

immortalité de l'âme et/ou résurrection

Ce n'est qu'à partir du milieu du III^e siècle que la doctrine de l'immortalité de l'âme se généralise peu à peu dans les Eglises d'Orient et d'Occident. Elle s'est imposée sous la pression d'arguments théologiques ayant trait à la création de l'homme et à sa destinée finale, mais à l'intérieur d'un contexte philosophique grec. La visée propre de la foi n'est pas d'affirmer une immortalité naturelle de l'âme mais le don gratuit que Dieu fait de sa propre immortalité. Dans la Tradition, l'affirmation de l'immortalité de l'âme désigne davantage une disposition négative qui a besoin d'être actualisée par Dieu qu'une propriété positive inhérente à l'être humain.

La Tradition appelle une herméneutique que l'auteur nous invite à faire. La résurrection du corps est la totalité rassemblée de notre devenir temporel. Elle est également cet ensemble vivant de relations et de dépendances ouvertes sur l'univers que notre corps a marqué de sa particularité. Le principe de la distinction de l'âme et du corps n'en devient pas pour autant superflu : il repose sur l'inégalité, intérieure à nous-même, entre ce que nous sommes par génération naturelle et ce que nous devons devenir en vertu de l'appel de Dieu. L'immortalité de l'âme peut alors désigner l'aspiration de la vie à transgresser les limites du corps. On ne peut comprendre la résurrection des morts si on ne reconnaît pas l'existence d'un principe permanent d'identité à soi-même, apte à supporter l'éternité de l'amour divin.

C'est dès avant la mort que se construit l'homme nouveau appelé à ressusciter en « corps spirituel ». La résurrection n'aura pas lieu seulement à la fin des temps, mais elle s'accomplit sitôt après la mort, pour ne s'achever cependant qu'au « Jour de Dieu ». On peut ainsi abandonner la représentation courante de l'âme vivant séparée du corps et concevoir la résurrection comme un état évolutif d'auto-crédation.

Il est devenu banal de répéter, encore qu'il soit utile de toujours se le rappeler, que les vérités de la foi ont été comprises et expliquées, dans le cours des temps, conformément aux représentations mythologiques et aux idées philosophiques dominantes à telle époque et dans tel milieu. C'est ainsi que la doctrine de l'immortalité de l'âme s'est répandue dans le christianisme sous l'influence de l'hellénisme (en fait, d'une certaine philo-

Joseph moingt

sophie grecque) et qu'il en est résulté cette conséquence théologique : la mort a été conçue comme la séparation du corps et de l'âme, la résurrection finale a été proprement réservée au corps, seule partie mortelle de l'homme, et représentée comme la réunion de l'âme, qui n'avait jamais cessé d'exister, au corps, décomposé dans ses éléments puis reconstitué et réanimé. Mais il est permis de présumer que la foi n'est liée à aucune culture déterminée ni à aucune école philosophique et qu'elle ne nous impose pas de conserver des catégories qui ne seraient plus conformes à la mentalité ni à la science de notre temps. Le dogme de la résurrection des morts nous impose-t-il de conserver, comme article de foi, la vieille doctrine grecque de l'immortalité de l'âme ? Ou est-il possible de l'abandonner sans rien altérer de ce dogme, en se rapprochant au contraire de l'enseignement révélé sur la Résurrection du Christ et des catégories anthropologiques bibliques selon lesquelles cette Résurrection a été primitivement annoncée et comprise ?

Quelle est la raison de cette remise en question ? Les courants philosophiques contemporains y sont sans doute pour quelque chose, moins à cause de leur anthropologie (beaucoup renoncent à en élaborer une) que par leur refus commun de toute affirmation essentialiste. Chez les théologiens, cependant, la question paraît surtout venir des débats récents autour de la Résurrection de Jésus : les difficultés d'en parler comme d'un événement « historique » et de rendre compte des apparitions « corporelles » de Jésus ressuscité ont amené à en chercher l'explication dans la ligne d'une permanence de la personne, du moi sensible et temporel, c'est-à-dire dans une ligne, somme toute, plus proche de la « résurrection » de l'âme, au sens biblique du terme, que de celle du cadavre.

L'affirmation de l'immortalité de l'âme est-elle nécessaire au dogme de la résurrection des morts ? Telle est la question que nous allons étudier, d'abord en examinant l'origine de cette idée dans la Tradition et son rapport au dogme, puis en cherchant à faire l'herméneutique de ce langage.

I

le langage de l'ancienne tradition

1 Introduction des idées grecques

On sait que la pensée sémitique, très concrète, ne conçoit pas l'existence de l'âme séparément du corps. A la différence de l'esprit, qui vient de Dieu, l'âme ne possède pas la vie par elle-même, elle n'est que le prin-

immortalité de l'âme et/ou résurrection

cipe de la vie temporelle. Quand survient la mort, l'esprit remonte à Dieu, et l'âme descend dans le shéol où elle ne jouit plus que d'une ombre de vie, celle qui est propre aux morts. Le *Livre de la Sagesse* lui donne l'espérance d'en sortir et d'être ramenée à la vie par Dieu. Mais, si imprégné qu'il soit d'hellénisme, il ne va pas jusqu'à affirmer l'immortalité de l'âme¹.

En fait, il est quelque peu abusif d'identifier hellénisme et doctrine de l'immortalité de l'âme. Au début du christianisme, celle-ci était liée au platonisme, et, bien que les idées platoniciennes fussent répandues en plusieurs écoles philosophiques, il n'en manquait pas d'autres pour tenir sur l'âme des opinions très différentes. L'influente philosophie stoïcienne, par exemple, qui admettait cependant la survie de l'âme, ne lui épargnait pas la destruction finale.

Il serait tout aussi naïf d'imaginer que le christianisme a adopté spontanément et sans discussion la doctrine philosophique de l'immortalité de l'âme. D'autres points formaient avec elle un système, que la foi ne pouvait pas accepter tel quel : préexistence éternelle des âmes, chute originelle dans les corps, appréciation péjorative du corps, migration de l'âme de corps en corps jusqu'à sa totale purification, etc. Le premier point surtout faisait difficulté. Accorder à l'âme l'innascibilité, c'était admettre en sa faveur une dérogation à la loi universelle de la création, et c'était du même coup lui attribuer une propriété de la nature divine, la considérer comme une parcelle de la divinité. Un axiome souvent cité aux II^e et III^e siècles énonce que tout ce qui naît ou est fait est sujet à mourir et que, inversement, ce qui est exempt de mort n'a pas pu recevoir l'être avec un commencement. Si donc on tenait la création de l'âme, il n'était guère vraisemblable de la déclarer immortelle. Si on professait son immortalité, on ne pouvait guère éviter de la dire inengendrée : mais alors on enlevait à Dieu le privilège d'être le seul à n'avoir ni commencement ni fin.

Le philosophe saint Justin s'est heurté le premier à cette difficulté et à cette logique. Quand il se convertit au christianisme, il se sent obligé de renoncer au platonisme, malgré la dette qu'il lui reconnaît jusque dans sa conversion : si aucun autre être que Dieu ne doit être dit inengendré, d'après les Ecritures, alors il n'est pas non plus permis de penser que les âmes sont immortelles. Elles meurent donc en même temps que le corps,

1. Cf. X. LEON-DUFOUR, art. « Ame », *Vocabulaire de théologie biblique* ; J. GUILLET, art. « Esprit », *Ibid.*

Joseph molngt

mais sans être complètement détruites ; elles s'en vont attendre, dans les séjours ténébreux des morts, le jugement divin qui les rappellera à la vie pour être récompensées ou châtiées².

Parmi les autres apologistes du II^e siècle, un seul (le philosophe athénien Athenagoras) déclare sans hésiter que l'âme est à la fois créée et immortelle (mais sans en donner d'explication) ; les autres s'en tiennent à dire que l'homme n'est par nature ni mortel ni immortel, mais que Dieu l'a créé capable d'immortalité et destiné à recevoir ce don³. A la fin de ce siècle, Irénée reproduit en gros le même enseignement : l'immortalité appartient par nature à Dieu seul, l'homme y est seulement appelé par grâce divine. Comme l'avait dit Justin, l'âme n'est pas la vie, elle n'est que participante à la vie que Dieu lui donne et dans la mesure qu'il veut. Elle n'est pas corruptible à la façon du corps, car elle est d'une autre origine, non matérielle, et donc elle n'est pas mortelle, en ce sens négatif qu'elle n'est pas astreinte à la destruction ; mais c'est Dieu qui lui donne de persévérer dans l'être en lui communiquant de son Esprit vivifiant. En utilisant cette distinction (d'autres théologiens de cette époque le font), Irénée se rapproche de l'anthropologie biblique : « *Le souffle de vie (l'âme : *afflatus vitae*) est temporel, c'est l'esprit qui est perpétuel* »⁴.

C'est à partir du III^e siècle, à la suite de Tertullien, en Occident, et d'Origène, dans le monde grec, que la doctrine de l'immortalité de l'âme s'est peu à peu généralisée, non sans avatars ni éclipses, plus rapidement chez les Grecs que chez les Latins. Mais on la trouve liée, chez l'un à la théorie du « traducianisme » (les âmes s'engendrent les unes les autres à partir de celle d'Adam, en même temps que les corps), chez l'autre à la thèse de la préexistence des âmes. Dans les deux cas, l'intention est manifeste de poser en Dieu même l'origine de la substance créée de l'âme, pour l'apparenter à la nature immortelle de Dieu, afin de soustraire l'âme à la corruptibilité des origines purement temporelles⁵.

2. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 5-6, P. G. 6, col. 485-492.

3. TATIEN, *Discours aux Grecs*, 7, *ibid.*, col. 820-821 ; THEOPHILE d'Antioche, *A Autolycus*, II, 24 et 27, *ibid.*, col. 1089-1096 ; ATHENAGORE, *De la résurrection des morts*, 15-16, *ibid.*, col. 1004-1008.

4. IRENEE de Lyon, *Contre les hérésies*, livre II, 34, 1-4, P. G. 7, col. 834 s. ; IV, 38, 2-3 (Sources chrétiennes, vol. 100, p. 948 s.) ; V, 7, 1 ; 12, 1-2 (*ibid.*, vol. 153, p. 84 s., 140 s.).

5. TERTULLIEN, *Traité de l'âme*, 9 (P. L. 2, col. 658-661) ; *Contre Marcion*, livre II, 9 (*ibid.*, col. 294-296). ORIGENE, *Des Principes*, livre IV, 36-37 (P. G. 11, col. 410-414).

immortalité de l'âme et/ou résurrection

Ces deux thèses seront combattues et finalement abandonnées par les théologiens postérieurs. Si leur éviction n'a pas entamé la certitude de l'immortalité de l'âme, c'est toujours à cause du lien d'origine mis entre Dieu et l'âme, — lien indépendant de l'enseignement de Platon et d'autres philosophes, assure Grégoire de Nysse, et fondé sur cette règle de la sainte Écriture : « *L'âme est ressemblance à Dieu et tout ce qui est étranger à Dieu doit être exclu de la définition de l'âme* »⁶.

Ces quelques indications ne sauraient évidemment passer pour une histoire, même sommaire, de la Tradition sur le point qui nous occupe. Elles veulent seulement montrer que cette affirmation ne s'est pas imposée par la seule force d'une philosophie devenue commune, mais avant tout sous la pression d'arguments proprement théologiques, que nous allons maintenant parcourir.

2 motivations théologiques

Deux motifs principaux ont imposé la croyance en l'immortalité de l'âme : l'un se rapporte à l'origine de l'homme, à la création, l'autre à sa destinée finale, au jugement.

Le premier argument, auquel fait allusion la phrase ci-dessus citée de Grégoire de Nysse, est tiré de la « ressemblance » de l'homme à Dieu. Cette idée n'était pas ignorée de la philosophie platonicienne ; mais la méditation chrétienne sur ce point prend sa source directement dans le récit de la *Genèse*, lui-même réinterprété à la lumière de la Résurrection du Christ. Celle-ci est conçue, à la suite de saint Paul, comme la recréation de l'homme à la parfaite image de Dieu⁷ ; le Christ, échappé à la mort, apparaît comme le modèle accompli de l'homme que Dieu avait voulu créer au commencement. Le trait distinctif de Dieu, qui resplendit dans la gloire du Ressuscité, est l'immortalité ; sa ressemblance ne saurait se trouver en rien de mortel. Il doit donc y avoir dans l'homme, pour la recevoir, autre chose que le corps périssable, un principe de vie spirituelle et immortelle : l'âme⁸.

Produite par l'exhalaison de l'Esprit de Dieu, l'âme participe à la nature incorruptible de son principe. Ce raisonnement va amener les théologiens à identifier l'âme-souffle temporel avec l'esprit perpétuel. Ils y furent aussi

6. GREGOIRE DE NYSSE, *De l'âme et de la résurrection*, P. G. 46, col. 52.

7. Cf. *Eph.*, 4, 24 ; *Col.* 3, 10 ; *Rom.*, 6, 9 s.

8. On trouve ce raisonnement chez beaucoup de Pères, notamment aux endroits cités dans les notes 4, 5 et 6.

poussés, dès le III^e siècle, par la lutte contre les gnostiques, qui distinguaient plusieurs sortes d'âmes, aux issues salvifiques différentes, méprisaient celle qui est l'œuvre du Créateur (le souffle), et réservaient à l'esprit, que peu d'hommes étaient censés recevoir, le droit à l'immortalité bienheureuse. Les débats autour de l'âme du Christ, au IV^e siècle, agiront dans le même sens⁹ : on prouvera qu'il a dû prendre une âme en tout semblable à la nôtre, pour la restaurer dans sa parfaite ressemblance à Dieu et lui rouvrir l'accès à la vision de Dieu à laquelle sa condition immortelle la prédestine.

Le second motif théologique concerne les fins dernières. Il a surtout été développé contre les gnostiques, qui n'acceptaient pas le salut de la chair. On leur répondait : puisque le Christ apporte à l'homme la résurrection, il faut bien qu'il y ait en lui quelque chose qui en ait besoin ; cela ne peut pas être l'âme, puisqu'elle n'est pas sujette à la nécessité de mourir ; seul donc le corps, périssable parce que matériel, est susceptible de ressusciter. La théologie s'efforce aussi de resserrer l'unité naturelle de l'âme et du corps, que brisait la doctrine gnostique : l'âme et la chair doivent se réunir à la fin des temps, subir le même jugement de Dieu, être récompensées ou châtiées ensemble, parce qu'elles sont corresponsables de la vie morale et de toutes les actions de la vie terrestre, — l'âme toutefois à titre d'agent principal —, et afin que l'homme ressuscite tant dans son intégrité naturelle que dans son identité personnelle¹⁰.

Dans les nombreux traités *de la Résurrection*, qui voient le jour au cours des cinq premiers siècles, on explique que Dieu ressuscite le même individu qui a vécu une existence historique, tel qu'il était constitué par nature. C'est grâce à la permanence de l'âme après la mort, tandis que le corps se dissout complètement dans la terre d'où il a été tiré, que l'homme retrouve sa personnalité antérieure ; car la résurrection n'est pas une seconde création, mais le retour à la vie. C'est encore grâce à l'âme que le corps pourra vivre d'une vie éternelle dans la vision de Dieu, car il est par nature incapable de l'une et de l'autre.

En fait, on ne voit pas à cette époque, ni d'ailleurs plus tard, que l'immortalité de l'âme ait été défendue avec acharnement, revendiquée au nom de la foi, prouvée par des démonstrations tirées de l'Écriture, comme ce fut le cas pour la résurrection du corps. Mais on ne saurait en conclure

9. L'erreur visée est celle d'Apollinaire, qui attribue au Christ une âme purement végétative.

10. On peut ajouter aux titres déjà citées : TERTULLIEN, *De la résurrection de la chair*, chap. 14-18 (P. L. 2, col. 812-820) et 49-53 (col. 865-875).

immortalité de l'âme et/ou résurrection

qu'elle ne s'est introduite dans la foi que subrepticement et marginalement, à la faveur des argumentations philosophiques dont le dogme contesté pouvait avoir besoin. Car il y a une visée de l'immortalité de l'âme qui est propre à la foi, et elle s'exprime à la jonction des deux motifs théologiques que nous venons d'esquisser.

La foi ne se sent pas intéressée à affirmer cette simple vérité métaphysique que l'âme jouit d'une existence perpétuelle, au sens où on discutait jadis de la perpétuité des astres ou de l'hypothèse de mondes éternels. Ce qui intéresse la foi, c'est l'existence avec Dieu, dans son éternité, dans la participation à sa propre vie, dans son intimité, dans la vision de Dieu. La visée propre de la foi se déploie dans le rapport entre l'origine naturelle de l'âme et la fin surnaturelle de l'homme, sa vocation à voir Dieu. L'immortalité de l'âme est déduite de cette vocation plus directement que de sa nature spirituelle et indivisible. C'est pourquoi, alors même qu'elle est attribuée à la nature, elle ne laisse pas d'être considérée en même temps comme un don de Dieu, don gratuit et à venir, dans la ligne tracée par Irénée : « *Le but, c'est de voir Dieu. La vision de Dieu a le pouvoir de rendre incorruptible. L'incorruptibilité apparente à Dieu*¹¹ ».

Ce n'est pas parce que l'âme est immortelle qu'elle a la capacité de voir Dieu ; c'est, inversement, parce que l'homme est appelé à voir Dieu que Dieu lui a constitué une nature d'âme telle qu'il puisse remplir sa fin : considération plus théologique que philosophique. L'immortalité n'est pas et ne peut pas être un attribut naturel de l'âme telle qu'elle se trouve en Dieu. Dieu seul possède par nature l'éternité de la vie, vie sans fin parce qu'elle est exempte de commencement. L'immortalité de l'âme est une *disposition négative*, l'exemption de la loi de la mort à laquelle est naturellement soumis tout être qui a un commencement. Elle est moins une propriété positive, déjà acquise par droit de nature, qu'une *capacité et destination* à acquérir l'incorruptibilité grâce à la vision de Dieu, une capacité qui a donc besoin d'être actée et remplie par le don de Dieu¹². Il ne semble pas que la définition de l'immortalité de l'âme par le V^e concile œcuménique du Latran de 1513 exige d'être comprise différemment et d'une façon plus positive¹³, puisque c'est la règle d'interpréter

11. IRENEE, **Contre les hérésies**, livre IV, 38, 3 (Sources chrétiennes, vol. 100, p. 956).

12. Plusieurs Pères distinguent en ce sens l'immortalité (condition naturelle) et l'incorruptibilité (don à venir qui entretient la perpétuité de la vie).

13. « Nous réprouvons tous ceux qui affirment que l'âme intelligente est mortelle » (Denzinger, n° 1440). De plus, ce concile vise des courants philosophiques précis.

Joseph moingt

les textes conciliaires à partir de la Tradition, sans lier trop étroitement leur signification pour la foi au langage philosophique d'une époque. Mais la Tradition appelle à son tour une herméneutique, apte à prolonger la continuité de la visée de la foi dans la nouveauté des cultures et des représentations.

II

herméneutique de la tradition

Il n'y a pas bien longtemps encore que la dualité aristotélicienne âme-corps passait pour une dichotomie difficilement supportable, et on pressait les théologiens d'accorder plus d'attention au corps, conçu comme l'élément le plus significatif de la réalité humaine. Aujourd'hui on les inviterait plutôt à revaloriser l'âme, du moins dans ses représentations modernes (le moi, la personne), ou à rapprocher, inversement, leur notion du corps de ces représentations de l'âme, ce qui permettrait de transférer la résurrection, du corps à l'âme. Ce transfert obligerait évidemment à abandonner la vieille idée hellénique de l'immortalité de l'âme, à moins que la résurrection ne soit à son tour conçue dans la ligne de la continuité du moi. A première vue ces tendances vont à contre sens de la Tradition. Ou bien pourraient-elle servir à la rénover? Essayons de clarifier un peu ces difficiles questions.

1 le corps ressuscité

Pour l'ancienne Tradition, l'homme, pris comme créature terrestre, se définit davantage du côté du corps, façonné dans l'argile, que de l'âme, tirée du souffle de Dieu¹⁴. L'affirmation de la foi que l'homme ressuscite « tout entier » ne permet pas d'exclure la résurrection des corps, qui découle directement, d'après l'enseignement de saint Paul, de la victoire du Christ sur la mort, dans sa propre mort, et de la présence du Saint Esprit en nous¹⁵. C'est encore l'espérance que nos corps resurgiront dans la gloire du Christ qui motive, pour l'Apôtre, la lutte contre « la chair », c'est-à-dire la conduite spirituelle de notre existence corporelle. Toute la Tradition fonde cette même espérance sur l'Incarnation du Fils de Dieu dans la réalité de notre chair. Enfin l'attente eschatologique d'un univers

14. On trouve chez plusieurs Pères cette définition de l'homme : « chair animée rationnellement ».

15. Cf. **Rom.**, 6, 4-6 ; 8, 10-11 ; **2 Cor.**, 4, 10-14 ; **2 Tim.**, 1-10.

immortalité de l'âme et/ou résurrection

transfiguré lui aussi par le retour du Seigneur dans sa gloire (*Apoc.*, 21, 1 s.) postule la résurrection du corps, qui est notre relation au cosmos.

Il reste à comprendre cette résurrection dans la ligne tracée par la 1^{re} *Lettre aux Corinthiens*, celle du « corps spirituel » (chap. 15). Ce concept signifie une transformation radicale de notre être de chair, qui sera aussi la négation de ce que nous en connaissons présentement par l'expérience sensible. Il oblige à renoncer à concevoir la résurrection à partir du cadavre dissous en terre, d'où on en vient à imaginer qu'on reprend vie dans un autre corps, affranchi de la pesanteur de la matière, mais semblable au premier pour tout le reste, par la forme et les organes. Or, la résurrection n'est ni une seconde création ni le retour à un genre d'existence terrestre améliorée ni la copie d'une organicité devenue sans emploi.

Ce qui ressuscite, c'est l'être corporel que j'étais avant de mourir, mais dans la plénitude de mon identité dont je n'ai pu jouir à aucun moment de mon existence historique. Le corps organique ne permet pas de récapituler dans l'instant la totalité de l'existence, si ce n'est sous le mode d'un avoir été et d'un devoir cesser d'être, qui est la présence immanente de la mort en nous. Ce n'est pas ce résidu ou ce germe de mort qui ressuscite, c'est ce que l'on arrache chaque jour de soi-même à la mort et à l'inertie de la matière pour se recréer en être de liberté et se survivre à soi-même. La vérité du corps, en tant que *je suis* ce corps, n'est pas sa constitution chimique soumise aux lois du déterminisme et à la mort prise comme dissolution chimique ; c'est la libre construction de mon existence en tant qu'elle est soumise à la succession des temps et à la mort prise comme fuite du temps. C'est de cette mort-là que ressuscite notre vraie corporalité : la totalité maintenant et indéfectiblement rassemblée de notre devenir temporel, l'identité à soi-même déployée dans tout le cours de la croissance de notre liberté.

Le corps, en tant que *j'ai* un corps, c'est aussi notre extériorité, notre relation vivante aux choses et aux autres. Nous réalisons notre personnalité en agissant sur les choses, par notre travail dans le monde, et nous avons besoin de la faire reconnaître par autrui pour être pleinement nous-mêmes. La corporalité ressuscitée, c'est tout cet ensemble organique et vivant de relations et d'interdépendances, ouvertes sur l'univers, que notre corps a marquées du sceau de sa particularité.

C'est avant tout par le langage que nous nous mettons en représentation de soi et en relation à autrui, et que nous cherchons à échapper à la destruction du temps et à la dis-location de notre être-là. Le langage est le

produit et l'expression du corps autant que de la pensée. On pourrait donc dire que la résurrection du corps est celle du langage où s'ex-prime l'existence corporelle, et en esquisser une explication théologique par analogie avec l'Incarnation du Verbe de Dieu.

Créé à l'image de Dieu — à l'image de son Image, le Verbe fait chair —, l'homme est une pensée, une parole, une volonté de Dieu réalisée en être de chair, un *logos en devenir corporel*. Cette pensée de Dieu, il nous incombe de l'accomplir par l'œuvre de notre liberté dans notre existence corporelle, et c'est ainsi que nous construisons notre personne. A mesure qu'elle s'accomplit, cette pensée de Dieu sur nous prend en nous une existence *corporéifiée*, et notre vie corporelle prend réciproquement en elle une existence *logifiée*. La résurrection peut alors être conçue comme l'achèvement de ce processus et le retournement de l'origine : toute la réalité logifiée de notre corps passe dans l'existence incorporéifiée du dessein de Dieu sur nous, et le corps de chair ressuscite en *logos corporel*, en « corps spirituel »¹⁶.

2 l'âme immortelle

L'explication proposée pourrait s'appliquer, somme toute, sans grosses modifications, à une « résurrection » de l'âme. Il n'y a pas lieu de s'en étonner : corps et âme constituent une réalité vivante unique et indivisible, indivisiblement spirituelle et corporelle, et il est illégitime de penser à la résurrection du corps comme s'il était étranger à l'être spirituel que nous sommes aussi. — Pouvons-nous, du coup, faire l'économie du concept de l'immortalité de l'âme ? S'il fallait s'y résoudre, ce ne serait pas sous prétexte qu'il est le fruit tardif de l'hellénisation du dogme : nous ne pensons pas, quant à nous, que la Révélation nous impose de conserver les anciens concepts sémitiques dans lesquels elle s'est jadis exprimée, et nous ne voyons pas pourquoi les concepts hellénistiques, et d'autres par la suite, ne seraient pas aussi bons pour exprimer ce que l'Eglise comprend, légitimement, de cette Révélation.

Le vrai problème est différent et il est double : c'est d'examiner d'abord si le concept en cause est fondé sur de bons motifs théologiques, et ensuite si ces motifs imposent de tenir l'immortalité *naturelle* de l'âme comme une vérité proprement *métaphysique*. La réponse au premier point a été apportée par notre étude de la Tradition, et nous estimons que les argu-

16. Une explication analogue de la Résurrection du Christ, pris comme Parole de Dieu, pourrait être tentée ; mais ce n'est pas notre sujet.

immortalité de l'âme et/ou résurrection

ments qu'elle invoque — création à la ressemblance de Dieu et destination à voir Dieu — sont toujours valables. Quant au second point, il requiert qu'on poursuive l'herméneutique dans la voie que nous avons indiquée en définissant la visée de l'immortalité de l'âme qui est propre à la foi, lorsque nous remarquons que cette immortalité est conçue de façon moins positive que négative, comme un don de la grâce plutôt que comme une donnée immanente de la nature.

Le langage de l'âme est nécessaire pour sauvegarder la conception spiritualiste de l'être humain, non moins que la correspondance entre la Révélation et la réflexion philosophique. L'âme est le principe de l'existence libre et consciente de soi, dont témoigne notre expérience intérieure. Elle est moins une nature immuable qu'une énergie autocréatrice. Elle est le dynamisme par lequel l'homme, prenant de la distance par rapport à la limite de son corps, pense et déploie son identité personnelle dans le cours du temps qui lui échappe, récapitulant son passé et anticipant son avenir dans le même instant. Cette simulation d'une présence permanente à soi-même est la mystérieuse postulation d'une subsistance propre et perpétuelle, que la lumière de la Révélation vient éclairer.

Que Dieu crée l'homme à son image, cela ne veut pas dire qu'il lui donne une ressemblance toute faite, une nature semblable à la sienne : c'est impossible ; mais il lui donne la capacité de se faire lui-même, de se rendre libre par participation à l'acte créateur, et de se rapprocher ainsi progressivement de Dieu : c'est une capacité à devenir, un « programme » à réaliser. Cette ressemblance pose en l'homme une différence et une inégalité, non seulement à l'égard des autres créatures, mais aussi à l'intérieur de lui-même, entre ce qu'il *est* par génération naturelle et ce qu'il doit *devenir* en vertu de l'appel de Dieu : c'est le principe de la distinction de l'âme et du corps. La différence présuppose que l'homme, en ce qu'il a de semblable à Dieu, reçoit le pouvoir de surmonter la différence radicale de la mortalité, qui éloigne infiniment la créature de son Créateur.

Comme les anciens Pères l'ont bien senti, l'immortalité de la créature ne peut pas être un simple fait de nature, pas plus qu'une destinée neutre ; elle ne peut s'expliquer que par le haut, du côté de Dieu, comme un don gratuit de participation à sa propre vie éternelle. De même que la vision de Dieu, après la mort, nous maintient dans l'incorruptibilité, de même c'est le *regard* d'amour que Dieu porte sur la personne humaine, sur ce qu'elle a de semblable à lui — l'image de son Fils —, qui la fait exister pour lui, *pour* l'immortalité. Mais ce don présuppose, par en bas, une aptitude *naturelle* à le recevoir et à le saisir pour se l'approprier. L'immor-

Joseph moingt

talité de l'âme, c'est l'aspiration de la vie à transgresser la limite du corps, c'est le fait d'une existence aspirée au-delà d'elle-même.

En définitive, la Révélation chrétienne de la résurrection des morts n'est par une invitation à se passer de la croyance en l'immortalité de l'âme, elle y conduit au contraire logiquement. La résurrection ne peut s'expliquer que par l'existence d'un principe permanent d'identité à soi-même ; c'est le regard de Dieu sur notre personne qui lui permet, tel un pôle fixe de référence, de construire et de conserver son identité à soi-même, parce qu'il se fixe sur un fond d'être stable, apte à supporter l'éternité de ce regard¹⁷. Les dons gratuits de Dieu ne violent pas la nature, ils ne surviennent pas soudain pour lui ajouter une destinée étrangère, ils présupposent toujours en elle une disposition à l'accueil et à la collaboration. Ce n'est pas un objet, c'est le sujet d'une libre existence que Dieu appelle à se perpétuer en lui : il le peut parce que notre liberté s'origine dans une capacité d'illimitation, non dans une possession, mais dans une ouverture à la vie, qui est le pôle antagoniste de la béance du corps attiré par la mortalité.

3 le temps de la résurrection

Du fait que l'aspiration de la vie à l'immortalité se répand à travers l'âme dans les profondeurs de l'existence corporelle, et que celle-ci se spiritualise à mesure que l'homme réalise le dessein de Dieu sur lui (ce qu'il comprend du Sens de l'existence), on peut dire que la résurrection se prépare dès la venue à la vie : ce n'est pas pour la mort que Dieu nous crée. A plus forte raison, comme l'enseigne l'ancienne Tradition, la résurrection est déjà commencée pour le chrétien, enseveli par le baptême dans la mort du Christ, nourri par l'eucharistie du « pain d'immortalité », rénové par l'Esprit vivifiant ; dès avant la mort se construit en lui l'homme nouveau appelé à ressusciter en corps spirituel. Cette perspective permet de comprendre que la résurrection n'aura pas lieu seulement à la fin des temps, mais qu'elle s'accomplit sitôt après la mort, pour ne s'achever cependant qu'au « Jour de Dieu ».

Dans les martyrologes, la mort est appelée « jour de la naissance » (*dies natalis*) et elle est réellement l'entrée dans une nouvelle vie, qu'on ne se contente pas de recevoir, mais à laquelle l'élu doit lui-même s'engendrer,

17. J. RATZINGER développe une idée proche de la nôtre, en disant que l'immortalité est « de caractère dialogique », c'est-à-dire « fondée sur le dialogue avec Dieu » : *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Tours-Paris, Mame, 1969, p. 250-260.

Immortalité de l'âme et/ou résurrection

le début d'un processus où l'âme aura à exercer la puissance de son immortalité pour revivifier son corps à l'intérieur du corps du Christ.

Le cas du Christ ressuscité est susceptible de nous éclairer. Dès l'aube de Pâques sa Résurrection est parfaite, en tant qu'il est le Fils de Dieu définitivement réuni à son Père et entré dans la gloire. Mais elle n'est pas encore achevée en tant qu'il est cet homme, prémices d'une race nouvelle à laquelle il est attaché comme la tête au corps : de ce côté-là, le Christ reste en devenir et sa Résurrection ne cesse de se consommer dans son corps total.

De même, pour nous, ce qui ressuscite en premier, c'est l'homme *intérieur*, celui qui porte le caractère de la filiation adoptive : notre âme avec notre personnalité historique déjà spiritualisée, celle dont « *la vie est cachée avec le Christ en Dieu* » (Col., 3, 3), l'être de liberté que nous avons commencé de créer, par la puissance de l'amour de Dieu, en nous arrachant chaque jour à la mort du temps, du désir et du péché. Celui qui meurt dans la charité renaît aussitôt, selon l'homme intérieur, là même où il meurt, dans le lieu de la vie et de la charité qui est le corps du Christ, où habitent le Père et l'Esprit Saint : en tant qu'il est ainsi entré dans la vision de Dieu, sa résurrection est parfaite et définitive.

Elle ne fait cependant que commencer pour l'homme *extérieur* que l'élu n'a pas encore cessé d'être. Car nous ne menons pas sur terre une existence solitaire, totalement immanente et indépendante. Nous sommes une « partie du monde », nous vivons de sa vie, nous imprimons en lui notre personnalité en le façonnant à notre image par notre travail ; notre existence comme personne est relation à autrui et donc aussi vie dans les autres, communication de notre personnalité à autrui par le langage. Quand donc nous mourons, une grande partie de notre être demeure prisonnier de l'univers physique, où notre figure reste gravée et où notre cadavre attend de se décomposer, et reste en devenir dans l'histoire humaine, où nos activités, paroles et relations passées continuent à irradier l'énergie de notre personne.

C'est tout cela qui constitue notre « homme extérieur », celui qui gémit dans l'attente de sa rédemption, qui attend d'être réuni à notre être intérieur déjà ressuscité. Tout ce qui n'est pas encore détruit par la mort doit passer par elle pour revêtir l'immortalité. Tout ce qui est né de la nature et de la nécessité doit renaître en fruit de liberté. Cette récréation de l'homme extérieur, qui est la résurrection du corps, est l'œuvre de l'âme en qui se déploie la puissance de l'Esprit vivifiant. L'âme, en effet, reste en relation avec son corps historique par la médiation du corps du Christ, dont les racines s'enfoncent au cœur de l'univers physique et humain.

Joseph moingt

De tout ce qui se détruit du corps historique dans l'un et dans l'autre, l'âme reconstitue un corps spirituel, qui est le réseau organique des connexions et des articulations aux êtres et aux choses par lesquelles s'était constituée notre personnalité terrestre.

On peut ainsi abandonner la représentation courante de l'âme vivant séparée du corps, ce qui ne serait pas une existence proprement humaine. L'âme du ressuscité n'est pas totalement séparée du corps, elle n'a même jamais eu sur lui une aussi parfaite activité, puisqu'elle est en instance de lui communiquer sa vie immortelle. Mais elle ne vit pas pleinement en lui, tant qu'il n'est pas totalement reconstitué dans le corps du Christ. Or celui-ci est en devenir historique et terrestre pour une grande partie de ses membres. Tant qu'il croît, notre corps spirituel reste lui aussi en croissance. Car nous ne reprenons pas vie dans la médiocrité de notre personnalité terrestre. Qui aimerait vivre éternellement en face à face avec lui-même tel qu'il se connaît, même en faisant abstraction de ses péchés ? Mais, à mesure que se consomme l'œuvre de mort, les limites de l'homme extérieur tombent, et l'être intérieur s'enrichit et s'embellit de tout ce qu'il reçoit des autres, en même temps que le circuit de communications qui constitue notre corps spirituel s'agrandit aux dimensions de l'univers physique et humain.

Ainsi nous ressuscitons dans une personnalité identique et cependant toute neuve, singulière mais en état de communion universelle. C'est pourquoi la résurrection des corps ne pourra être achevée que lorsque le corps du Christ aura atteint sa plénitude, récapitulant en lui-même tout l'univers physique et humain. A ce moment-là notre corps sera aussi bien cet univers récapitulé dans le Christ, car l'unité des membres du Christ sera telle que chacun pourra dire à l'autre, comme le Fils à son Père : « *Tout ce qui est à moi est tien ; tout ce qui est à toi est mien* ». Mais ce corps commun sera particularisé pour chacun par son réseau personnel de relations avec les parties du tout, un réseau à jamais marqué par l'histoire terrestre de sa liberté.

La résurrection ne consiste donc pas à retrouver, soudain, passivement, notre corps de jadis remis à neuf. Parce qu'elle est œuvre de l'amour de Dieu, elle est aussi l'œuvre de notre liberté : c'est un processus — donc un état évolutif — d'autocréation. « *Tout recommence quand tout finit* » : bien que notre sort éternel soit maintenant fixé au jugement de Dieu, une autre phase de l'histoire de notre liberté commence¹⁸.

Joseph moingt

18. Plusieurs Pères grecs ont envisagé un « progrès » de l'âme après la mort. La phrase citée est de Tertullien.