NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

118 N° 2 1996

Faut-il encore parler de « résurrection"? À propos d'un livre récent

Pierre MASSET

p. 258 - 265

https://www.nrt.be/it/articoli/faut-il-encore-parler-de-resurrection-a-propos-d-un-livre-recent-314

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Faut-il encore parler de «résurrection»?

À PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT *

Le sujet abordé dans ce livre par le Père Boismard est à la fois important et délicat, à tel point que seule la convergence d'éclairages divers et de multiples points de vue permet d'espérer une approche en vérité. L'auteur parle ici en exégète, ce que le sous-titre — «Les données scripturaires» — indique nettement. Mais comme la question de la résurrection comporte par elle-même des aspects philosophiques, il se réfère, pour en traiter, à un article que j'ai publié sous le titre «Immortalité de l'âme, résurrection des corps. Approches philosophiques» (*NRT*, 1983, 321-344). Il s'y réfère abondamment et de manière toujours très favorable. Si je me permets d'écrire cette note, ce n'est donc pas pour formuler quelque contestation ou critique. Je me réjouis au contraire, comme l'auteur lui-même, de cette rencontre de l'exégèse et de la philosophie sur une question toujours controversée, et mon propos est justement de préciser les différences de nos points de vue afin de mieux mettre en lumière le résultat commun. Je voudrais aussi déjouer quelques pièges de vocabulaire.

Que je dise tout d'abord combien j'ai appris à la lecture de cet ouvrage. Le Père Boismard, dominicain, a été professeur de Nouveau Testament à l'Université de Fribourg en Suisse pendant trois ans et, pendant plus de quarante ans, à l'École biblique de Jérusalem, jusqu'à sa retraite en 1993. Une étude personnelle du texte biblique lui a fourni les matériaux de son cours «Notre victoire sur la mort», qu'il a eu l'occasion de donner maintes fois, notamment à l'École biblique de Jérusalem et à l'Institut biblique de Rome. Il reconnaît lui-même que «l'étude des textes (lui) a apporté quelques surprises» (9), en particulier sur la question du monde eschatologique dans lequel vivront les élus. La pensée de saint Paul a en effet sensiblement évolué sur ce point: l'apôtre parle d'abord du royaume eschatologique comme d'un royaume terrestre, puis comme d'un monde de lumière analogue à celui des astres, enfin en le situant en Dieu lui-même. Également,

---

* **M.-É. Boismard, *Faut-il encore parler de résurrection? Les données scripturaires*, coll. Théologies. Paris, Cerf, 1995, 24x14, 183 p., 82 FF.**

quand Paul découvre que le Christ avait pensé cette question de la mort et de l'au-delà en termes d'immortalité et non pas de résurrection, «ce fut, dit Boismard, une découverte inattendue pour moi» (8). A fortiori pour le non-spécialiste en exégèse!

Qu'y a-t-il au point de départ de la recherche de M.É.B.? Une question posée dans des circonstances tragiques: «est-il vrai qu'on ressuscite aussitôt après la mort?» La question est précise. La réponse de l'auteur, après une longue recherche, le sera également: Paul seconde manière et aussi, semble-t-il, l'enseignement du Christ à ses disciples permettent de dire que «c'est dès la mort que nous obtenons notre état définitif, sans que l'on ait à attendre la fin des temps pour retrouver un corps» (159). Cela correspond à ce que j'appelle dans mon article «résurrection immédiate». Or M.É.B., parlant des diverses façons d'envisager la «victoire sur la mort», en distingue surtout deux: le courant «résurrection», pour lequel, suivant l'anthropologie sémitique, c'est l'homme tout entier qui, à la mort, descend au shéol, «en attendant le jour où Dieu ressuscitera tous les justes» (157); et le courant «immortalité», selon lequel, dans la ligne de la pensée grecque, à la mort le corps seul se corrompt «tandis que l'âme continue à vivre auprès de Dieu», où — selon Paul en *2 Co* et aussi, semble-t-il, pour le Christ — elle retrouve un nouveau corps, «glorieux». Selon ce vocabulaire, ce que j'ai appelé «résurrection immédiate» relèverait du registre «immortalité» et non pas du registre «résurrection». Mais ce n'est, semble-t-il, qu'une question de vocabulaire et en réalité nous disons sur ce point la même chose. De même, quand M.É.B. répond à la question qui lui a été posée, et qui l'a été en termes de «résurrection», c'est en termes d'«immortalité» qu'il y répond.

Ces deux exemples nous amènent à une remarque préliminaire: les auteurs (ou les textes) qui parlent de résurrection ou d'immortalité ne donnent pas toujours aux mots le même sens ou la même portée. Soit le mot «résurrection»: tantôt on veut signifier par là la résurrection de l'homme tout entier à partir du Shéol (par exemple en *2 Macch*, *1 Th*, *1 Co*, ou même à partir de la poussière de la terre en *Dn*), où l'homme était descendu tout entier à sa mort. Tantôt — c'est le cas pour beaucoup de gens aujourd'hui — il s'agit de la résurrection des corps seuls à la fin des temps, l'âme étant immortelle. Mais le mot «résurrection», de par lui-même, peut très bien s'entendre de la résurrection de l'homme tout entier dès le moment de la mort.

De même pour le mot «immortalité»: pour la philosophie platonicienne, il s'agit de l'immortalité de l'âme uniquement, le

corps étant considéré comme prison de l'âme et donc formellement exclu de l'immortalité. Cette position n'est acceptable ni pour la foi chrétienne ni pour une saine philosophie. Mais rien n'empêche d'entendre le mot «immortalité» à la fois de l'âme et du corps (ce qui dès lors n'a pas de quoi inquiéter ceux qui, comme Cullmann, craignent qu'on ne confonde «l'attente chrétienne de la résurrection des morts et la croyance grecque à l'immortalité de l'âme»[1]; on emprunte à la pensée grecque le mot «immortalité», mais on ne le réduit pas à l'immortalité de l'âme).

Pour éviter toute équivoque, il faudrait donc chaque fois préciser s'il s'agit de résurrection des corps ou de l'homme tout entier, et de même s'il s'agit d'immortalité de l'homme tout entier ou de l'âme seulement.

Peut-être aussi faudrait-il insister davantage sur le danger de dérive imaginative que comporte le mot même de résurrection, aussi bien pour la résurrection du Christ que pour la nôtre. Le mot fait image, il évoque surrection, surgir, surgissement, et l'on voit aussitôt les morts surgir des tombeaux. On voit, en Moldavie, dans le Nord de la Roumanie, de belles églises en pleine campagne, dont les murs extérieurs sont tout entiers recouverts de vastes fresques du XVI^e^ siècle. Ces fresques représentent souvent la résurrection des morts et le Jugement dernier. On y voit non seulement les morts surgir des tombeaux, mais aussi les ours et les monstres marins venant dégurgiter ici un bras, là une jambe, afin que le cadavre ainsi reconstitué puisse ressusciter tout entier. Représentation naïve certes, mais, plus profondément, confusion entre résurrection et réanimation de cadavre. Mais comment exprimer avec des mots humains cet acte qui signifie, pour le corps humain, le passage de la condition de corps empirique, terrestre, à l'état de corps «céleste», glorieux, «spirituel», en condition d'éternité? Notre existence terrestre ne nous donne aucune expérience de ce genre et il n'existe aucun mot adéquat pour l'exprimer. On peut donc «encore parler de résurrection», et même on ne peut guère parler autrement. Bien qu'imparfait, le mot a été tellement enrichi au cours des siècles par la réflexion théologique et par l'art, peinture et musique surtout, qu'il est encore celui qui convient le mieux. Il faut seulement l'expliquer. L'imagination peut nuire à la pensée, mais elle peut aussi l'aider et l'enrichir.

---

1. O. CULLMANN, ***Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*** **Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, p. 6.**

Pour ma part, mon point de départ était bien différent de celui de M.É.B. Partageant le souci de Cullmann d'éviter la contamination de la pensée chrétienne par la philosophie platonicienne, j'entendais montrer que la philosophie contemporaine, loin de contredire sur ce point la pensée chrétienne, la rejoint plutôt, du moins en certains de ses représentants. Pour cela, je reprenais l'histoire de la philosophie depuis Platon et Aristote jusqu'à nos jours, lui posant la question fondamentale: qu'est-ce que le corps humain? quelle est son essence métaphysique? en d'autres termes, mais c'est au fond la même question: qu'est-ce que l'homme? Il est évident, en effet, que si l'on ne sait pas ce qu'est le corps humain, il est impossible de répondre à la question «y a-t-il une résurrection des corps?». Il apparaissait alors que cette question de la nature du corps humain et de l'union de l'âme et du corps avait été au long des siècles une des «croix» de la philosophie.

Saint Thomas a eu de l'unité de l'être humain une conception tout à fait remarquable: âme et corps sont unis comme la forme et la matière, substantiellement. Âme et corps ne sont pas deux êtres, mais une seule substance en acte. Et il est alors vrai de dire que «l'âme contient le corps plutôt qu'elle n'est contenue en lui»[2]. En bonne logique, la notion d'«âme séparée» n'était pas acceptable dans une telle philosophie: on conçoit que deux substances puissent être séparées, mais non pas qu'un être substantiellement un puisse être divisé. Saint Thomas, faisant oeuvre de théologien plutôt que de philosophe, reste fidèle à la notion traditionnelle d'âme séparée[3], mais non sans tension et comme à regret, et en notant que l'âme reste par nature destinée à être unie au corps, qu'elle retrouvera glorieux. La philosophie classique, à la suite de Descartes, ayant perdu l'«unité» de l'être humain, s'empêtra dans l'insoluble question de l'«union» de l'âme et du corps. Il fallut attendre Maine de Biran et sa découverte du «corps subjectif» pour retrouver le caractère ontologique du corps et l'unité du sujet humain. La philosophie contemporaine, reprenant l'intuition biranienne et approfondissant la notion de «corps propre», au confluent de la philosophie réflexive, de la phénoménologie et de l'existentialisme, avec des philosophes comme Gabriel Marcel, Merleau-Ponty, Michel Henry, a su

2. A. FOREST, *L'Avènement de l'âme*, Paris, Beauchesne, 1973.

3. Il y aurait lieu, me semble-t-il, d'étudier dans la littérature patristique et la théologie chrétienne l'origine et le développement de cette notion d'«âme séparée».

admirablement saisir et exprimer l'unité de l'être humain. Le corps n'est plus un accident, un intrus, un gêneur. L'homme est un être incarné. La pensée est dans l'oeil qui voit et dans la main qui touche, comme elle est dans le concept.

Ces conclusions sont précieuses pour le problème qui nous occupe. Sur ces bases philosophiques solides, le penseur chrétien est désormais tout à fait à l'aise pour affirmer ceci: le corps humain lui aussi, au même titre que l'âme, a part à la vie éternelle; et en même temps que l'âme, c'est-à-dire dès l'instant de la mort. Dans une telle conception, en effet, la notion même d'«âme séparée» est impensable: il n'est point d'homme sans le corps, ni de corps humain sans âme.

Je me dois de signaler pour l'honnêteté du débat la recension critique du livre de M.É.B. par le Père Pierre Grelot, éminent exégète lui aussi[4]. P.Gr. reconnaît le sérieux de l'étude en question, mais il est souvent en opposition avec les conclusions qui y sont exposées. D'une manière générale, il est plus réservé dans ses affirmations que M.É.B., il tient surtout à «ne pas forcer la portée des textes» et il reproche à M.É.B. de donner parfois pour certaines des conclusions que les textes n'imposent pas. Il me semble qu'il y a entre les deux auteurs un malentendu, dont l'origine réside en la différence des points de vue. M.É.B. veut d'abord répondre à la question «est-ce que c'est dès la mort que l'homme tout entier, corps et âme, entre dans la vie éternelle?», afin de parvenir ainsi, à partir des textes et en s'aidant de la raison, à l'intelligence de la foi. P.Gr., de son côté, s'en tient à un point de vue strictement exégétique, il se défie donc de tout ce qui ressemble à des déductions, des implications ou des raisonnements. Là où M.É.B. cherche l'intelligence de la foi pour répondre à l'inquiétude des hommes d'aujourd'hui, P.Gr. voit surtout des «spéculations» anthropologiques. Il est personnellement fidèle à la position traditionnelle de la résurrection à la fin des temps. Sur le plan existentiel (il dit parfois «existential», mais je pense qu'il s'agit d'un *lapsus calami*, car Heidegger et ses existentiaux n'ont rien à voir ici), il veut voir d'une manière générale, dans ces textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, la simple et forte affirmation de l'«être-avec-Dieu», de l'espérance que «nous serons avec le Seigneur pour toujours». «Tout le reste est mystère», dit-il. Les symboles ont valeur de symboles, mais rien de plus, il ne faut pas les interpréter en termes de réalités. «Nous ne pouvons guère nous représenter l'entre-deux» (de la mort et de la résurrection),

4. Recension parue dans *Esprit et Vie* 105 (1995) 577-583.

ni dire dans quelle sorte de durée nous entrerons... Certes. Il ne s'agit pas d'imaginer, de se représenter. Mais doit-on pour autant s'interdire de penser, d'essayer de comprendre en quelque manière? et peut-on empêcher les gens de se poser des questions? Bien sûr que non, mais ce n'est pas une raison, dira-t-on fort justement, pour faire dire aux textes plus qu'ils ne disent... Oui, mais que disent-ils exactement?

Assurément la tâche de l'exégète est bien difficile et délicate. Il y a plusieurs manières d'interroger les textes et de les interpréter. Peut-être les uns leur demandent-ils trop, les autres pas assez. Comment comprendre et interpréter en vérité, avec nos concepts d'aujourd'hui, des textes qui expriment la pensée et les croyances de l'auteur sacré, reflets elle-mêmes des pensées de la communauté ambiante, et parfois aussi se référant elles-mêmes à des époques plus anciennes et à des langues stéréotypées? Sans compter que nous-mêmes, aujourd'hui, nous ne donnons pas tous aux mots le même sens, comme je l'ai dit, et cela ajoute encore au malentendu. Le rapprochement des exégèses de M.É.B. et de P.Gr. montre bien les difficultés de l'interprétation des textes. Toutefois, le fait que le Christ lui-même, «parlant de son retour eschatologique», ne dise «pas un mot d'une résurrection des morts» (131), me paraît avoir une grande force probante. Un silence ne prouve rien? Voire. Certains silences disent plus que des paroles. Or, ici, c'était bien le moment ou jamais de parler de la résurrection des morts. On peut donc voir pour le moins dans ces textes une forte présomption en faveur de ce que j'ai appelé «résurrection immédiate».

Le fait de la victoire de la personne humaine tout entière sur la mort étant bien assuré dans l'Écriture, il revient, me semble-t-il, à la réflexion humaine, philosophique et théologique, d'en penser les modalités. Notamment: redire d'abord et avec force — contre le platonisme — que le corps humain a, lui aussi, une destinée éternelle, et cela au titre de l'unité de l'être humain; préciser le moment où a lieu, pour le corps comme pour l'âme, l'entrée dans la vie éternelle; et dire, s'il est possible, quelque chose de la nature du corps en condition d'éternité. (Pour toutes ces questions je renvoie à mon article de 1983.) Il va sans dire que, malgré l'avancée considérable que la pensée contemporaine a réalisé sur ce problème capital de l'unité du sujet humain, nous ne pouvons finalement que balbutier. Nous ne savons le tout de rien, comme dit Pascal. Ni de l'âme ni du corps. Ni ce qu'est l'homme ni ce qu'est Dieu. Le dernier mot de toute chose appartient à Celui-là seul qui est le Premier et le Dernier.

Dans les dernières pages de son livre, M.É.B. fait une remarque intéressante à propos du «destin des impies». Il note que, dans l'Ancien Testament, le feu est le plus souvent «symbole de destruction et non de souffrances prolongées» (164). Il ajoute: «On peut dès lors se demander si Schillebeeckx n'aurait pas raison» lorsqu'il envisage le destin des impies non pas comme des souffrances éternelles, mais «comme un retour au néant, comme un anéantissement définitif». Je pense qu'il y a là une piste intéressante à explorer, non seulement pour ceux qui trouvent l'idée d'un feu éternel insupportable et incompatible avec l'idée du Dieu-Amour, mais aussi pour une réflexion anthropologique chrétienne.

On pourrait en effet, dans cette perspective, concevoir le sujet humain comme étant essentiellement une idée de Dieu — idée qui est aussi un vouloir, un acte d'amour de Dieu —, une idée de Dieu donnant forme et existence à une personne humaine concrète: pensée, volonté libre, personnalité, mais aussi corps matériel et psychisme individuel. Un être spirituel donc, à la fois dans le sens d'esprit par opposition à la matière — le principe spirituel étant chez lui dominant par rapport au principe matériel — et dans le sens de relation à Dieu, à l'Esprit Saint. Mais un être spirituel immergé dans un monde matériel aussi longtemps qu'il vit en condition d'existence temporelle. Le corps est alors pour lui le phénomène de l'âme, ce par quoi le sujet est au monde, en prise sur le monde spatio-temporel. À la mort, qui est pour lui une véritable mort, l'homme est atteint dans son être même, qui n'a pas, de lui-même, «droit» à être éternellement. Mais la logique de l'amour transcende la logique du droit. Dieu ne détruit pas le fruit de son amour et réalise pour l'homme dans la mort comme une seconde création où l'être lui est redonné, mais selon une mutation radicale. L'impie est celui dont la liberté, en cet instant, se fixe dans le refus de Dieu. Alors Dieu, ne pouvant la contraindre à l'aimer, à accepter l'être qu'il est prêt à lui redonner, cet être qui est amour, ne peut faire autre chose que le laisser à son néant. Le juste au contraire est celui qui vit sa mort comme l'acte suprême de dépouillement de soi, corps et âme, de donation de soi à Dieu, qui remet son âme — sa personne entière — entre les mains de Dieu.

En son être d'éternité, il est le même sujet qu'il était sur la terre, la même âme, le même corps, sujet «un» comme il était «un», sujet libre et personnel, mais radicalement transformé et devenu en condition d'éternité. Son corps, avec sa sensibilité, son caractère, ses facultés et tout son psychisme, ainsi que ses actions et

leurs conséquences, tout cela a marqué son être spirituel au cours de son existence et constitue désormais, spiritualisé, son corps de gloire, la marque transfigurée de sa personnalité jusque dans sa destinée éternelle[5]. On peut envisager aussi, et avec de bonnes raisons, que le corps spirituel, reçu dès le moment de la mort, ne deviendra corps de gloire que lors du Jugement dernier, lorsque la gloire du Plérôme enfin rassemblé rejaillira sur chacun des élus. Alors la semence d'immortalité reçue du Créateur à la naissance, meurtrie ensuite par le péché originel, restaurée au baptême et nourrie par l'Eucharistie, sera pour l'élu pleinement et à jamais accomplie.

Dans quelle mesure cette élaboration philosophico-théologique — cette «spéculation», si l'on veut — est-elle compatible avec le donné révélé? Elle est à vérifier, mais non pas à rejeter sans plus. Elle demande à être mûrie longuement, dans la réflexion et la prière. Chercher pour trouver, dit saint Augustin, et trouver pour chercher encore.

F-34430 St-Jean-de-Védas
3, Impasse Puits de Christol

Père Pierre Masset
«Les Sources»

5. Cette conception du «corps spirituel» semble convenir davantage à l'unité de la personne humaine et à l'unité de sa destinée à travers l'existence et jusque dans le ciel, que l'idée d'un corps nouveau qui nous attendrait dans le ciel, selon l'interprétation de *2 Co 5*, 1 par certains exégètes (cf. M.É.B., 111-114 et, en sens opposé, P.Gr., 584).