. C'est la nature humaine qui exigerait la résurrection. Les termes et les tournures ne sont pas toujours (et pour cause!) strictement philosophiques ni proposés selon toutes les exigences de l'École; mais le fond y est. Athénagore va bâtir sur lui toute la trame de son remarquable essai.

(1) *P. L.* 42, col. 1023.

§ 4. Athénagore.

Athénagore, à la fin de sa *Legatio pro Christianis*, venant à toucher le fait de la résurrection, annonce un autre ouvrage où il en traitera au long. Cette situation a son importance dans l'appréciation du livre ainsi annoncé. C'est qu'il est adressé au même public païen, les philosophes en particulier. Le Περὶ Ἀναστάσεως Νεκρῶν (1) est donc une apologie de la résurrection. Il était dès lors superflu, sinon inutile, de faire appel à la révélation. L'exposé d'Athénagore est d'ailleurs strictement rationnel. A peine y trouve-t-on quelques textes scripturaires, exprimant uniquement la pensée de l'auteur.

Hurter a bien saisi la portée de cette œuvre magistrale : « *Praeclarum opus*, écrit-il, *quo vix praestantius opusculum de hoc themate in antiquitate reperies : nam bellissimis solidisque ex sola ratione petitis argumentis eam (resurrectionem) probat* » (2). L'analyse générale permettra d'établir le point de vue auquel l'auteur s'est mis dans sa dissertation.

Athénagore s'est dépeint dans son œuvre. Ici encore plus que dans son Apologie, il se révèle penseur profond, disposant tout suivant une unité rigoureuse dans le développement général et une division claire dans les parties (3).

« Dans l'exorde, parfaitement beau et disposé selon toutes les règles de la rhétorique, il indique le plan bien réfléchi de son ouvrage, et le divise en deux parties, dont la première a pour but de réfuter les objections que l'on a faites contre la résurrection, et la seconde de poser les fondements de ce dogme dans une profonde théorie » (4).

(1) *P. G.* 6. — (2) *Nomenclator*, I³, Oeniponte 1903, col. 37. — (3) Pour sa mentalité, etc., voir p. ex. Tixeront, *Mélanges de Patrologie et d'Histoire des dogmes : l'Apologie d'Athénagore*. Paris 1921, p. 74-89. Nous n'avons pas à nous occuper de l'authenticité, etc. Cfr O. Bardenhewer, *Geschichte*, I², p. 298. — (4) Möhler, *Patrologie*. Louvain 1844, I, p. 150.

Cette seconde partie contient essentiellement quatre arguments : le premier est tiré de la destinée de l'homme, qui est éternelle, et exige par conséquent une durée éternelle dans sa nature comme homme. Le second argument, celui qui a le plus de force, se fonde sur la nature de l'homme, qui est une unité vivante, composée d'une âme et d'un corps. Le troisième se base sur la nécessité pour Dieu d'un jugement équitable de l'homme, donc de ses deux éléments constitutifs. Enfin, il y a la fin de l'homme, qui ni pour l'âme ni pour le corps ne se trouve dans quelque bien terrestre.

Nous n'avons guère à nous attarder à la première partie, si ce n'est que pour mieux établir la position d'Athénagore.

« Le laboureur ne saurait convenablement confier à la terre la semence, s'il ne l'a d'abord débarrassée des herbes sauvages et nuisibles au bon grain... » de même, nous explique le philosophe. « personne ne peut, en discourant, enseigner la vérité, lorsque dans l'esprit des auditeurs se cache une opinion fausse faisant obstacle à ce qui se dit ». Athénagore nous avait fait remarquer que « pour ce qui concerne la démonstration et l'ordre naturel, les arguments de la vérité à démontrer doivent logiquement précéder ». Mais il suivra un ordre inverse, c'est-à-dire qu'il écartera d'abord les objections que l'on oppose à cette vérité, ensuite il la prouvera. « Car aussi en cette matière, écrit-il, nous en trouvons de tout à fait incrédules, et quelques-uns avec l'âme aussi remplie d'incertitude que ceux mêmes qui doutent. Ce qui cependant est le plus absurde de tout, c'est que leur âme soit ainsi disposée, quoique dans les choses elles-mêmes ils n'aient aucun motif de doute » (1).

En face de la résurrection, il y a deux positions extrêmes : celle d'abord qui nie toute causalité (et celle-ci est facile à

(1) C. I.

réfuter, nous dit l'apologiste); ensuite celle qui, les principes premiers étant admis, s'efforce de démontrer que la résurrection n'a rien de croyable. Les seuls motifs que l'on puisse alléguer en faveur de cette dernière seraient que Dieu ne veut pas, qu'il ne peut pas ressusciter le corps humain. Une autre objection est tirée des repas de Thyeste et « d'autres choses semblables », où le corps de l'homme est mangé et assimilé par d'autres êtres. Comment l'homme pourrait-il dès lors ressusciter dans sa propre chair? D'ailleurs le potier ne saurait refaire totalement un vase brisé... Mais ce serait folie, d'après l'apologiste, de réfuter des assertions si sottes et si légères.

Athénagore, après avoir répondu avec beaucoup d'exactitude et de détails à ces différentes difficultés, résume en quelques mots les résultats acquis. C'était bien avisé. Il passe ensuite aux arguments « de la vérité ». Voici comment il débute : Dieu a eu un but en créant l'homme; en effet, Dieu est Sagesse et ne fait rien inutilement. En outre, l'homme n'est créé ni pour les êtres supérieurs — ceux-ci n'auraient pas besoin de lui — ni pour les êtres inférieurs qui lui sont soumis. Mais l'homme est créé précisément afin de connaître Dieu. S'il en est ainsi, l'âme n'atteint sa fin qu'unie au corps, car c'est ainsi qu'elle fut créée et dirigée vers sa destinée. Par suite, à supposer que le composé humain vienne à se dissoudre, la destinée naturelle de l'homme exigerait une recomposition (1).

N'expérimentons-nous pas d'ailleurs en nous un désir inné et naturel de persévérer dans la vie? Se basant sur la nature, Athénagore démontre que nous pouvons espérer une vie exempte de toute corruption, nous qui aimons déjà tant la vie présente quoique corruptible. Encore une fois, le philosophe-apologiste revient à son principe, mais avec plus

(1) *O. c.*, c. XII, col. 995-996.

de clarté : « *Ex his autem quae diximus perspicuum est resurrectionem ex nascendi causa* (ὡς τῇ τῆς γενέσεως αἰτίᾳ) *et auctoris consilio clare demonstrari* (δείκνυται σαφῶς ἡ ἀνάστασις) » (1).

Remarquons les deux termes de cette conclusion : 1° l'exigence naturelle et 2° *l'auctoris consilio*. Ici, l'auteur touche une difficulté que l'antiquité n'a pas soulevée explicitement : nous la verrons mieux apparaître dans saint Thomas : celle de la causalité efficiente de la résurrection.

Dans le chapitre XV, qui forme comme le noyau de son traité, Athénagore considère plus profondément cette nature humaine : « On peut prouver, en ne considérant que la seule cause dans la génération des hommes, que, la dissolution intervenue, les corps ressusciteront ».

« En effet, argumente l'Apologiste, si toute nature humaine est constituée d'une âme immortelle et d'un corps qui fut uni à l'âme dans la création ; et si Dieu ne limita ni ne destina la création et la vie avec toute sa durée à la nature de l'âme seule non plus qu'à la nature du corps séparé, mais aux hommes composés de ces deux éléments, afin que, avec les constitutifs dont ils sont composés lorsqu'ils sont engendrés et qu'ils vivent, avec ceux-là mêmes ils parviennent, la vie parcourue, à une même fin et à une commune destinée... : alors, il est absolument nécessaire que, comme un unique être vivant pâtit tout ce que pâtit et son âme et son corps, et opère aussi et parfait tout ce que contient la manifestation des sens et de la raison ; alors, dis-je, il est absolument nécessaire que le même ensemble soit dirigé vers une fin unique... ; tout : la génération de l'homme, sa nature, sa vie, ses actions et ses passions... Si donc il y a dans l'être vivant une pleine harmonie, une manifestation de toutes choses,

(1) *O. c.*, c. XIII, col. 1000.

soit que celles-ci procèdent de l'âme ou qu'elles soient effectuées par le corps, il suit qu'à tout cela il faut une fin unique. Et il n'y aura fin unique que si l'être vivant, auquel convient cette fin, persévère inchangé dans ce qui le constitue. Enfin cette constitution individuelle persévérera, si, en cas de dissolution, les divers éléments sont de nouveau unifiés. La constitution des hommes démontre donc qu'à leur mort et à leur dissolution corporelle, la résurrection doit faire suite. Car, sans elle, les différents éléments ne seraient plus jamais joints entre eux ni la nature de ces mêmes hommes reconstituée ».

Voilà la base de l'argument : la nature humaine. Or, un de ses éléments est l'intellect (l'âme), qui est indéfectible, comme le montre son opération propre : « Car celui qui perçoit par l'intelligence, c'est l'homme, et non pas l'âme par elle-même. Il est donc nécessaire que persistent les deux éléments qui composent l'homme; ce qui est impossible sans la résurrection. Et la nature humaine ne persistant pas, c'eût été en vain que l'âme eût été associée à l'indigence et aux passions du corps; en vain que le corps fût empêché de suivre ce qu'il désire, soumis aux étrivières de l'âme, soumis à son frein. D'où suit l'inutilité de l'intelligence, l'inutilité de la prudence; inopportuns aussi l'observance de la justice, l'exercice de la vertu, l'institution et la disposition des lois, et, pour le dire en un mot, inutile tout ce qui est dans l'homme; inutile ce qui est honnête et éminent à cause de l'homme, ou plutôt inutile la création même de l'homme et sa nature. Or, si, dans toutes les œuvres et tous les dons de Dieu, il n'y a rien d'injustifiable, il est absolument nécessaire qu'à la perpétuité de l'âme réponde la perpétuité du corps, persistant selon sa propre nature » (1).

Cette longue citation d'Athénagore, dont nous avons tâché

(1) *O. c.*, col. 1004-1005.

de garder quelque peu l'originalité, revient à montrer que l'homme occupe dans la série des êtres une place déterminée. On la connaît par la manifestation de ses opérations propres, spécialement par son mode bien défini d'intellection : mais l'âme seule n'occupe pas cette place ; en d'autres mots : elle n'est pas l'espèce, elle n'est pas l'homme.

Or, Athénagore l'explique dans la suite; chaque être a une permanence propre. Celle de l'homme est mixte : un des principes de celle-ci est indéfectible ; l'autre, après la mort devra être restitué par Dieu, pour que l'homme puisse persévérer dans la nature qui lui est propre, sinon la création de cet être déterminé serait tout simplement injustifiable. Donc la résurrection est une conséquence de cette nature. Et ainsi l'apologiste a pleinement atteint son but qui était de démontrer la crédibilité de la résurrection.

Cependant, son principe actif est extrinsèque : Athénagore l'insinue très clairement : c'est Dieu qui doit réunir âme et corps après la dissolution. Nécessité hypothétique : c'est parce que Dieu a créé l'homme avec une telle nature, qu'il faut qu'il ressuscite le corps humain ou gâte sa propre œuvre. Mais le philosophe n'analyse pas plus loin ce mode d'opération de Dieu.

Il y a d'autres raisons encore : par exemple, le jugement. Mais à elle seule, cette raison ne prouve pas, « car, dit Athénagore, tout le monde ne sera pas jugé... ». Dans les petits enfants, en effet, il n'y a pas matière à jugement (1). L'argument se développe suivant les mêmes convenances qu'y ont trouvées d'autres écrivains ecclésiastiques. Si le jugement de l'âme seule n'était pas injuste, il serait du moins peu loyal de ne récompenser ou de ne punir qu'une partie au lieu du tout, duquel sont les vertus et auquel les lois s'adressent (2).

Enfin, il est manifeste que la fin de l'homme n'est pas

(1) *O. c.*, col. 1001. — (2) *O. c.*, col. 1013 s.

atteinte par l'âme seule séparée du corps : la fin est de la nature, non des éléments pris isolément, quoique ceux-ci puissent avoir une fin propre. Le corps doit participer à la fin de la nature, ce qui ne pourra se réaliser que par la résurrection (1).

Cet aperçu historique de la pensée chrétienne peut se résumer en deux affirmations principales : contrairement aux philosophes hérétiques, les penseurs orthodoxes reconnaissent dans l'âme une tendance vers le corps, une exigence innée et naturelle. Ensuite, la nécessité de la résurrection, qui est une conséquence de cette exigence naturelle, est hypothétique : c'est Dieu qui doit ressusciter le corps, s'il crée l'homme avec cette nature déterminée. Cette dernière phase du problème n'a pas été exposée suivant toutes ses difficultés, surtout en ce que le mode divin qui la réalisera a de surnaturel. Dans l'hypothèse qu'aussi cela se prouverait par la raison déjà éclairée par la foi, suivant une métaphysique dégagée des contraintes de la superstition païenne, il n'y aurait pas lieu de s'en alarmer, comme le font quelques théologiens (2). Car, comme le remarque saint Thomas, « *argumenta secundum rationem procedentia... invalida sunt ad ea quae sunt fidei ostendenda* (3) ». Cette démonstration n'atteindrait jamais la vérité sous l'angle du révélé.

Saint Thomas a posé plus explicitement la question de cette causalité efficiente de la résurrection.

§ 5. Saint Thomas d'Aquin.

Saint Thomas ne nous a pas laissé de la résurrection au point de vue naturel un traité complet. Mais on trouve, dans l'ensemble de ses ouvrages, d'une part quelques arguments

(1) *O. c.*, col. 1020 s. — (2) Cfr par ex. Lépicier. *Tractatus de Novissimis*. Paris (sans date) p. 402 et Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*. Paderborn, III[7], 1922, p. 635. — (3) *Sum. Theol.*, III, q. 55, art. 5, ad. 3.

explicites qui montrent clairement son opinion dans la question, d'autre part des principes généraux d'où se dégage nécessairement une solution dans un sens déterminé.

Considérons d'abord brièvement les arguments en faveur de la thèse : Au chapitre 150 du *Compendium Theologiae*, saint Thomas prouve que la raison de l'éternité suit de l'immobilité. Celle-ci est une exigence essentielle de la béatitude, comme il le dit au chapitre 104 : « *Visionem autem divinam consequitur immutabilitas intellectus et voluntatis. Intellectus quidem, quia cum perventum fuerit ad primam causam in qua omnia cognosci possunt, inquisitio intellectus cessat. Mobilitas autem voluntatis cessat, quia, adepto fine ultimo, in quo est plenitudo totius voluntatis, nihil est quod desiderandum restet* ». Or, il est impossible d'atteindre une immobilité complète « *nisi naturale desiderium totaliter impleatur; quaecumque autem nati sunt secundum naturam suam, naturaliter sibi uniri appetunt : unumquodque enim appetit id quod est sibi conveniens secundum naturam suam* ». Si le point de départ de cette argumentation est la béatitude, ce n'est pas en raison directe de celle-ci que la nécessité de la résurrection se prouve; mais le gond sur lequel tourne l'argument est cette unité naturelle dans l'homme composé d'une âme et d'un corps, que suit un « désir » non moins naturel de cette union. Par conséquent, la volonté ne sera pas dans une quiétude complète « *nisi iterato anima corpori coniungatur, quod est hominem a morte resurgere* » (Ibid. c. 151). Le saint Docteur ne dit rien ici de la cause effective de cette réunion, qui ne se trouve pas dans l'âme séparée ni non plus dans le corps séparé, mais qui leur est extrinsèque.

On le saisira mieux encore dans le *Contra Gentes* L. IV. L'analyse du chapitre 79 démontre qu'il s'agit ici d'un argument théologique : « *Est igitur de necessitate fidei credere resurrectionem mortuorum futuram... Est ergo contra veritatem*

fidei ponere resurrectionem spiritualem, et negare corporalem... » Les textes de l'Écriture Sainte sont abondants et clairs. A première vue il peut paraître étonnant de trouver ici encore un argument de raison : « *Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur.* » ... Rappelons-nous à ce propos le texte de saint Grégoire cité p. 339. Comme lui, saint Thomas presse l'incrédule par une preuve philosophique, malgré son scepticisme religieux. Pour sa démonstration, saint Thomas renvoie à des vérités naturelles antérieurement déjà établies. Ce sont : l'union naturelle, par exemple, de l'âme et du corps, de l'âme « *quae secundum suam essentiam (est) corporis forma.* »

Mais au chapitre 81, on lit : « *Resurrectio tantum ad finem naturalis est, in quantum naturale est animae esse corpori unitam; sed eius principium activum non est naturale, sed sola virtute divina causatur* ». La résurrection doit, en effet, s'opérer selon un mode extraordinaire, sans l'intermédiaire de la forme, « *cum vero corruptum est, formam amisit, quae poterat esse actionis principium* ». Or, ce mode d'opération surpasse la nature de la cause seconde. Il faudra conséquemment une suppléance de la part de la causalité divine, surnaturelle au moins quant au mode.

Dans une étude, conçue du point de vue historique, nous ne pouvons prétendre solutionner le problème de la conciliation de l'exigence naturelle de la résurrection quelle qu'elle soit, et du mode surnaturel suivant lequel elle doit se réaliser. Remarquons seulement que saint Thomas ne s'est pas mis hors de la ligne marquée pour elle. Mais que de profondeur et que d'aspects nouveaux dans son exposé ! (1)

Certains auteurs nient toute exigence à la résurrection tant dans l'âme que dans le corps. Il nous semble qu'ils

(1) Il y a bien d'autres passages qui pourraient être allégués. Nous nous en tenons aux principaux : même remarque quant aux objections.

s'éloignent de la pensée du saint Docteur qui dit : « *Naturale desiderium inest ei (animae) ad corporis unionem... Ad hoc igitur quod sit perfecta in sua natura quod non potest esse nisi sit corpori unita. Natura enim animae est ut sit pars hominis ut forma... Requiritur igitur... Adhuc, quod est per accidens et contra naturam non potest esse sempiternum : necesse est autem hoc quod est animam a corpore separatam esse, per accidens esse, et contra naturam, si hoc per se et naturaliter inest animae ut corpori uniatur. ...Cum igitur eius substantia sit incorruptibilis, ...relinquitur quod sit iterato corpori unienda.* » Nous soulignons, en passant, cette nécessité « hypothétique » que le saint Docteur détermine.

D'autres prennent des objections dans la béatitude qui est essentielle à l'âme, en tant qu'elle surpasse les organes du corps, « *ex parte intellectus* ». Mais dans l'hypothèse même d'une solution naturelle, aucune objection contre la résurrection, de même qu'aucune preuve en sa faveur, ne saurait ni l'énerver, ni l'étayer de ce côté. Car ce n'est pas en tant que surpassant les organes du corps (suivant quoi elle a une fin propre) mais « *secundum quod est forma naturalis corporis* » (cfr *Sum. theol.*, 1ª, 2ae, q. 4, a. 5, ad 1) qu'il peut être question d'une exigence, quelle qu'elle puisse être, de la résurrection.

Beaucoup, enfin, considèrent avec trop peu d'attention la conciliation dont nous avons parlé.

Quant à cette exigence, ce n'est pas avec moins d'évidence qu'elle se dégage de l'ensemble des ouvrages du *Doctor communis*. On connaît assez, pour que nous n'ayons pas à nous attarder aux détails de la thèse, la conception géniale que s'est faite saint Thomas de la création. Elle est un tout dans lequel chaque être occupe une place déterminée. C'est de cette conception que partira le second argument : l'homme, composé d'une âme et d'un corps, occupe une

place bien définie dans la série des êtres. Il y est comme le trait d'union entre les esprits purs et les êtres matériels. Il introduit un nouveau degré d'imperfection dans la hiérarchie des êtres créés. « En disant que l'âme humaine est naturellement unissable à un corps, on ne veut pas signifier simplement que, par une rencontre qui ne suppose en sa nature propre aucun fondement, elle peut s'y trouver accidentellement unie; la sociabilité avec le corps est, au contraire, essentielle à l'âme et caractéristique de sa nature... qui requiert nécessairement un corps pour effectuer son opération propre » (1). Citons à l'appui un seul texte : « *Dicendum quod corpus non est de essentia animae, sed anima ex naturâ suae essentiae habet, quod sit corpori unibilis : unde nec proprie anima est in specie sed compositum. Et hoc ipsum, quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis, quam angelus, qui corpori non unitur* » (2).

Cette opération intellectuelle a pour caractéristique d'abstraire l'intelligible du sensible. D'où l'usage naturellement nécessaire des sens. C'est même expérimentalement que l'on peut s'en rendre compte : « *Experitur enim unusquisque, seipsum esse qui intelligit* » (2). L'âme, parce qu'elle est une partie de la nature humaine, n'a pas de perfection naturelle propre, comme il est dit I p., q. 90, art. 4 in c. : « *nisi secundum quod est corpori unita* ».

Or, parce que l'âme est indéfectible, « *cum eius substantia sit incorruptibilis* » (*Comp. theol.*, c. 151), Dieu devra la réunir au corps après la séparation de la mort; sinon, créée pour occuper une perfection déterminée, elle la perdrait pour toujours par la perte du corps. « *Patet quod anima in*

(1) E. Gilson. *Le Thomisme*. Strasbourg, 1920. — (2) *Sum. Theol.*, I, q. 75, art. 7, ad. 1. Cfr *De Anima*. Art. I, ad 4 et réponse.

perfectione ultima speciei humanae esse non potest a corpore separata ». (I, q. 75, art. 2.)

La raison ne contredit pas la foi... mais elle n'atteindra jamais le dogme dans son essence. La révélation de la résurrection restera un des plus insignes bienfaits de Dieu envers l'humanité; bienfait dont nous sommes redevables en tout premier lieu, et au plus haut titre à Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, comme le dit une glose, est *pignus resurrectionis nostrae.*

La nature nous préfigure cette résurrection que nous espérons; plusieurs Pères de l'Église l'ont noté, après Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même et saint Paul : c'est un stimulant pour notre foi, essentiellement obscure. Saint Clément Romain a sur ce sujet une belle phrase au chapitre 24 de son épître : « *Consideremus, dilecti,* écrit-il, *quemadmodum Dominus futuram resurrectionem continuo nobis ostendat, cuius primitias Dominum Iesum Christum fecit, suscitans eum a mortuis. Intueamur, dilecti, resurrectionem, quae suo tempore fit : dies et nox resurrectionem nobis ostendant : nox cubat, exsurgit dies; obit dies, nox ingruit et insequitur* ».

« *Fiducia christianorum, resurrectio mortuorum!* » (1)

E. SCHILTZ, C. I. C. M.

Professeur de théologie au Séminaire de Ta-Tung-fu, Mongolie.

(1) TERT. *De Carnis Res.*