

L'énigme des corps glorieux

Dans son *Dictionnaire philosophique*, Voltaire consacre un article ironique à la *Résurrection*, où il a beau jeu de se moquer des doctes théologiens et des questions qu'ils se posent eux-mêmes sur la résurrection des corps. De quel corps s'agira-t-il ? de celui de nos vingt ans ou de celui de nos quatre-vingts ans ? comment fera-t-on d'un corps d'enfant mort-né un corps d'adulte ? comment ressusciteront les corps mangés par des anthropophages ? avec quoi va-t-on nourrir et habiller tout ce monde-là ? et qu'est-ce que deviennent toutes ces âmes en attendant la résurrection ?

On pourrait se demander si Voltaire n'en rajoute pas un peu pour les besoins de sa cause. Force est de reconnaître qu'il en retranche plutôt. Giorgio Agamben dans son récent recueil intitulé *Nudités* (Rivages, 2009), passe au crible les difficultés auxquelles l'auteur du *Supplément* de la *Somme théologique* (questions 75 à 87) s'attelle sur cette question des corps glorieux, et trouve plus curieux encore.

Le théologien qui tente d'achever la partie de la *Somme* que Saint Thomas d'Aquin n'a pas eu le temps de rédiger s'attarde par exemple sur les ongles et les cheveux, qui au ciel n'auront aucune utilité, sinon celle d'ornements, et seront donc compatibles avec la gloire, alors qu'inversement, les sécrétions inutiles (le lait, la semence, notamment) seront sensées disparaître, ... mais pas leurs organes, devenus certes inutiles (on n'enfante plus, on ne nourrit plus les bébés au sein), mais dont la gloire s'accommode d'exhiber la vertu, comme les vainqueurs exhibent encore leurs armes désormais inutiles. Et Agamben de commenter : « il n'y a peut-être rien de plus énigmatique qu'un pénis glorieux, rien de plus spectral qu'un vagin doxologique » (p. 160).

C'est absurde, mais...

Pourtant Agamben ne se situe pas du tout dans l'ironie voltairienne, il cherche au contraire à deviner derrière toutes ces apparentes absurdités ce qui cherche à se dire du corps, le nôtre, quand il ne fait pas ce pour quoi il est fait ou quand il ne fait plus rien (au ciel, quand il est dés-cœuvré *pour* la liturgie). « Il ne s'agit pas (...) de la simple et insipide absence d'une fin, avec laquelle on confond souvent l'éthique et la beauté. Il s'agit plutôt de

désœuvrer une activité destinée à une fin, pour la disposer à un nouvel usage, qui n'abolit pas l'ancien, mais persiste en lui et l'exhibe. C'est bien ce que font le désir amoureux et la prétendue perversion à chaque fois qu'ils utilisent les organes de la fonction nutritive et reproductrice pour les détourner (dans l'acte même de leur exercice) de leur signification physiologique vers une nouvelle opération plus humaine » (p. 165).

L'exercice de pensée d'Agamben est salutaire en ce qu'il pointe : la gloire n'est pas nécessairement qu'une condition utopique et absurde d'un au-delà fantasmé ; dans notre condition mortelle, nous pouvons connaître ce déplacement du corps utile, fonctionnel, relié aux nécessités de la nature, au corps « glorieux », révélé à une autre dimension de lui-même, ouvert à un autre usage commun possible (p. 166). Il ne s'agit peut-être pas de la gloire des élus, mais déjà, il peut y avoir du sens à parler de gloire du corps, ou de corps glorieux.

L'exercice est aussi salutaire dans une perspective théologique : il est clair que l'on ne peut pas s'enfermer dans ces discussions scolastiques absurdes sur la condition des corps glorieux, et qu'il y a comme une erreur de principe à se poser de telles questions. On ne cesse en effet de tourner autour de ce nouveau corps, qui doit être le même que celui de la vie terrestre, tout en étant différent, et bien entendu, pour compléter le corps de son « corollaire » indispensable, autour de cette âme qui n'est pas nouvelle, mais qui doit attendre après la mort de retrouver « son » corps, âme qui sera donc bien la même, quoique la résurrection doive bien la transformer elle aussi, on suppose !

Au fond, toutes ces questions du comment (comment sera le corps glorieux ? quelle sera la vie du corps glorieux, ou dans un corps glorieux ?) lient la représentation de la résurrection à une conception très étroite de l'articulation entre le corps et l'âme (s'agit-il seulement de l'hylémorphisme aristotélicien ? ce n'est même pas certain), et du coup, elles resserrent la représentation de la résurrection à une forme de réincarnation ou de reviviscence, que la tradition chrétienne primitive n'induit pas.

Se contenter des miettes des évangiles ?

À dire vrai, cette tradition est d'une extrême sobriété, et c'est finalement de bon aloi, en comparaison avec les traités vitriolés par Voltaire. Le plus sobre de tous, c'est Jésus lui-même, dont on aurait pu espérer un enseignement plus prolixe... et des apparitions moins embarrassantes.

L'enseignement est sobre : il tient dans l'affirmation qu'il y aura une résurrection, et qu'il faut le croire, non pour une raison anthropologique (la nature immortelle de l'âme, l'état contre-nature d'une âme séparée du corps), mais théologique : « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants » (Mt 22,32). Ce sera, parce que Dieu le veut, parce que son alliance n'est pas éphémère.

Et le seul « comment » que Jésus renseigne est un simple « comme », qu'il doit être le seul à comprendre, en tout cas assez peu éclairant pour nous : « à la résurrection, on ne prend ni femme ni mari, mais on est *comme* des anges dans le ciel » (Mt 22,30). Et au fait, les anges dans le ciel, ils sont comment ? Ils ne prennent ni femme ni mari ! Mais encore ? « Ils contemplent la face de mon Père » (Mt 18,10). Ce qui, avouons-le, nous donne peu d'indications sur les corps glorieux.

– Mais le Christ lui-même avait bien un corps « glorieux » quand il est apparu aux disciples ?

– Ce n'est pas si simple ! C'est bien Jésus lui-même et vivant qui apparaît et est reconnu par ses disciples, mais c'est toujours dans un processus de reconnaissance, plus ou moins laborieux, où Jésus doit vaincre leurs doutes et leurs peurs (Lc 24, 37) ou leur complète cécité (Jn 20,14 ; Lc 24,16). Il le fait par des paroles (adresse personnelle à Marie de Magdala, relecture des Écritures aux disciples d'Emmaüs) et des gestes (notamment la fraction du pain). Il montre aussi ses plaies, mais deux fois seulement (Jn 20,20.27). Les autres fois, elles semblent invisibles, ou elles ne sont pas remarquées !

Quant à la gloire céleste, rien de tel dans ces apparitions où Jésus n'est pas resplendissant de lumière comme lors de sa transfiguration (Mc 9,2-3). Un détail important aux yeux de Jn (et de toute la postérité) : il se tint au milieu d'eux, alors que toutes les portes étaient fermées (Jn 20,19.26). Sans être passe-muraille, Jésus apparaît avec un corps réel et palpable là où il désire apparaître. Et voilà tout ce qu'on peut dire, sans préjuger du corps glorieux du Christ à la droite du Père, que l'Apocalypse voit sans doute de manière plus éclatante, mais tellement symbolique (l'Agneau égorgé d'Ap 5,12 et Ap 21) qu'elle en empêche toute représentation réaliste.

Si le corps glorieux du Christ lui-même échappe ainsi à notre investigation, il risque de devenir impossible de penser quoi que ce soit de notre propre résurrection. Paul, qui semble avoir vu une apparition du Ressuscité tout à la fois plus terrassante et plus lumineuse que les disciples, a bien conscience de la difficulté de se représenter notre résurrection, et du désespoir ou de l'incrédulité radicale qui peuvent s'ensuivre chez ses frères de Corinthe. Il entreprend donc de les éclairer (en 1 Co 15).

La ligne d'horizon paulinienne

Ses explications sont-elles crédibles ? Gageons qu'elles pourraient le devenir, mais à condition de déblayer certains obstacles, plus ou moins massifs, d'ordre culturel.

La métaphore filée du grain que Paul utilise renvoie à la fois à un processus et à une typologie ontologique de l'être humain avant et après la mort. Un processus : comment la vie

surgit-elle de la mort? Comme la plante surgit du grain tombé en terre et qui y meurt. Une typologie : né terrestre, et *corps psychique*, l'homme « renaît » céleste, et *corps spirituel*.

L'image n'éclaire plus quant au processus, parce que l'homme moderne, à l'aide de sa conception mécaniste du vivant *sait* que la graine contient déjà la plante et que Dieu n'a rien à faire pour libérer l'ADN qui travaille tout seul, et qui justement ne meurt pas avec la graine. L'homme moderne *sait* ce qu'*est* un corps, plante ou animal, c'est en gros la même chose, c'*est* toujours de l'ADN. Il *sait* qu'à la mort, l'ADN, ça ne repart pas, c'en est fini de son potentiel. Et donc, qu'importe la question de l'épistémologue sur le : qu'en *sait-il*? Il sait que la mort, c'est la fin du corps, et de la possibilité du corps ! Et c'est incontournable, surtout si l'on n'aperçoit le corps qu'à travers la matière, l'atome, l'ADN, etc. Ce à quoi aujourd'hui, dans notre culture, nous « réduisons » les corps, et notre corps.

La typologie résistera-t-elle davantage au raz de marée mécaniste? Si la vision mécaniste est telle que non seulement le corps, mais le psychisme et l'esprit sont réduits eux aussi à la matière et l'ADN, il n'y a plus rien à espérer : une résurrection ne serait possible que comme une création *ex nihilo*, restituant comme par enchantement la continuité du sujet personnel. À qui est sûr de n'être que corps, nous disons (naïvement, bien sûr) : le corps, c'est le corps, d'accord ; mais l'homme ? qu'est-ce que l'homme ? son corps ? rien que son corps ? rien que du corporel ?

Si la vision mécaniste est laissée à son domaine d'application, et qu'une ouverture est laissée à d'autres réflexions pour aborder le sujet de parole qu'est l'homme et la question de l'esprit, alors la typologie de Paul est bien intéressante. Lui qui parle habituellement de la chair (*sarx*) plutôt que du corps (*soma*), se livre ici à une tentative d'inculturation de la pensée grecque qui se révèle payante, à condition de bien voir en quoi il s'en sépare, et ce qu'il ouvre ainsi comme perspectives.

À première vue, Paul semble reprendre le langage des grecs du corps et de l'âme (*soma* et *psuchè*), ce qui conduit certains interprètes à considérer que l'évocation du corps spirituel (*soma pneumatikon*) renvoie à un corps « régi par l'Esprit Saint » (traduction de la bible en français courant dans le NT interlinéaire). Une telle interprétation, loin d'éclairer la question, semble à contre-sens, en ce qu'elle risque de faire de l'Esprit Saint la grande Âme de tous les corps ressuscités. Cette voie, empruntée par certains commentateurs arabes d'Aristote, ne correspond pas du tout à la foi chrétienne d'une permanence du sujet personnel.

Si l'esprit dont parle Paul n'est pas l'Esprit Saint mais bien l'esprit de la personne, on pourrait comprendre que la personne est constituée de corps, d'âme et d'esprit, mais peut avoir deux manières d'exister selon que le corps est assumé par l'âme, hors du pouvoir de l'esprit, dans une condition terrestre où l'esprit ne « régit » pas le corps (et régit comme il peut l'âme...), ou que le corps est assumé par l'esprit, dans une condition céleste où l'esprit « régit » l'âme et le corps.

Une telle représentation me semble à distance de l'individuation de la personne humaine par le corps (individuation de la forme par la matière, dans l'hylémorphisme). Elle placerait plutôt la subjectivité du côté de ce qui s'élabore dans l'histoire de la personne, et – si l'on peut s'essayer à un langage – dans ce *passage* d'un corps régi et porté par une âme, en tension avec l'esprit (jusqu'à ce que l'âme lâche – ce qu'on appelle la mort), à un esprit, ressaisissant – non par lui-même mais par la puissance de Dieu – l'âme et le corps, dans la complétude et la vérité de la personne (ce qu'on appellerait la résurrection).

Sans doute sera-t-on alors du côté de ce que Dieu a gravé sur la paume de sa main (Is 49,16), du côté de cette pierre blanche qui porte gravé un nom nouveau que nul ne connaît hormis celui qui le reçoit (Ap 2,17)... dans un monde de lumière, sans malédiction (Ap 22,3-5), sans mort ni souffrance (Ap 21,4), donc dans une spatio-temporalité nouvelle, conséquence d'une autre relation à Dieu, à soi et aux autres, et qui ne peut s'appréhender à partir du corps dans sa matérialité (sous peine de buter sur l'irreprésentable), mais à partir de ce que nous connaissons, dans la chair, de l'esprit, mais en posant un autre rapport à la chair, et non hors la chair.

Passage donc, qui en un sens ne s'effectue que par-delà la mort et par la puissance de Dieu, mais qui se prépare et se commence dès ici-bas, dans la manière même dont le sujet personnel se laisse saisir par l'Esprit et vit une vie nouvelle dans le Christ, qu'il Le confesse ou non (cf. Mt 25). Ou passage qui s'obère et se compromet, dans la manière même dont le sujet personnel contriste l'Esprit, s'oppose au Royaume, et s'oriente vers la seconde mort (Ap 21,8), dans une sorte d'impossibilité d'être relevé et unifié par Dieu et en Dieu.

De sorte qu'au final, la question de notre au-delà ne devrait pas tourner autour de nos corps : que deviendront nos corps ? comment seront nos corps ? mais autour de nos personnes : sommes-nous sur un chemin d'unification et de simplification personnelle ? écoutons-nous l'Esprit, sommes-nous conduits par l'Esprit et en voie d'engendrement à nous-mêmes dans le Christ ? nous aurons le corps et l'âme de notre esprit, de ce que nous en aurons fait avec les autres et avec le Seigneur !

Jean-Etienne LONG