NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

94 N° 1 1972

Résurrection de jésus et message pascal

Édouard POUSSET (s.j.)

p. 95 - 107

https://www.nrt.be/en/articles/resurrection-de-jesus-et-message-pascal-1258

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Résurrection de Jésus et message pascal *

Dans ce livre l'ensemble des questions relatives à la résurrection de Jésus est traité en fonction du langage dans lequel le message pascal a été proclamé et transmis. Ou plutôt des langages, car l'auteur en distingue deux, très typiques. Ce compte rendu exposera d'abord le contenu de l'ouvrage ; il présentera ensuite des observations critiques sur des points importants.

I

L'ordre et la marche de l'exposé frappent par leur cohérence et leur convenance. La méthode d'ailleurs est présentée avec clarté (p. 19-21). Quatre étapes sont parcourues :

— les diverses catégories et schèmes de pensée sous-jacents aux formules d'annonce pascale ;

— examen du genre littéraire des récits concernant l'événement pascal, et remontée à l'origine des traditions qui les supportent (nature, et non pas encore historicité de ces traditions) ;

— à travers les textes évangéliques : variété des perspectives sur le message pascal ;

— dernière étape (coextensive aux trois premières) : le problème de l'herméneutique et de la communication. Rapports de la foi et de la connaissance historique. Dans le contexte global de la recherche du sens et de l'interprétation est traité ici le problème de l'historicité [1].

Cet ordre et cette marche conviennent parce que les questions du sens et du fait sont corrélatives. Et comme le fait n'est accessible qu'à travers le sens (alors même que le sens émane du fait), il est indiqué de commencer non pas exactement par la question du sens,

* Ces pages sont consacrées à l'ouvrage du même titre publié par le P. Xavier Léon-Dufour dans la collection Parole de Dieu, Paris, Ed. du Seuil, 1971, 20 × 14, 390 p.

1. En appendice l'auteur propose quelques schèmes sur la manière de parler de la résurrection à partir des textes évangéliques. Il présente également une traduction de tous les documents, y compris des extraits de l'*Evangile de Pierre*, de l'*Apocalypse de Baruch* et de la *Lettre des Apôtres*.

mais par l'examen des moyens d'expression mis au service tant du sens que du fait. A quoi s'emploient les deux premières étapes. La troisième occupe la place d'une médiation, celle des rédacteurs ultimes, entre le matériau et le sens *pour nous* : elle étudie le sens pour les évangélistes eux-mêmes et nous met ainsi à pied d'œuvre pour la dernière étape : l'interprétation et l'historicité ; ce que ces textes signifient pour nous.

Pour qui a déjà réfléchi sur le langage de l'homme en son existence historique, l'étude développée dans la première étape est assez saisissante. Celle-ci expose comment les affirmations de la foi naissante se sont formulées en deux langages :

— Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts.
— Jésus *Vivant* est le Seigneur *exalté* dans la gloire.

Voici comment l'auteur les caractérise :

> Premier type : « ... utilisant le langage juif (« Dieu fait se lever les morts ») façonné pour la fin des temps et pour tous les justes, les [premiers chrétiens] l'ont appliqué à un individu et pour un temps récemment passé ... En appliquant à un moment précis du temps une catégorie valable *pour les derniers temps*, les chrétiens passaient de l'eschatologie à l'historique : un fait annoncé pour la fin des temps a eu lieu dans le cours du temps. Grâce à cette anticipation, la « résurrection » de Jésus devient un événement qui s'insère dans une séquence d'événements ...
>
> ... (Mais) tout en rangeant (ceux-ci) dans le schème de l'avant et de l'après, les évangélistes, Luc en particulier, n'ont jamais voulu ramener à une simple dimension terrestre ces faits qu'ils savent appartenir d'abord à l'ordre céleste » (p. 51).

C'est ici qu'apparaît la valeur et nous dirions (l'auteur ne le dit pas) la profonde nécessité logique d'un autre langage (dissimulé d'ailleurs dans l'original juif où il était question d'eschatologie), un langage « faisant appel à un autre schème (...) celui de l'en-haut opposé à l'en-bas » (et qui, de fait, convient en propre tant à l'expression de l'eschatologie qu'à toute opposition du céleste et du terrestre). C'est le langage de l'exaltation, le second type, duquel nous avons, entre autres, un exemple dans l'hymne inséré en *1 Tm 3*, 16 :

> Parallélisme antithétique, chair/esprit, céleste/terrestre, de là naît une structure d'opposition et de renversement (...) En dépit d'une apparence de succession temporelle, la logique qui préside à cet hymne est celle d'une totalité sans cesse reprise. Tout est inclus déjà dans le premier diptyque. La terre s'unit au ciel ; dans le deuxième diptyque encore, le ciel et la terre reçoivent la même Bonne Nouvelle ; et, à nouveau, dans le troisième, le monde croyant est, en Jésus, élevé au ciel. Tout y est présent à la fois, le ciel et la terre sont réconciliés.

> Or dans cet hymne, comme dans celui aux Philippiens, il n'est pas question de la résurrection de Jésus, ni de ses apparitions ni même de sa mort, mais bien de sa manifestation dans l'humiliation de la chair et de sa manifestation dans la gloire de l'esprit (p. 59-60).

On ne peut mieux caractériser le langage précisément « *logique* », celui qui exprime le *logos* intemporel, la pensée, image de l'éternité de Dieu d'où le Verbe est descendu dans l'humilité de la chair et où il retourne, exalté dans la gloire.

Dans cette première étape, un troisième chapitre examine le langage du seul témoin dont on possède le témoignage immédiat : saint Paul. « Nous y reconnaissons, comme une toile de fond dans la pensée de Paul, les deux langages de résurrection et d'exaltation. » Mais « l'expérience originale de Paul trouve d'autres paroles pour dire l'événement : ' connaître le Christ ', ' être atteint par le Christ ', ' j'ai vu Jésus Notre Seigneur ' » (p. 96). C'est vrai. Mais qu'est-ce qui est le plus remarquable dans ces dernières expressions ? Qu'elles sont *autres* (comme le souligne l'auteur), ou non pas plutôt qu'elles impliquent, dans l'unité d'un vécu, une certaine conjonction des aspects désignés respectivement par chacun des deux langages distingués ?

Dans la deuxième étape, sont étudiés les récits de la rencontre du Seigneur : les trois récits lucaniens de l'apparition à Paul (ch. IV) ; les récits évangéliques d'apparitions (ch. V) ; les visites au tombeau de Jésus (ch. VI).

Les trois récits lucaniens : le P. Léon-Dufour croit pouvoir conclure que Luc diverge notablement d'avec Paul lui-même : pour ce dernier « l'apparition qu'il a eue est de la même nature et de la même portée que celle des Douze ». Luc, au contraire, « veut enlever à l'apparition de Paul le caractère pascal qu'ont les autres apparitions dans les évangiles » (p. 116). Par contre, le même Luc « présente l'apparition à Paul selon les trois dimensions qui figurent dans les récits évangéliques » (initiative du Ressuscité, reconnaissance par les témoins, mission apostolique). Alors que dans le langage de Paul lui-même la reconnaissance ferait défaut. (Nous reviendrons sur ce sujet.)

Les récits évangéliques d'apparitions : les deux structures de langage dégagées dans les premières formules de foi organisent encore les narrations qui couronnent et achèvent nos quatre évangiles. Renonçant à établir à tout prix une harmonisation des textes, l'auteur montre au contraire qu'une distinction ferme doit être maintenue **entre les récits du type « Jérusalem » (*Lc 24*, 36-53 ; *Jn 20*, 19-29)**

et celui du type « Galilée » (*Mt 28*). Une structure tripartite caractérise les premiers : dans le présent, une initiative du Ressuscité prend les témoins à l'improviste ; la reconnaissance de Celui-ci se fait ensuite par un retour sur le passé, en même temps qu'une mission est confiée tournant vers l'avenir. Le second type de récit « porte d'emblée sur la Seigneurie de Jésus, il décrit la rencontre fondamentale et fondatrice de l'Eglise sous la forme d'une irruption gratuite et définitive de celui qui est intronisé au ciel » (p. 147). L'auteur souligne la différence tant au plan du récit lui-même que de la christologie impliquée.

Les visites au tombeau. Celle des femmes et celle des autres disciples sont soigneusement distinguées. « Il a existé très tôt une tradition sur la visite des femmes au tombeau. » Selon une reconstitution dont l'auteur souligne qu'elle reste sujette à révision, on pourrait repérer un premier stade « qui manifeste déjà l'interprétation d'un souvenir éventuel ; [à ce stade] on ne peut parler d'un développement apologétique fait à partir de la tradition kérygmatique des apparitions tant à cause de la présentation du texte que de la mentalité juive déniant à l'époque toute valeur juridique au témoignage des femmes. C'est la transposition en style narratif de la victoire de Dieu sur la mort en son fils Jésus-Christ. Le récit s'organise tout entier à partir du fait de la pierre roulée et de la réponse de foi proclamée par l'ange » (p. 161). Quant à la tradition relative aux disciples, elle semble à l'auteur intéressante et devoir être prise en considération, mais en elle se manifeste « une évidente orientation apologétique » (p. 163).

Le texte relatif aux gardes du tombeau est traité avec une attention qui lui rend beaucoup d'intérêt : derrière une orientation apologétique (convaincre les incroyants et détruire une légende qui circulait sur le vol du cadavre de Jésus), se montre « une tendance théologique, qui veut raconter sous la forme d'une théophanie l'événement pascal » (p. 167).

De tous ces récits, trois symboles majeurs sont retenus, qui s'offrent à nous pour viser le sens des événements qui se sont passés au tombeau : la pierre roulée, l'absence du corps « qui appelle autre chose », enfin, les linges laissés dans le tombeau.

La troisième étape, qui fait valoir la perspective propre à chacun des évangélistes, met en œuvre une intelligence profonde des textes. La méthode qui cherche ainsi à atteindre le sens du texte en lui-même et à résoudre par cette voie les problèmes et difficultés, nous paraît meilleure et plus objective que la méthode de réduction aux sources littéraires, laquelle se met souvent en œuvre avant que le

texte n'ait été suffisamment compris. On gagne toujours à présupposer que l'œuvre est un tout ; ou comme dit quelqu'un : « on gagne toujours à présupposer le génie de l'auteur ».

C'est dans la dernière étape que sont traitées conjointement les questions de l'herméneutique et de l'historicité : celle du sens et celle du fait. Et comme nous l'avons dit, il n'y a pas moyen d'en traiter hors de cette corrélation. L'auteur parvient à des conclusions sobres mais nettes sur la valeur de la tradition relative à la découverte du tombeau vide et celle des traditions relatives aux apparitions.

> Tous les exégètes devraient être d'accord pour estimer que le récit de la visite des femmes au tombeau n'est pas, du moins à son origine, apologétique (...).
>
> Nous pouvons conclure : des femmes sont venues au tombeau de Jésus et elles n'y ont pas trouvé le corps de Jésus (p. 269-270).

Et pour les récits d'apparitions :

> De [leur] genre littéraire, on peut déduire quelques conclusions d'ordre historique. L'initiative est toujours attribuée au Ressuscité : autrement dit, les disciples ne pensent pas qu'ils sont à l'origine des apparitions. Ils sont invités à identifier le Ressuscité avec Jésus de Nazareth : ils prennent conscience qu'ils doivent continuer l'histoire de celui qu'ils viennent de reconnaître. Enfin ils savent qu'en ce moment-là ils sont envoyés en mission et que l'Eglise est réellement fondée.
>
> Nous atteignons là l'expérience historique des premiers disciples (p. 273).

Ces conclusions sont obtenues par une récollection et une pesée précise des données, qui dénotent un sens exact de l'importance et des limites de l'histoire comme science. Le croyant doit s'habituer à la sobriété du langage de l'historien quant aux interprétations, pour lui évidentes, découlant de faits pourtant validés. Sur ce point, il nous semble qu'une nette convergence se dessine entre les remarques du P. Léon-Dufour et l'analyse du rapport dialectique unissant le fait et le sens reconnu par la foi, tel que nous l'avons présenté dans cette revue même [2]. Le P. Léon-Dufour écrit :

> Plus un événement est riche de sens, plus son interprétation tend à investir les récits qui nous le transmettent, moins la dissociation entre fait et interprétation est possible « historiquement ». Au demeurant, ni la démarche scientifique, ni la connaissance de foi ne demandent plus [que ce butin assez pauvre].
>
> L'historien en effet ne poursuit cette quête de l'événement que sous la forme d'une visée asymptotique, sachant bien que le passé comme tel demeure à jamais passé, au-delà de la prise qu'il en fait maintenant. Ce n'est pas là nier l'existence de l'événement comme quelque chose d'autre

2. Déc. 1969, p. 1026-1030.

qu'un produit de la subjectivité, c'est reconnaître qu'une intervention a lieu dans sa constitution de « fait historique ». Ainsi, de cet événement l'historien peut dire qu'il est nécessairement le pôle coordinateur des interprétations, le point focal auquel toutes se réfèrent (p. 274).

Les pages consacrées à l'interprétation (p. 276-309) commencent par un récapitulatif sur les langages. On est au cœur du livre, et la méthode produit ici son meilleur fruit. Nous aurons à revenir sur ce qui nous paraît la limite d'une étude qui s'en tient à considérer ces langages comme langages *d'une certaine époque,* mais nous ne pouvons qu'admirer la pertinence des analyses de détail : celles-ci dégagent en un relief net le propre d'un chacun (Luc, Paul, Jean) — par exemple, « le Christ *Vivant* » de Luc —, en marquent les limites voire les dangers, mais soulignent en même temps qu'un langage nouveau reste en liaison avec l'ancien. « Luc ne remplace pas le langage primitif (*résurrection*) par un autre, mais il estime nécessaire, en certains cas, de le transposer en langage 'vie' » (p. 280). Et Jean, de son côté, « échappe au schématisme temporel du langage *résurrection,* mais il rejoint l'histoire d'une autre façon » (en enracinant l'exaltation du Seigneur dans l'élévation sur la croix) (p. 288).

Ce récapitulatif sur les langages conduit à l'interprétation proprement dite : le sens pour nous aujourd'hui. Celle-ci est présentée sous trois chefs : 1) l'acte de Dieu ; 2) la manifestation de cet acte dans les apparitions ; 3) Jésus-Christ.

Sur les apparitions, retenons ce passage :

Les apparitions sont l'événement fondateur de l'Eglise. Luc a bien dit cela en clôturant par le nombre symbolique des quarante jours ces rencontres privilégiées du Seigneur avec ses disciples. En ce sens, les apparitions ne sont pas exemplaires, mais uniques. Elles enracinent historiquement le point de départ de la foi chrétienne et de l'Eglise. En une expérience historique les témoins ont vu le Seigneur : c'était au cours d'un repas communautaire, d'une promenade, d'une pêche ... Tout à coup, ils ont été au contact du Christ vivant. En leur donnant de reconnaître Jésus, Dieu leur a donné la foi : les disciples voient, ils croient.

Il n'en va pas de même pour les croyants qui ne sont pas des témoins privilégiés. Pour eux, ils n'ont pas vu *ce que* les disciples ont vu, mais ils savent *que* ceux-ci l'ont vu. Le croyant ne connaît le sens des apparitions qu'à travers l'annonce actuelle faite par l'Eglise, Corps du Christ. En elle, à travers sa Parole et sa vie, se manifeste aujourd'hui le Ressuscité (p. 293).

Et sur Jésus-Christ ressuscité :

Au terme de l'acte de Dieu et à l'origine de la manifestation, se tient celui que nous appelons Jésus-Christ, à la fois Jésus de Nazareth, personnage qui vécut et mourut au début de notre ère, et le Christ, person-

nage reconnu dans la foi et qui vit à jamais ... Quelle est la personnalité de Jésus-Christ ? ... Bultmann se refuse à connaître de Jésus-Christ autre chose que l'annonce faite par l'Eglise, car le Christ n'est pas le prolongement, plus ou moins « glorifié », de Jésus de Nazareth ; il ressuscite pour nous dans le kérygme. De son côté Marxsen ne veut pas ainsi escamoter le problème du Christ : il estime que c'est Jésus de Nazareth qui, aujourd'hui encore, est là dans l'œuvre apostolique (mais le rapport que celui-ci tient avec celui qu'on appela « le Ressuscité » n'est pas précisé ; p. 18). Contrairement à ces deux positions, à notre avis excessives, il nous est possible de dire avec le Nouveau Testament quelque chose sur Jésus-Christ ... en interprétant les récits évangéliques, à la lumière des théologies de Paul et de Jean.

Confesser Jésus-Christ, ce n'est pas seulement rappeler l'existence terrestre de Jésus de Nazareth, homme qui a vécu en chair et en os ; c'est déclarer que cet homme vit encore aujourd'hui et à jamais. Comment donc peut-on percevoir et dire une telle existence ? Si l'on se refuse à l'assimiler simplement à l'écoute du kérygme ou à la mémoire de Jésus de Nazareth, on bute contre le mystère d'une personnalité qui déborde nos catégories ordinaires et que, cependant, on veut attester.

Pour divers motifs ... certains interprètes proposent un moyen court : ne plus parler de « résurrection », mais seulement de « vie ». (Comme Luc, pensent-ils.) Mais en remplacant l'un des termes par l'autre, on quitte le compagnonnage de Luc qui, sans cesse, se réfère au langage fondamental de la résurrection. Parler ainsi, ce serait se fermer à la lecture des récits évangéliques qui, tôt ou tard, imposent le langage de résurrection ; ce serait aussi esquiver et non pas affronter le problème que pose le « corps » de Jésus-Christ (...)

Pour être fidèle au Nouveau Testament il convient toujours de parler de *résurrection corporelle*. Qu'est-ce à dire ? Essentiellement c'est déclarer que l'être de Jésus ne vit pas seulement dans la mémoire des hommes, mais qu'il a été rendu personnellement tout entier à la vie qui ne finit pas ; l'acte divin de la résurrection a pour terme l'être humain qu'il transforme dans sa totalité (...) Encore faut-il préciser : qu'en est-il du corps de Jésus (p. 297-298) ?

Nous avons préféré citer longuement. Quant à la réponse à cette dernière question, on trouve sous la plume de l'auteur des formules très nettes, mais en même temps on sent, il nous a semblé du moins, un certain flottement. Exemple de formulation nette : p. 305. Exemple de flottement : p. 303. Nous y reviendrons. Ce dernier point relève de la seconde partie de notre compte rendu.

II

C'est sur le fond d'un accord global que nous présentons quelques remarques critiques, d'un point de vue philosophique et, en dernier lieu, théologique. Le livre du P. Léon-Dufour peut faire progresser notablement la réflexion sur l'ensemble des questions relatives à la **résurrection de Jésus. Telle est l'espérance qui nous anime. Nous**

aborderons trois points : 1) l'analyse des langages ; 2) l'apparition à Paul ; 3) le corps de Jésus.

1. — Incontestablement l'originalité de ce livre consiste en la manière dont est menée et exploitée l'*analyse des langages.* Or ceux-ci, caractérisés l'un par le schème de l'avant et de l'après, l'autre par le schème du bas et du haut, sont constatés par l'auteur comme langages d'*une certaine époque* (voir, entre autres, la page 278). Et certes il y a là une vérité. Mais le philosophe s'étonne un peu que sous des représentations et un style marqués par certaines cultures (juive et hellénistique) l'auteur ne manifeste pas clairement que ces deux *schèmes* (c'est le mot qu'il emploie le plus souvent) expriment des structures non seulement présentes dans un nombre immense de langages culturels (pour ne pas dire tous) mais encore dans l'existence historique des hommes. Faute d'une telle lecture, l'implication mutuelle de ces deux langages n'est pas mise en relief, et leur valeur de référence (fortement affirmée par l'auteur) n'est pas confirmée par le témoignage de l'expérience permanente des hommes et de leur raison.

Les caractéristiques essentielles de ces deux langages, très bien définies par l'auteur, sont des constantes dans lesquelles se constituent notre raison et notre liberté ; si bien qu'on pourrait bien — verbalement — les déclarer relatives à des cultures du passé et dépassées, mais on ne pourrait pas y renoncer pour autant [3]. Ces structures sont bien relatives, mais seulement l'une à l'autre ; et comme telles d'ailleurs, elles ouvrent et fondent un champ d'expression aux possibilités illimitées, dont les cultures juive et hellénistique sont des types parmi d'autres.

L'avant et l'après (*historique*) sont liés en même temps que discontinus et renvoient, comme tels, au *logique* qui les transcende et que symbolise le haut et le bas. A l'inverse, le logique s'accomplit ou du moins se manifeste dans l'historique.

Ce que disant, nous ne pensons pas aller tellement au-delà de ce qu'autorisent les analyses du P. Léon-Dufour qui, dans des cas particuliers, note parfois très bien les liaisons de l'avant et de l'après avec le haut et le bas. Pour le « haut » et le « bas », voir le passage déjà cité de la page 60. Pour « l'avant » et « l'après » voir, entre autres, des passages où sont étudiés les textes relatifs à la conversion de saint Paul : p. 89, 91.

---

3. L'auteur, du reste, ne les estime pas dépassées : reconnaissant à la révélation contenue dans la Bible un caractère exclusif, il insiste dans son ouvrage sur la valeur permanente du langage *résurrection,* qu'il qualifie de *langage de référence,* auquel toute formulation ultérieure doit être confrontée pour dire authentiquement le message.

A partir du principe que nous venons d'énoncer relativement à ces deux langages, pourraient être critiquées maintes formules qui sans doute sont latérales par rapport au mouvement qui entraîne l'ensemble de l'ouvrage, mais qui créent parfois un certain flou.

Les deux structures de langage, dégagées dans les premières formules de foi, sous-tendent encore les récits évangéliques d'apparitions. En effet la structure des récits du type « Jérusalem » relève du schème de l'avant et de l'après. Elle est tripartite : initiative du Christ qui, dans le *présent,* conduit les témoins à la reconnaissance de celui qui a vécu parmi eux (*passé*) et les tourne vers *l'avenir* en leur confiant une mission. Le Christ y intervient donc comme le Médiateur qui, aidant les siens à une juste intelligence du passé (avec lequel ils restent en continuité), leur fait franchir un seuil (discontinuité) en direction d'un avenir (l'existence de témoins de l'événement pascal), lequel est, en somme, sans commune mesure avec ce même passé tel qu'eux-mêmes l'avaient vécu et compris.

L'avant et l'après sont donc ici reliés l'un à l'autre par le Médiateur qui a été — et parce qu'il a été — enlevé dans la gloire selon un mouvement dont le schème du bas et du haut fournit l'épure. Or c'est ce dernier schème qui, justement, structure le récit d'apparition du type « Galilée ». On voit donc comment l'un répond à l'autre : le récit du type « Galilée » présente le fondement (exaltation du Christ) dont le récit du type « Jérusalem » expose la manifestation à ceux qui demeurent dans la condition historique. Le P. Léon-Dufour reste en deçà d'une formulation aussi explicite et catégorique. Nous sommes porté à le regretter. A tort peut-être, si cette explicitation était plutôt travail de philosophe. En tout cas, il y a, nous en convenons, un avantage dans ces analyses plus au ras des textes : on ne pourra pas soupçonner l'auteur d'avoir projeté sur eux un ensemble de schèmes philosophiques préfabriqués.

2. — *L'apparition à Paul.* — L'idée d'exposer, à partir des récits de la conversion de saint Paul, ce que pouvait bien être une expérience telle qu'une apparition du Christ ressuscité, est tout à fait lumineuse. « Cette expérience concerne l'être entier de l'homme, sans que l'on soit capable de distinguer entre corporel et spirituel, extérieur et intérieur » (p. 264). C'est parce que le témoignage de Paul est si précieux que nous souhaiterions voir réduite la divergence qui, selon l'auteur, l'opposerait aux narrations lucaniennes. Cette divergence nous paraît moindre qu'il n'est dit. Sur un point Luc a raison de distinguer les apparitions aux Douze et celle dont Paul est favorisé : seuls les Douze ont eu à reconnaître l'identité du Ressuscité avec Jésus de Nazareth. Mais ce n'est pas sur ce point précis que **Paul revendique d'être assimilé aux Douze ; c'est seulement sous**

l'aspect « relation *directe* » au Christ ressuscité. De la sorte il y a *bien une certaine dissonance mais pas de discordance profonde* entre les deux présentations.

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, l'ensemble du chapitre (le troisième) est très éclairant. Il met sur la voie juste celui qui cherche à se faire une idée d'une expérience telle que les apparitions du Christ ressuscité, pour ceux qui l'ont vécue. Aucune reconstruction psychologique pour laquelle on ne dispose d'aucune donnée et qui d'ailleurs serait à côté de la question. La réalité simple et bouleversante : « Le contact avec le Ressuscité n'a pas consisté en une simple connaissance-information, c'est une refonte radicale de l'existence (de Paul), de tout son être, en sorte que, à la lumière de la Résurrection, les souffrances et la mort prennent sens » (p. 90).

3. — *Le corps de Jésus-Christ.* — Notre critique tient en ceci : l'auteur a des formules très nettes mais adombrées par d'autres plus flottantes qui gênent la prise en charge, par une doctrine théologique sans équivoque, de ses conclusions les plus fermes.

Il écrit ainsi, p. 303 :

> Jésus a totalement échappé à la mort ; il a été glorifié en son corps historique ; c'est-à-dire en tout ce qui, au long de son existence, a été le lieu de son expression et de sa communication avec autrui et qui a été voué à la mort jusqu'à la mort définitive sur la croix, c'est-à-dire encore en ce par quoi il est entré personnellement en relation avec l'univers des hommes et des choses. Le cadavre fait partie, lui aussi, de ce corps historique :

— toutes ces formules sont excellentes ; mais voici comment la dernière se prolonge :

> ... fait partie (...) de ce corps historique : il retourne à l'univers auquel il appartient, mais à un univers qui désormais, par la vertu de la résurrection, est transformé et « glorieux ».

A partir d'ici nous estimons que le texte devient incertain.

Il est bien vrai que, dans la mort, le cadavre *appartient à* l'univers ; mais dans la résurrection c'est au contraire l'univers qui *appartient au* Christ, à partir de l'être propre de celui-ci. (Ce qui a été mis au tombeau fait partie de cet être et joue, comme ressaisi par la résurrection, un rôle actif dans l'acte de faire sien l'univers et de le transformer.) Qu'y a-t-il sous les mots : « par la vertu de la résurrection » ? A notre avis, ceci : l'acte de Dieu ressuscitant le Christ, mais un acte qui passe par un acte du Christ (en son être **concret total), lequel entre en possession de tout ce qui est, le trans-**

forme en sa Vie propre, en fait son corps universel. Si cela est vrai, il est clair que la suite du texte accentue encore le flottement. La voici :

> Si l'on ne se refuse pas à admettre que les premières expressions du corps historique de Jésus se soient dissoutes dans l'univers [4] en vue de la résurrection, pourquoi n'en aurait-il pas été de même pour ce qui en est l'ultime manifestation terrestre ? Dans cette perspective, pour que soit maintenue la résurrection corporelle de Jésus, le cadavre ne requiert pas un traitement spécial : il est intégré dans l'univers des relations historiques qui ont constitué le corps et la manière personnelle de Jésus.

A notre avis, quelque chose d'essentiel est court-circuité par une telle conception, et la résurrection de Jésus n'est pas alors pensée selon toutes les médiations qui la rendent effective et concevable : en même temps elle ne nous est pas signifiée au niveau du « *ceci* » qu'est le corps propre.

En effet l'univers ne peut être dit corps universel du Christ, sans que ce dernier n'y soit dissous dans un monde indifférencié [5], qu'à une condition : à savoir que le Christ ressuscitant fasse sien cet univers par un acte où soit engagée activement la totalité concrète de son être propre (corps et esprit). Or, entre sa mort et sa résurrection signifiée aux témoins par les apparitions, cet être propre du Christ est en soi et pour nous [6], son esprit d'une part, et de l'autre, son corps mis au tombeau, puisque la mort l'a divisé d'avec lui-même. On ne peut donc pas dire à la fois que Jésus a totalement échappé à la mort (résurrection, exaltation) et que le corps mis au tombeau s'est dissous dans l'univers ; même si l'on ajoute : « il est intégré dans l'univers des relations historiques qui ont constitué [7] le corps et la manière personnelle de Jésus ». Comme faisant partie de son être propre, ce corps mis au tombeau est ressaisi par la résurrection, et comme tel il n'est pas « *intégré* dans l'univers des relations historiques ... », il est bien plutôt du côté de ce *qui intègre* l'univers comme corps universel du Christ ressuscité : il est du côté

4. Allusion au renouvellement continu des cellules qui composent l'organisme humain ; dans le livre, p. 301. Quitte à faire de la biologie, l'auteur aurait pu signaler, au passage, que les cellules nerveuses ne sont pas sujettes à ce renouvellement.

5. L'auteur tient à ce point : « il ne s'agit pas d'une dissolution de la personnalité dans un monde indifférencié » (p. 302).

6. Je dis « en soi et pour nous » ; et l'un n'est pas séparable de l'autre, selon ce qui nous paraît un principe fondamental de l'incarnation-rédemption : tout ce que le Christ est, fait ou subit, existe, est accompli ou subi indivisiblement en lui-même et pour nous.

7. « ont constitué » : ce passé est symptomatique d'une insuffisance : il renvoie au temps passé de la vie de Jésus sur la terre. Or la particularité du corps de Jésus ressuscité n'est pas suffisamment fondée par ce passé ; elle l'est par l'acte *personnel* selon lequel ce passé est assumé dans le présent de la résurrection.

du sujet actif, puisqu'il fait partie intégrante de ce sujet qui, par un acte personnel, fait sien cet univers. On ne peut à la fois présenter le Christ comme le sujet de l'acte qui est pour tous source de la Vie et des énergies tant cosmiques que spirituelles, et admettre que son corps mis au tombeau est allé à la dissolution complète et a été ainsi intégré dans l'univers. Car ce corps lui-même, dans l'unité indivise du Christ ressuscité, doit être dit principe et source de la Vie et de toutes les énergies ; donc principe d'intégration et non pas seulement objet intégré.

L'autre aspect de notre argumentation découle du premier : si l'on accepte les formules que nous critiquons, la résurrection du Christ n'est pas signifiée au niveau du « *ceci* » qu'est le corps propre. L'auteur raisonne ici sur le cas de Jésus à partir d'une réflexion sur la résurrection générale. C'est légitime, notamment quand il s'agit de souligner que dans le cas de Jésus, comme dans la résurrection générale, il y a discontinuité de la vie de ce monde à la Vie éternelle, et que l'univers entier est concerné. Toutefois, sur un point précis et important, il y a une différence essentielle qui tient à l'*histoire*. A la résurrection générale, et alors même que « le corps historique tout entier est transformé au sein de l'univers qui est lui-même transformé dans le Christ » (p. 302), le « ceci » d'un chacun ne se trouve pas dissous dans un monde sans différences [8], il est le « ceci » faisant nombre avec le « ceci » d'un autre et de tous les autres : une somme de « ceci », qui est, évidemment, en même temps l'unité d'un seul corps. Mais dans le cas de la résurrection de Jésus, quel est le « ceci » ? La désignation du « ceci » passe, pour les témoins puis pour nous tous, par ce qui a été mis au tombeau ; et le fondement de cette désignation c'est que ce corps mis au tombeau fait partie de l'être propre du Christ divisé, par la mort, d'avec lui-même. Le Christ n'est pas réellement ressuscité en lui-même et pour nous (nous rappelons que c'est tout un) si le « ceci » mis au tombeau n'est pas *comme tel*, et non pas seulement comme éléments dissous dans l'univers, repris dans la Vie qui lui donne de devenir pour nous principe et source de Vie.

Si l'on resserre ainsi la réflexion sur le cas de Jésus, comme cas situé dans l'histoire et principe de la Vie pour tous (et non pas seulement comme cas remarquable mais relevant finalement d'une réflexion sur la résurrection en général), il ne paraît pas possible

8. Etant bien entendu en même temps que le « ceci » n'est pas affaire de particules chimiques ou organiques. Sur la transformation de l'univers physique et biologique dans la résurrection, la foi ne va pas au-delà de l'affirmation globale, et la théologie, qui atteint le monde physique à travers les déterminations de l'histoire sainte et de l'histoire humaine, doit se garder d'élucubrations pour lesquelles elle ne dispose d'aucun fondement.

d'accepter les propositions que nous venons de critiquer, surtout quand elles sont grevées par l'hypothèse étrange qui nous est proposée dans une note, p. 303-304.

Après tout, ce sont peut-être des formules seulement qui sont en cause (j'incline à le penser) et non pas la foi, évidemment, ni même la conception théologique profonde. Nous aimerions du moins avoir apporté quelques précisions qui aident à faire la clarté. Ce livre important contribuera à faire progresser la question de la résurrection. Il offre une matière élaborée sur laquelle la théologie peut articuler sa réflexion.

Celle-ci est alors en mesure, nous semble-t-il, de se développer en deux directions : 1) vers une meilleure compréhension de l'expérience des apparitions et de tout le rapport des témoins puis des autres croyants avec le Christ ressuscité — cela en avançant, notamment, sur le chemin tracé par l'analyse des deux langages ; 2) vers une meilleure formulation de la doctrine de la résurrection d'entre les morts, en tant que celle-ci concerne le corps mis au tombeau.

Sur cette base d'une meilleure intelligence des textes et de la chose, la théologie pourrait proposer une idée plus parlante de ce qu'est la vie chrétienne comme *vie dans le Christ ressuscité* et dans l'Esprit qui nous est donné.

F - 75 - Paris 15e Edouard POUSSET, S.J.
128, rue Blomet **Centre d'Etudes et de Recherches Philosophiques**