Cahiers Évangile
194
DÉCEMBRE 2020

DOSSIER

La résurrection des morts

Didier Luciani et Régis Burnet

ACTUALITÉS

Parution de la *Bible annotée* et de l'encyclopédie *Après Jésus*

9 782204 138147

SERVICE BIBLIQUE CATHOLIQUE ÉVANGILE ET VIE
ÉDITIONS DU CERF | 10 €

Sommaire n° 194

Dossier

Introduction – Du vide au trop-plein 4

I – La résurrection des morts dans la Bible hébraïque, un grand vide ? 6
L'homme, la vie, la mort 7
Le fondement de l'espérance (dossier de textes) 9
Bilan et questions 19

II – Le tournant intertestamentaire 24
Le *Livre des Vigilants* (1 Hen 1–36) 24
Le deuxième livre des Maccabées 25

III – La résurrection des morts dans le Nouveau Testament 27
Une fausse piste à éviter : opposer christianisme, judaïsme et paganisme 27
Les présentations diverses de la résurrection de Jésus 29
La résurrection des morts 33

IV – Le « trop-plein » : du texte biblique à sa réception 39
La résurrection chez les rabbins 39
La résurrection chez les chrétiens ou pourquoi parle-t-on de résurrection de « la chair » ? 42

Conclusion – De quoi le vide est-il plein ? 48

Actualités

Parution de la *Bible annotée* et de l'encyclopédie *Après Jésus* 53
Par Erwan CHAUTY, Roseline DUFONT-ROC

Des livres 56

Brèves 59

RÉDACTION-ADMINISTRATION :
SERVICE BIBLIQUE CATHOLIQUE ÉVANGILE ET VIE
23, rue Gandon, 75013 Paris
Tél. 01 42 22 03 89
libre.parole@wanadoo.fr
www.bible-service.net

ABONNEMENTS :
SERVICE ABONNEMENT – CAHIERS ÉVANGILE
14, rue d'Assas, 75006 Paris
Tél. 01 44 39 48 04
abonnements.cahiersevangileprier-se.com

Directeur de la publication : Francis Bonnétoc
Directeur de la rédaction : Éric Morin
Secrétaire de rédaction : Anne Mas

Comité d'élaboration : Paul Agneray, Erwan Chauty, Roselyne Dupont-Roc, Éric Morin, Anne Mas, Christophe Pichon, Christophe Raimbault

N° de Commission paritaire : 1217 K 82543
ISSN 0222-9714 © Éditions du Cerf/SBV

Décembre 2020 – N° 194
Imprimé en France

Revue trimestrielle
publiée aux Éditions du Cerf,
24, rue des Tanneries
75013 Paris
www.editionsducerf.fr

Directeur général : Jean-François Colosimo

Principal associé :
Province dominicaine de France

Imprimé par Corlet Imprimeur
14110 Condé-en-Normandie

Éditorial

Dans quelles conditions serons-nous lorsque vous lirez ces lignes ? Elles sont écrites lors de la dernière semaine du mois d'octobre et la fin de l'automne s'annonce difficile pour notre pays. Qu'est-ce que la pandémie nous aura imposé comme rythme de vie ? Quelles seront les suites, de tout ordre, de l'assassinat de Samuel Paty ? Aussi, vous présenter nos vœux, au nom du Service biblique, s'avère chose difficile.

Finalement ce *Cahiers Évangile* que vous tenez entre vos mains contient peut-être le meilleur que nous puissions vous adresser : l'espérance de la résurrection ! Elle ne vous quitte jamais, puisque l'apôtre Paul affirme qu'elle « *ne nous trompe pas* » (Rm 5,5).

Le beau travail de Didier Luciani et de Régis Burnet invite à réfléchir sur ce que nous affirmons croire en la résurrection. Comment la lecture des textes bibliques peut-elle venir nourrir une telle espérance ? Qu'en disent-ils exactement ? Et, par-delà les textes, derrière les pratiques dont ils témoignent et que l'archéologie vient éclairer, comment le peuple de l'Alliance se tenait-il face à la mort ? Avec une telle étude, nous avons de quoi ouvrir nos bibles et lire autrement bon nombre de textes.

En cette période où l'inconnu sur l'avenir domine, c'est avec cette réflexion sur la résurrection que nous vous présentons nos vœux, sincères et prudents, pour une année 2021 : que la lecture de la parole de Dieu vous donne la force de vivre ce qui nous vient et d'espérer la promesse de ce que nous célébrerons lors des fêtes de la Nativité.

En ce mois de janvier, comme tous les ans depuis l'année dernière, nous célébrerons, le troisième dimanche du temps ordinaire, le *Dimanche de la parole de Dieu*. C'est pour chacun de nous une occasion de faire connaître notre joie de lire la Bible. Dans les précédents numéros nous avons présenté deux exemples d'activités qui peuvent être mises en place dans nos paroisses et nos communautés à l'occasion de ce dimanche : des groupes de préparation à la lecture liturgique (*les Ateliers de la Parole*, voir n° 191) et des groupes d'échanges à partir des textes bibliques (*les Maisons évangile*, voir n° 193). Bien d'autres choses sont possibles et chaque communauté a son histoire propre et ses besoins spécifiques. Nous nous emplement vouliy donner des idées pour que vous puissiez voir avec les responsables (laïcs ou prêtres de vos communautés) ce qu'il est possible de faire à cette occasion. Prenez contact avec eux, ce sera en plus l'occasion de leur faire connaître notre revue, le Service biblique, et son site (https://bible-service.net) !

Au Service biblique Évangile et Vie, nous accueillons un nouveau secrétaire, Thibault de La Bastie. C'est lui qui recevra les messages électroniques et téléphoniques que vous laisserez au Service biblique. Bienvenue à lui ! Il remplace Karine Barbarin qui a donné sa démission pour raison familiale. Merci à elle pour le travail effectué toutes ces années.

Ce dossier sur la résurrection des morts a été plusieurs fois annoncé ; et vous étiez nombreux à l'attendre. De même vous n'avez reçu le n° 192 qu'au mois de septembre et non pas au début de l'été. Nous vous prions de bien vouloir accepter nos excuses pour ces dysfonctionnements dont les causes sont multiples ; la situation sanitaire ne nous a pas toujours permis de faire face comme il aurait convenu.

Éric Morin

Auteurs : Didier Luciani et Régis Burnet, Université catholique de Louvain.

Didier Luciani, professeur émérite à l'Université catholique de Louvain, est docteur en théologie et titulaire d'un DEA en philosophie et lettres. Il enseigne l'Ancien Testament et mène divers travaux de recherche sur la thématique de mensonge et la dissimulation dans le livre des Juges. Il a publié récemment : « Les animaux de la Bible ont-ils encore quelque chose à nous dire ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 306 (2020), p. 23-36.

Régis Burnet, professeur à l'Université catholique de Louvain, est titulaire d'une maîtrise en philosophie et d'un DEA en sciences cognitives et docteur en sciences religieuses. Il enseigne le Nouveau Testament (milieu intertestamentaire, méthodologie, littérature épistolaire et apocalyptique). Il est également le directeur des *Suppléments aux Cahiers Évangile*.

Prochain *Cahiers Evangile*
Mars 2021, n° 195
« Le discours de Jésus sur la montagne (Mt 5-7) »
Par Camille Focant

La résurrection des morts

« S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité, et si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vide, et vide aussi votre foi », prévient l'apôtre Paul (1 Co 15,13-14), qui fait de cette certitude le cœur de la foi chrétienne. Alors évidemment, on voudrait en savoir davantage ! Cette croyance vient-elle des Écritures d'Israël ou est-elle une espérance née avec le Christ ? Quand va-t-elle se produire et surtout, comment ? Paradoxalement, le texte biblique se fait des plus discrets sur la question, au point qu'on a presque une impression de « grand vide ». Et le *Credo* lui-même semble compliquer les choses, qui parle de « résurrection de la chair » en abandonnant la formulation traditionnelle de « résurrection des morts ». Il convient donc d'abord de se réapproprier les passages des Écritures qui en traitent, afin d'étudier pas à pas comment cette croyance se construit. Puis il faut prendre du recul et embrasser une perspective globale – théologique – pour se souvenir du nom que Dieu se donne dès le début, puis à de multiples reprises à lui-même : le Dieu *vivant*.

Didier Luciani et Régis Burnet

Introduction – Du vide au trop-plein

Pour qui s'intéresse à la résurrection des morts dans la Bible et se plonge dans l'abondante littérature qui s'y rapporte, une tension ne tarde pas à se manifester.

D'un côté, l'exégèse critique soutient, de façon quasi unanime, l'absence de toute représentation claire et d'une quelconque doctrine unifiée sur l'après-mort dans l'Ancien Testament (AT) et ce, au moins jusqu'à une période très tardive, à savoir celle de la crise maccabéenne provoquée par la politique agressive du roi séleucide Antiochus IV (175-164), au milieu du IIe siècle av. J.-C. Cette situation de crise politico-existentielle aurait permis la maturation de la foi en liant la question de la justice divine à celle du sort des martyrs : le manque flagrant de justice en ce monde aurait conduit à l'idée d'une rétribution *post mortem* pour répondre au problème posé par la prospérité des impies et le sort malheureux des fidèles (Jb; Ps 73). Encore faut-il se garder d'imaginer naïvement qu'à partir de cette époque, les témoignages d'Es 26, Dn 12 et 2 M 7 – dans cette optique, les seuls textes incontestablement explicites sur la résurrection des morts – se seraient imposés à toutes les composantes d'un judaïsme pluriel comme une évidence ou un dogme officiel. Qu'il suffise de comparer ces textes avec des œuvres à peu près contemporaines (Qo 3,19-20 ; Si 41,3-4) ou de penser aux controverses, qui deux siècles plus tard, dans le Nouveau Testament (NT), agitent encore les relations des Sadducéens avec Jésus (Mc 12,18-27 et parallèles) et prouvent, sans conteste, que la question reste ouverte. À propos de l'affirmation de la résurrection des morts dans l'AT, nous serions donc, selon cette approche exégétique classique, en présence d'un « vide » presque complet et le peu qui est finalement balbutié au sujet de l'au-delà et de l'après-mort ne pointe qu'au terme d'un processus lent, complexe et aux résultats variés (résurrection corporelle ou spirituelle, générale ou sélective ; immortalité de l'âme, innée ou acquise ; vie éternelle, sans ou avec passage par la mort ; etc.), procédant d'anthropologies concurrentes, mais dépendant également, sans doute, de contextes sociopolitiques et économiques divers.

D'un autre côté, dès le début de notre ère, aussi bien chez les juifs que chez les chrétiens, toute une herméneutique théologique se met en place pour attester et défendre l'idée que l'Écriture ne parle, en fait, que de résurrection. Ainsi, Paul – transmettant (sans innover) ce qu'il a lui-même reçu – n'hésite pas à affirmer, vers le milieu des années 50, que le Christ « *est ressuscité le troisième jour* selon les Écritures » (1 Co 15,4). De façon analogue, sur

la route d'Emmaüs, Jésus, composant une *harîza*, un « collier » (procédé exégétique consistant à « enfiler » les citations scripturaires comme des perles pour manifester l'unité et l'actualité vive de la parole de Dieu), renvoie à l'ensemble de l'Écriture (Torah [= Moïse], Prophètes, Écrits) pour expliquer à des disciples bornés et incrédules les événements récents, à savoir sa mort et sa résurrection :

« Ô cœurs sans intelligence, lents à croire tout ce qu'ont annoncé les Prophètes ! Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire ? » Et commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes, il leur interprétait dans toutes les Écritures ce qui le concernait [Lc 24,25-27.44-47 ; voir discours de Pierre et Paul : Ac 2,14-39 ; 13,16-41].

Du côté juif, la Michna (rédaction finale vers 220 ap. J.-C.), synthétisant la pensée des *Tannaïms* des premiers siècles, déclare sans ambages :

Tout Israël a part au monde à venir, car il est dit [citation d'Es 60,21]. Voici ceux qui n'auront pas part au monde à venir : celui qui prétend qu'on ne peut déduire la résurrection des morts de la Torah [...] [m. *Sanhédrin* 10,1].

Cet enseignement recèle une logique profonde que le Talmud de Babylone (TB *Sanhédrin* 90a) ne manque pas de souligner. La résurrection n'est pas une vérité qui s'impose de l'extérieur, mais une réalité à éprouver intimement : celui qui nie la résurrection des morts court le risque de ne pas y avoir part selon le principe *middâh kenegged middâh*, « mesure pour mesure » (« on récolte ce qu'on a semé »). Et pour bien insister sur le fait qu'il ne s'agit pas seulement de *croire* à la résurrection des morts, mais d'affirmer en outre sa *présence dans la Torah*, Rabbi Simaï (fin du IIe siècle) explicite :

Il n'y a pas de section dans l'Écriture où ne se trouve la résurrection des morts, mais nous n'avons pas la force de la manifester par l'exégèse [*Sifre* sur Dt 32,2].

Selon cette perspective pharisienne que Jésus (et Paul) assume entièrement, c'est donc la totalité de l'Écriture une et tripartite (Torah, Prophètes, Écrits) qui est convoquée pour soutenir cette doctrine. L'exégète du XXIe siècle aura, cette fois, le sentiment de se trouver face à un « trop-plein » difficilement gérable. Du côté des fidèles (juif ou chrétien), beaucoup se demanderont comment un tel sujet a pu mobiliser les énergies et, parfois même, engager la vie de nos pères dans la foi pour s'imposer comme un critère discriminant et une condition *sine qua non* d'appartenance.

I – La résurrection des morts dans la Bible hébraïque, un grand vide ?

Divers arguments sont d'ordinaire invoqués pour justifier cette théorie du « vide », mais tous tournent autour d'une antinomie fondamentale – présente sous plusieurs formes dans l'Écriture – entre Dieu et la mort :

Je te propose la vie ou la mort […] Choisis donc la vie pour que toi et ta postérité, vous viviez (Dt 30,19 ; voir aussi Ez 18,23.32 ; 33,11 ; Sg 1,13).

Voici les principaux de ces arguments.

– Yhwh, le Dieu unique et trois fois saint se révèle expressément comme le *« Dieu vivant »* (Dt 5,26 ; Jos 3,10 ; etc.), la *« source de la vie »* (Ps 36,10). Ceci contraste fortement avec les civilisations environnantes dans lesquelles chaque domaine, la mort y compris, a sa divinité propre (voir le dieu Môt à Ugarit, Nergal en Babylonie, Osiris en Égypte, etc.).

– D'ailleurs, en Gn 1, dans la liste des espaces vitaux sur lesquels ce Dieu créateur de toutes choses exerce sa souveraineté (ciel, mer, terre), Shéol (nom propre, sans article, 65 fois dans la Bible hébraïque [= BH]), le lieu des morts, n'est pas mentionné. Certains textes semblent même confirmer que ce domaine – dont la nature et la fonction exactes font toujours l'objet d'âpres discussions – demeure en dehors de la zone d'influence de Yhwh ou, au moins, en dehors de ses préoccupations (Ps 88,4-6.11-13 ; 115,17).

– De plus, en Israël, la mort et tout ce qui s'y rapporte ont partie liée avec l'impureté et, de ce point de vue, elles s'opposent de façon irréductible à la sainteté qui caractérise Dieu (Lv 11,31-39 ; Ag 2,13 ; etc.). En d'autres termes, la sainteté (du côté du Dieu de vie) et l'impureté (du côté des forces de mort) sont des catégories non seulement incompatibles, mais qui se repoussent l'une l'autre.

– Il s'ensuit logiquement que de nombreux textes bibliques illustrent la radicale séparation entre les morts et Dieu. Seuls les vivants peuvent le louer, c'est-à-dire peuvent maintenir une relation avec lui (Ps 6,6 ; Es 38,18 ; Si 17,27-28).

– Du même coup, il devient aisé de comprendre pourquoi la législation biblique, si elle préconise un certain nombre de rites funéraires liés à l'ensevelissement, interdit en revanche toute recherche de contact avec les morts, tout culte à leur égard : leur apporter de la nourriture, les honorer (Lv 19,27-28 ; Jr 16,5-7), les invoquer ou les interroger d'une quelconque manière (Dt 18,9-11 ; 1 S 28). Ceci, de nouveau, contrastement avec les pratiques des peuples environ-

nants, manifestant une volonté expresse de s'en démarquer.

– Cette impression de vide s'accentue encore si l'on compare la religion israélite avec la religion égyptienne. Alors qu'en Israël – dans une certaine forme de matérialisme et d'immanence – tout s'arrêterait avec la mort, signe d'une finitude parfaitement assumée, en Égypte au contraire, la négativité et la peur de la mort auraient éveillé une soif d'éternité, d'au-delà, se traduisant par toute une série de rites et de croyances affectant en premier lieu le destinée du Pharaon, mais finissant par se démocratiser (d'où la popularité du *Livre des morts* en Égypte).

– Enfin, même à l'intérieur de l'AT, il n'est pas difficile de constater que l'affirmation explicite d'une existence *post mortem* personnelle ne semble occuper qu'une place très discrète, surtout si on la compare à d'autres thèmes comme l'exode, l'élection, l'alliance, la fidélité à la loi, la possession de la terre, la royauté, le retour d'exil, etc. S'il existe bien une perspective de perpétuation de l'existence, celle-ci est collective plutôt qu'individuelle et se matérialise à travers la descendance et la mémoire du nom ou par la suite des générations, d'où l'importance des généalogies. En d'autres termes, l'intérêt du groupe prévaut sur l'intérêt individuel.

Aussi établi, cohérent et commun soit ce diagnostic d'une croyance israélite tardive en la résurrection des morts, il n'est pourtant pas suffisant. D'une part, il ne décrit pas la manière dont cette idée finalement émerge. D'autre part, il laisse dans l'ombre certains faits qu'il reste à expliquer.

Commençons par voir la façon dont l'idée de résurrection naît en Israël. Le dossier est bien connu. Il s'est récemment étoffé grâce à une meilleure connaissance des sources littéraires, mais aussi des premières funéraires de l'époque de Second Temple. Il a été magistralement présenté par plusieurs auteurs (voir bibliographie et encadré). Voici un résumé, centré sur la seule littérature vétérotestamentaire. Au préalable – et même si le propos ne peut être que réducteur –, rappelons quelques notions de l'anthropologie biblique, surtout à partir de Gn 2. Pour comprendre, en effet, ce que peut signifier une résurrection des morts, il est nécessaire de saisir un tant soit peu ce que représentent pour Israël la vie et la mort.

L'homme, la vie, la mort

Il est à peine utile de rappeler que l'homme est créé par Dieu et à son image, ce qui fonde d'emblée une anthropologie relationnelle.

La pensée biblique ne distingue pas les concepts de façon stricte. Elle globalise plutôt qu'elle ne sépare. C'est ce que montre, par exemple, le Ps 84,3 : « *Mon âme soupire et languit après les parvis de Yhwh/mon cœur et ma* chair *crient de joie vers le Dieu vivant.* » Autrement dit, tout l'être du Psalmiste est mobilisé par ce désir et cette louange, et il n'y a pas lieu, vu le parallélisme des membres,

d'accentuer les distinctions que l'on serait tenté d'opérer entre des termes traduits communément par *âme, esprit, corps, chair, cœur*. Au contraire, ces termes paraissent en partie interchangeables et renvoient à la même totalité éventuellement perçue sous des angles différents (le cœur, par exemple, est le siège des affections, mais aussi l'organe de la raison et de la mémoire).

Dans le même ordre d'idées, et pour nous rendre prudents dans nos analogies, chaque organe de l'homme biblique est capable d'une appréciation : l'œil parle ou pense (Jb 24,15), le sang crie (Gn 4,10), les reins exultent (Pr 23,16), les os prient (Ps 35,10), etc.

C'est la raison pour laquelle, il est fréquent et préférable de parler d'unité psycho-physique à propos de l'homme biblique plutôt que de raisonner en termes de dichotomie ou de dualité âme spirituelle et incorruptible vs corps matériel et corruptible (ou même de trichotomie : âme/corps/esprit).

L'homme biblique n'est donc pas conçu comme un composé corps/âme, mais plutôt comme un être de « *chair et de sang* » où « *chair* » renvoie au côté fragile, périssable tandis que « *sang* » renvoie au principe vital qui appartient à Dieu (Lv 17,11-14) et qui, pour cette raison, ne peut être mangé (Gn 9,6), mais doit passer par l'autel (Lv 17, 4). Il est aussi, en tant qu'« *être vivant* », « *poussière* » modelée à partir de la terre et insufflée par Dieu, donc une matière animée plutôt qu'un esprit incarné (voir Gn 2,7).

En ce sens, mourir ne signifie pas, comme chez les Grecs, la séparation âme/corps, mais simplement que Dieu, maître de la vie, peut reprendre son souffle, tout comme il l'a donné et le donne en permanence (voir Qo 12,7 ; Ps 104,29-30 ; Jb 34,14-15).

Que se passe-t-il donc à la mort ? C'est sans doute le point le plus obscur (au propre et au figuré) du tableau avec des représentations difficiles à concilier comme « *descendre au shéol* » et « *être réuni à sa parenté* » (voir Ps 49,15-20). D'une part, puisque la personne est une unité, quand la mort vient, c'est tout l'être qui se dissout. Le souffle, principe de vie qui vient de Dieu, y retourne puisqu'il lui appartient. Il n'est donc en rien un principe d'individuation ou une réalité personnelle assimilable à l'âme immortelle. Le cadavre est mis dans la tombe (importance des ossements – parfois du corps qui reste à la décomposition – comme signe matériel de la pérennité et de la présence des morts parmi les vivants). Il n'y a toutefois pas annihilation totale puisque quelque chose de ce qui reste de l'homme (mais quoi ?) et qui n'est plus qu'une « ombre » (l'hébreu parle des *refa'im*) s'en va à Shéol (à mentalité que Shéol se soit identique à la tombe) mener une sous-existence fantomatique sans joie ni relief, une sorte de siesta éternelle (voir Dn 12,2).

Il s'ensuit que tout espoir de victoire sur la mort passe nécessairement par l'inversion du processus de dissolution de la vie : de la même façon que Dieu donne son souffle pour créer et faire vivre l'homme et qu'il le lui reprend quand il meurt, il peut également le lui redon-

ner pour le faire revivre. Cette recréation par Dieu, fruit comme la création de sa puissance, ne peut concerner que l'être total dans sa réalité corporelle, la seule qui existe pour tout fils d'Israël, comme on le verra dans les textes qui suivent.

Le fondement de l'espérance (dossier de textes)

Quelle que soit la rareté des références textuelles explicites concernant la résurrection corporelle (et non seulement métaphorique) dans l'AT, une chose est sûre : ces affirmations ne sont pas « tombées du ciel ». Tout un « contexte scripturaire » a préparé et a permis l'émergence et la formulation de cette foi en une vie par-delà la mort. Le dossier de textes est bien connu. Le problème reste de savoir comment le présenter : selon une approche historique (avec la part d'hypothèse que cela implique et avec le risque de donner l'impression, fausse, d'un développement linéaire de la pensée) ? Selon une approche canonique (en prenant tout simplement les textes dans l'ordre où ils apparaissent dans l'Écriture) ? Ou encore selon une approche thématique (en essayant de classer ces textes en fonction de catégories préétablies) ?

Ne pouvant, dans le cadre limité de ce Cahier, passer en revue tous les textes concernés (certains sont bien connus), on se contentera d'en commenter quelques-uns en essayant, à partir de cet échantillon représentatif, de fournir une vue synthétique du dossier. Pour ce faire, le modèle proposé par C. Grappe est fort utile. Il distingue deux trajectoires principales pour exprimer la foi en la résurrection : l'une linéaire et temporelle (une « résurrection des morts/de la chair » attendue à la fin des temps), l'autre spatiale et verticale (un au-delà conçu comme une « vie en Dieu », une vie éternelle que ne peut interrompre la mort). Ce travail se portera surtout sur la construction d'un champ lexical relatif à la résurrection au travers de ces textes.

Dt 32,39b et 1 S 2,2.6

Voyez [...] point de Dieu à côté de moi, c'est moi qui fais mourir et fais vivre, qui blesse et qui guéris, nul ne délivre de ma main [Dt 32,39b ; voir 2 R 5,7].

2 Pas de saint comme Yhwh, car il n'est rien hors de toi [...] *6 Yhwh* fait mourir et fait vivre, *il* fait descendre *à Shéol et en* fait remonter [1 S 2,2.6 ; voir Jon 2,6 ; Jb 7,9 ; Tb 13,2].

Dans ces deux cantiques de Moïse et d'Anne, il ne s'agit pas d'abord d'attester la réalité de la résurrection, mais plutôt, dans le cadre d'un monothéisme absolu, d'affirmer, à l'aide de mérismes englobants, le pouvoir absolu et sans concurrence de Yhwh sur toute chose : mort/vie, maladie/guérison, descente à la tombe/remontée (voir Es 45,7). Le rapprochement et la mise en parallèle des trois stiques

Robert Martin-Achard (1956) *Approche thématique mêlée de perspective historique*	**Émile Puech (1993)** *Approche historique*	**Christian Grappe (2014)** *Approche selon deux trajectoires*
1. Yhwh fait mourir et il fait vivre : – les cantiques (Dt 32,39 ; 1 S 2,6) ; – les résurrections d'Élie et d'Élisée (1 R 17,17-24 ; 2 R 4,31-37 ; 13,21) ; – les Psaumes (88 ; 30 ; 86 ; 103) ; – les enlèvements d'Enoch et d'Élie (Gn 5,21-24 ; 2 R 2,1-15).	« Seront étudiés ci-après les textes bibliques pour la plupart souvent invoqués en faveur d'une croyance en une vie après la mort […] en suivant autant que possible une séquence chronologique » (p. 39). Os 6,1-3 Ez 37,1-14 Es 52,13-53,12 Jb 19,25-27 Ps 16,10 17,15 49,16 73,23-28 Pr 12,28 14,32 15,24 Es 26,14.19 ; 25,8 Ec 48,11 48,13 2 R 13,20-21 Dn 12,1-3 2 M 6,18-31 7 14,37-46 15,12-16 12,38-45 Sg	*1. Une espérance en termes d'eschatologie linéaire, temporelle et de résurrection des morts.* Aux origines de cette trajectoire : – les récits de résurrection de morts (1 R 17,17-24 + 2 R 4; 13) ; – l'espérance d'un relèvement du peuple conçu sous la forme d'une résurrection (Os 6,1-3 ; Ez 37,1-14 ; Es 26,19) ; – le tournant de la crise maccabéenne ; – Dn 12,1-3 ; – 2 M 7 ; – 2 M 12,43-45 ; – autres écrits attestant la croyance en la résurrection, dans le cadre d'une eschatologie linéaire, sans pour autant proposer de véritable scénario eschatologique ; – Jb 14,14[XXX] ; – Jb 19,25-27[LXX].
2. « Rien ne peut nous séparer du Dieu vivant … » *– « Yhwh est mon bien… aussi je repose en paix »* (Ps 16,9-11) ; *– « Mon Dieu me prendra… »* (Ps 49,16) ; *– « Avec Dieu, au ciel et sur la terre… »* (Ps 73,23-28) ; *– « Mon défenseur est vivant »* (Jb 19,25-27).		*2. Une espérance en termes d'eschatologie spatiale, verticale, et de « vie à Dieu ».* Aux origines de cette trajectoire : – Hénoch (Gn 5,24 + Si 44,16) ; – Élie (2 R 2,11-12 + Si 48,9) ; – témoignages ultérieurs ; – 2 M 15,11-16 ; – Qo 12,7 ; – Sg 3,1-10 ; 4,7-5,17 ; – Ps 73,23-26 (TM et LXX).

de ces cantiques : « faire mourir – faire vivre/ blesser – guérir/faire descendre au Shéol – faire remonter » peut toutefois induire deux compréhensions opposées : interpréter le tout à l'aune de la remontée du Shéol et comprendre ce pouvoir de faire vivre au sens littéral et fort, c'est-à-dire comme une capacité de ramener les morts à la vie ; ou au contraire, partir de la guérison et interpréter l'intervention divine comme une faculté de libérer d'une maladie grave ou d'un péril extrême. Ce dernier cas de figure se rencontre d'ailleurs fréquemment dans d'autres poèmes, comme le montrent les deux psaumes suivants.

Paté Yhwh ! Vois comme mes adversaires m'ont tendu ici qui me tires des portes de la mort [Ps 9,14].

39Yhwh mon Dieu, j'ai crié vers toi et tu m'as guéri. 4 Yhwh tu as fait remonter mon être de Shéol, tu m'as fait revivre loin de ceux qui descendent dans la fosse [Ps 30,3-4].

Or s'il y a bien une preuve que le Psalmiste n'est pas (ou moins) « clinicoement » mort, mais seulement dans une situation critique (maladie, danger, hostilité, etc.), c'est qu'il prie (voir aussi Ps 86,12-13 ; 103,3-5 ; etc.).

1 R 17,17-24

17 Après ces événements, il advint que le fils de la maîtresse de maison tomba malade et que sa maladie devint si forte qu'il ne lui resta plus de souffle [voir Gn 2,7] […] *19 Élie lui dit : « Donne-moi ton fils ! » Il le prit de son sein, le monta à la chambre haute où il logeait, et il le coucha sur son lit. 20 Puis il invoqua Yhwh et dit : « Yhwh mon Dieu, est-ce que même à la veuve chez qui je suis hébergé, tu feras du mal en faisant mourir son fils ! » 21 Et s'étendit trois fois sur l'enfant et il invoqua Yhwh et dit : « Yhwh, mon Dieu, que l'être* [Gn 2,7] *de cet enfant revienne en lui ! » 22 Et Yhwh entendit la voix d'Élie et l'être de l'enfant revint en lui et il fut vivant* [puis l'enfant est rendu à sa mère].

Nous retrouvons ici nettement l'anthropologie de Gn 2,7 : le retrait du souffle signifie la mort ; le retour de la *néfèsh*, la vie. Les choses sont encore plus explicites dans la LXX qui, en verset 21, remplace « *il s'étendit trois fois* » par « il insuffla [emphusaô] *trois fois* », comme Dieu qui, lors de la création, *insuffla* un souffle de vie dans les narines de l'homme (Gn 2,7 ; voir aussi le « bouche-à-bouche » d'Élisée en 2 R 4,34).

Ce récit (avec 2 R 4,31-37 assez proche, mais développant davantage le caractère « magique », et 2 R 13) est intéressant, dans la mesure où il y a finalement peu de gens qui ressuscitent dans l'AT. C'est le cas également pour le NT : le fils de la veuve de Naïm (Lc 7), la fille de Jaïre (Mt 9 et parallèles), Lazare (Jn 11), Tabitha (Ac 9), Eutychus (Ac 20). Sans chercher à en minimiser la portée, il faut toutefois relever plusieurs éléments :

– plus que de résurrection (au sens de victoire *définitive* et *universelle* sur la mort), il s'agit ici d'une revivification/réanimation qui n'engage que ceux qui y sont impliqués. Comme Lazare, les bénéficiaires mourront à nouveau ;

– en outre, ces bénéficiaires, dans la plupart des cas : a) sont des personnes très jeunes, aux forces vitales potentiellement intactes et

non pas usées par l'âge (excepté l'anonyme de 2 R 13, Lazare, Tabitha), ils dont la mort est toute fraîche, sans décomposition corporelle avancée (4 jours pour Lazare), et surtout c) dont le corps (sauf celui de Lazare) n'a pas encore été enterré (pas de descente au Shéol) ;

– enfin, dans tous ces cas, le miracle advient toujours par la médiation d'un envoyé (vs la résurrection singulière et unique de Jésus et la résurrection tous à la fin des temps où Dieu agit directement).

On peut donc lire dans ce récit un cas extrême de guérison, une intervention à l'ultime limite entre vie et mort, dont le propos serait à la fois de témoigner de la puissance divine – peut-être dans une perspective polémique contre Baal (c'est Yhwh le maître de la vie et de la mort) – et de légitimer le ministère de ses envoyés, les prophètes (Élie, Élisée dans l'AT ; Jésus, Pierre et Paul dans le NT).

Os 6,1-3

[1] *Venez, retournons vers Yhwh, car lui, il a déchiré et il nous guérira, il a frappé et il nous pansera.* [2] *Il nous fera (re)vivre après deux jours, le troisième jour il nous (re)lèvera et nous vivrons en sa présence.* [3] *Connaissons et persévérons à connaître Yhwh. Comme celle de l'aurore, certaine est sa venue et il viendra comme la pluie pour nous, comme l'ondée printanière arrose la terre.*

Ce passage doit être resitué dans son contexte historique et littéraire (Os 5,8-6,6), celui de la guerre syro-éphraïmite (735-734). Au Nord, Osée essaye de faire comprendre à ses contemporains la véritable raison – spirituelle avant d'être politique – des malheurs qui s'abattent sur eux (la menace assyrienne qui, en 721, met fin à ce royaume du Nord). À la même période, mais cette fois-ci au Sud, Ésaïe s'investit dans une mission identique et invite ses compatriotes à ne pas se fier dans des alliances militaires. La seule solution préconisée, au Nord comme au Sud : revenir au Seigneur. Apparemment, le peuple a compris le message et entonne une prière de repentance (non versets). Pourtant, Dieu répond à cette « pieuse » confession par une fin de non-recevoir :

4 Que te ferai-je, Éphraïm ! Que te ferai-je, Juda ! Votre amour est comme la nuée du matin, comme la rosée matinale qui tôt se dissipe. 5 C'est pourquoi je les frappe par les prophètes, je les tue par les paroles de ma bouche. Tes jugements viennent au jour. 6 Car c'est l'amour qui me plaît et non le sacrifice, et la connaissance de Dieu plus que les holocaustes (Os 6,4-6).

Qu'est-ce qui justifie une telle réaction divine ? C'est que, derrière les belles formules, il y a tout bonnement absence sur la personne de Yhwh et sur son agir. Les éphraïmites ont, en fait, « baalisé » le Seigneur. Influencés par les cultes cananéens, ils l'ont « naturalisé » et ils conçoivent son intervention sur le mode des divinités agraires qui interviennent, de façon cyclique et automatique, au gré des saisons (*« Comme l'aurore, certaine est sa venue… »*). Non seulement leur repentance est superficielle (1er reproche),

mais en outre – et contrairement à ce qu'ils prétendent –, ils ne connaissent pas le Seigneur et mettent ils blasphèment en l'assimilant à une force de la nature divinisée (2e reproche).

À ces réflexions initiales, j'ajoute les remarques suivantes :

– on retrouve dans ce texte d'Os 6,1-3 la même juxtaposition et la même tension entre « guérison » – « retour à la vie » déjà présente dans les cantiques de Moïse et d'Anne (déchirer-frapper/guérir-panser ; vivre-relever), sauf qu'ici la mort n'est jamais mentionnée explicitement ;

– nonobstant les discussions entre exégètes et même s'il n'y a pas lieu – selon la mentalité biblique – d'accentuer la séparation entre maladie et mort, guérison et résurrection, le texte (et son contexte) semble davantage orienter vers la guérison, fût-elle celle d'une blessure mortelle ;

– si Os 6 ne traite donc pas du sort final des défunts, mais plutôt d'un espoir de « restauration » collective, de renaissance nationale, il n'empêche qu'à travers lui, tout un vocabulaire se met en place et notamment, celui du « relèvement » en combinaison avec le verbe « vivre » et celui du *« troisième jour »* sur lequel Paul s'appuiera en 1 Co 15,3-4 pour justifier la résurrection *« selon les Écritures »* ;

– enfin, et quelle que soit l'interprétation que l'on privilégie (guérison ou résurrection), notre passage nous donne de constater qu'il existe des manières païennes ou, au moins, syncrétistes d'envisager l'intervention rédemptrice de la divinité. Il faut peut-être voir dans ce fait l'une des raisons qui expliqueraient la résistance et la lenteur d'Israël à élaborer une doctrine sur l'au-delà de la mort.

Ez 37,1-14

[1] *La main de Yhwh fut sur moi, et il me fit sortir par son souffle et me déposa dans le milieu de la vallée ; celle-ci était remplie d'ossements.* [2] *Il me fit passer auprès d'eux, tout autour, or, ils étaient très nombreux […] et très secs.* [3] *Il me dit : « Fils d'homme, ces os pourront-ils (re)vivre ? » Je répondis : « Seigneur Yhwh, c'est toi qui le sais ! »* [4] *Il me dit : « Prophétise sur ces os et dis-leur : Ossements desséchés, écoutez la parole de Yhwh ! »* […] *Voici que je vais faire venir en vous un souffle, et vous vivrez ;* [6] *je vous donnerai des nerfs, je ferai monter sur vous de la chair, je vous recouvrirai de peau, je mettrai en vous un souffle et vous vivrez et vous reconnaîtrez que je suis Yhwh.* [7] *Je prophétisai, selon l'ordre reçu. Et comme je prophétisais, il y eut un bruit, et voici !, un frémissement et les os s'approchèrent les uns des autres* ❶ […] *des nerfs sur eux. La chair se mit à pousser, et la peau les recouvrit par-dessus, mais de souffle, il n'y avait point en eux.* [9] *Il me dit : Prophétise en direction du souffle, […] souffle, viens des quatre vents, et souffle* (voir Gn 2,7) *sur ces morts, et qu'ils (re)vivent !* [10] *Je prophétisai selon l'ordre reçu. Et le souffle vint en eux, ils furent vivants et ils se tinrent sur leurs pieds, immense armée, très nombreuse.* [11] *Il me dit : Fils d'homme, ces ossements, c'est toute la maison d'Israël. Voici qu'ils disent : Nos os sont desséchés, notre espérance est anéantie, nous sommes en pièces !* [12] Et bien, prophétise ! […] *Ainsi parle le Seigneur Yhwh : Voici que j'ouvre vos tombes et je vous fais (re)monter de vos tombes, ô mon peuple, et je vous fais (re) venir sur le sol d'Israël* […] [14] *Je mettrai mon souffle en vous, et vous vivrez ; je vous rétablirai sur votre sol, et vous connaîtrez que moi, Yhwh, j'ai parlé et agi, oracle de Yhwh.*

Les textes analysés jusqu'ici favorisent la compréhension de cette fascinante période. D'une part, quelles que soient les sélections postérieures qui en ont été faites – et cela très tôt après sa composition (voir, par ex., Pseudo-Ézéchiel : 4Q385, 4Q386, 4Q388) –, le texte d'Ez 37 dans sa forme actuelle ne comprend, en lui-même, aucune dimension eschatologique : il annonce un événement intrahistorique et non pas la résurrection des corps à la fin des temps. En cela, il se situe sur la même ligne qu'Os 6 et – comme l'atteste l'explication des versets 11-14 *(« Fils d'homme, ces ossements, c'est toute la maison d'Israël […] »)* –, il envisage une restauration nationale d'Israël sur sa terre : la vision des morts qui reprennent vie est une métaphore puissante destinée à convaincre un peuple détruit et démoralisé, d'*« espérer contre toute espérance »* (Rm 4,18). Le contexte historique n'est cependant plus celui d'Os 6. Ez 37 est un oracle de salut lié à l'exil à Babylone qui laissera des traces bien plus profondes dans la mémoire d'Israël sur sa terre syro-éphraïmite. D'autre part, de façon tout aussi évidente, notre passage s'inspire non seulement de l'anthropologie de Gn 2 – comme 1 R 17 (résurrection du fils de la veuve de Sarepta) –, mais aussi de son lexique et de son cadre narratif : Dieu, par son *« souffle »* (10 fois *roûah*, un des mots-clés de la péricope), peut (re)donner vie, en deux temps, à une matière inerte. La « résurrection » ainsi annoncée est une recréation ou une nouvelle création. Le vocabulaire utilisé ne se limite toutefois pas à ce seul registre, mais il s'enrichit d'harmoniques nouvelles : les versets finaux (v. 12-13) y associent l'image de l'ouverture des tombeaux et celle de l'exode *(« faire monter pour conduire sur la terre »)*, cette dernière étant qui alimenteront la réflexion postérieure. Il est toutefois intéressant, hormis le caractère individuel de l'une et collectif de l'autre, de noter une différence de taille entre l'intervention d'Élie en 1 R 17 et celle d'Ézéchiel : le prophète de l'exil n'a plus devant lui un jeune enfant tout juste décédé dont il faudrait seulement réchauffer le corps, mais un monceau d'ossements (8 fois) desséchés que toute vie a quitté depuis longtemps. À vue humaine, tout retour à l'existence semble donc exclu. La réponse du prophète à la question divine (v. 3 : *« Fils d'homme, ces ossements vivront-ils ? […] C'est toi qui le sais »*) manifeste à la fois cette impasse et l'intention – comme en Dt 32,39 ou 1 S 2,6 – de ne pas limiter l'agir divin (voir Gn 18,14 ; Lc 1,37 : *« Rien n'est impossible à Dieu »*). Enfin, aucun texte de la Bible ne détaille autant l'anatomie du corps humain qu'Ez 37, si ce n'est Jb 10,11 qui reprend exactement les quatre mêmes termes (os, nerf, chair, peau), plus le souffle et la mort de Yhwh :

Tes mains m'ont façonné, créé. Puis te ravisant, tu voudrais me détruire ! Souviens-toi qu'en tu m'as fait comme pétrir l'argile ; voudrais-tu me faire retourner à la poussière ? Ne m'as-tu pas coulé comme du lait et fait cailler comme du fromage ? Tu m'as revêtu de peau et de chair, tu m'as tissé d'os et de nerfs ; tu m'as gratifié de la vie ; tu veillais avec sollicitude sur mon souffle (Jb 10,8-12).

Une fois encore, et même si l'emploi de ce vocabulaire corporel est au service de la prière

phore globale, il procure à cette vision d'Ez 37 un caractère très concret, « physique » même : la restauration envisagée ne sera pas que spirituelle ; elle concerne en premier lieu une résurrection des ossements, c'est-à-dire de la partie à la fois la plus intime, la plus structurante et la plus durable de la réalité humaine (Gn 2,23 ; Ps 34,21 ; Jb 2,5 ; Pr 3,8 ; etc.).

Es 26,14.19

[14] *Les morts jamais ne (re)vivront, les ombres jamais ne se (re)lèveront ; c'est pourquoi tu es intervenu, tu les as exterminés et tu en as aboli tout souvenir !* […]
[19] Vivront *tes morts ! Mes cadavres se (re)lèveront !* Réveillez-vous *et tressaillez de joie, habitants de la* poussière [voir Gn 2,7] ! *Car* ta rosée [voir Os 6,4 ; 14,6] *est une rosée de lumière, et la terre aux* trépassés *rendra le jour.*

Avec cinq images significatives (la vie, le surgissement des corps, le réveil des habitants de la poussière, la rosée, la terre qui donne naissance à des ombres), le v. 19 (dont l'antithèse se trouve v. 14) proposent bien être – selon une majorité d'exégètes – une des premières, si ce n'est la première attestation en faveur de la résurrection des morts. Mais, en même temps, ce verset soulève tant de problèmes qu'il invite à la prudence. Sans entrer dans des considérations trop philologiques, deux éléments méritent au moins d'être signalés. Tout d'abord, ces deux versets (ainsi qu'Es 25,8 : *Il fera disparaître la mort à jamais, le Seigneur Yhwh essuiera les larmes sur tous les visages* […], re cité en 1 Co 15,54 et Ap 21,4) font partie de l'« Apocalypse d'Ésaïe » (Es 25–28) dont les exégètes discutent encore la date (entre le VIIIe et le IIe siècle av. J.-C.) et sur l'unité de laquelle ils ont du mal à s'accorder. Ensuite, le texte hébreu du verset 19 renferme en lui-même un certain nombre de difficultés qu'on ne retrouve pas dans la traduction des LXX, assez différente.

Nonobstant ces problèmes, et pour autant qu'on adopte l'interprétation littérale, que dit le texte ? Tout d'abord, il n'y a pas de résurrection qui ne soit corporelle : c'est le *« cadavre »* qui revient à la vie. Ensuite, cette résurrection en termes de *« réveil »* (2 R 4,31 ; Jb 14,12) s'inscrit dans la continuité de l'existence passée, c'est d'ailleurs pourquoi elle n'est en rien universelle. Elle répond plutôt à la plainte des justes qui ne comprennent pas le sens de leurs souffrances (voir 26,7-18) et, ce faisant, elle ne concerne qu'un nombre limité d'Israélites *(« tes morts »)*, ceux que Dieu reconnaît pour siens, c'est-à-dire les *hasidim* qui seront restés fidèles jusqu'au bout, alors que les méchants seront anéantis à jamais (v. 14). Ce désir de résurrection est donc – comme le dit Martin-Achard (voir bibliographie) –, tout d'abord lié à une exigence de justice : « la mort […] ne rassemble plus tous les humains dans une égale existence falote ; elle n'est éternelle que pour ceux que Dieu châtie, elle devient provisoire pour les morts de Yhwh. La résurrection révèle que la justice de Dieu distingue entre celui qui le sert et celui qui s'oppose à lui » (p. 110).

Jb 19,25-27

25 Moi je sais que mon Rédempteur est vivant [ou : *que mon Rédempteur, c'est le Vivant*] *et que le dernier* [ou : *et que, Dernier (ici, en tant que titre divin, comme en Es 44,6), sur la poussière, il se lèvera.*
26 Derrière ma peau on a frappé ceci : de ma chair je contemplerai Eloah [ou : *et après qu'on eut ainsi frappé ma peau, de ma chair, je contemplerai Eloah*].
27 Celui que moi je contemplerai sera pour moi, et celui que mes yeux verront ne sera pas un étranger. Mes reins se consument en mon sein.

S'il y a bien un passage encore plus ardu et surtout plus énigmatique qu'Es 26, mais à la postérité pourtant incomparable, c'est bien ce propos de Job. La transmission manuscrite du texte hébreu ne pose aucun problème (texte non corrompu), le lexique utilisé est simple et connu (pas d'*hapaxs*) et pourtant, le sens reste obscur et discuté jusqu'à aujourd'hui, tout spécialement celui du v. 26. Les problèmes exégétiques et d'interprétation sont ici trop nombreux (d'où les multiples propositions de retouche du TM) pour être listés. Citons à titre d'illustration : la préposition *min* (dans *mibbesārî*, « *de ma chair* »), qui exprime l'origine, doit-elle s'entendre limite incluse (« à partir de ») ou limite exclue (« hors de ») ? Et même quand le choix est fait, les hypothèses peuvent encore se complexifier : Job verra-t-il Dieu de sa chair et donc de son vivant, ou de sa chair ressuscitée ? Et si l'on a opté pour l'autre branche de l'alternative, Job verra-t-il Dieu hors de sa chair, une fois mort ou comme vidé de sa chair, mais encore vivant ? La traduction proposée (avec choix multiple), reprise à F. Mies (voir bibliographie), essaye de rendre au plus près le texte hébreu et sa polysémie poétique. Ce qu'il faut au minimum enregistrer, c'est qu'un certain lexique déjà rencontré dans les textes précédents se retrouve ici (vivre, poussière, se lever, chair et qu'en outre, un certain nombre d'autres mots se prêteront facilement à une relecture eschatologique (ex. « *dernier* » traduit *n'osmy*, « *au dernier jour* » chez Jérôme ou encore « *rédempteur* », relu dans une perspective christologique). Si ce passage exprime bien une irrépressible et forte espérance – celle d'espérer Dieu pour lui-même, indépendamment des biens qu'il procure, fussent-ils eschatologiques – en fonction de son contexte proche et de son inscription dans le livre, selon la grande majorité des auteurs, il n'entrevoit aucune issue *post mortem*, sinon le Shéol (voir Jb 14,7-22). Et de fait, à la fin du drame, c'est bien du vivant de Job que Dieu s'est levé pour son serviteur, sur sa poussière, et que Job l'a vu :

8 Je ne te connaissais que par ouï-dire, mais maintenant mes yeux t'ont vu. 9C'est pourquoi je me rétracte à m'affliger sur la poussière et sur la cendre [Jb 42,5-6].

Le problème rebondit avec la traduction des LXX qui s'écarte assez bien du texte hébreu, mais qui, malgré ces différences, n'attente pas de façon indubitable l'espérance en la résurrection. Voici la traduction (encore d'après Mies) :

25 Car je sais qu'il est éternel, celui qui doit me délivrer sur terre. *26 Qu'il restaure/relève ma peau qui me*

porte cela ! [ou : il restaurera/relèvera mon corps qui supporte cela]. Car c'est de la part du Seigneur qu'ont été accomplies pour moi ces choses, [26] dont mes personnellement je suis conscient, que mon œil a vues, et yeux un autre ; et tout s'est accompli pour moi en mon sein [Jb 19,25-27/LXX].

Le débat reste donc ouvert, jusqu'à saint Jérôme et la Vulgate qui lèvent tout doute.

25 Car je sais que mon Rédempteur est vivant et qu'au dernier jour je ressusciterai [surrecturus sum] *de la terre. 26 Je serai encore entouré de ma peau, et dans ma chair je verrai Dieu, [27]* [Dieu] *que moi je verrai moi-même et que mes yeux contempleront, et non un autre. C'est là mon espérance qui repose en mon sein* [Jb 19,25-27/VL].

Comme le dit un auteur du début du XXe siècle à propos de nos versets : *Sensus huius loci clarissimus est in versione Vulgata, obscurus in versione graeca, obscurior in textu hebraico*, « le sens de ce texte est très clair dans la version de la Vulgate, obscur dans la version grecque et encore plus obscur dans le texte hébraïque » (H. Höpfl). S'il était toutefois utile de se convaincre que le Job hébreu n'entrevoit pas la résurrection, mais espère plutôt une intervention *in extremis* de Dieu, on pourrait encore lire la comparaison de l'arbre en Jb 14,7-12 :

7 L'arbre conserve un espoir, une fois coupé, il peut renaître encore et ses rejetons continuer de pousser [...] *10 Mais l'homme, s'il meurt, reste inerte ; quand un humain expire, où donc est-il ? 11 Les eaux de la mer pourront disparaître, les fleuves tarir et se dessécher, 12 l'homme une fois couché ne se relèvera pas, les cieux s'ouvrent avant qu'il ne s'éveille, on ne sort réveillé de son sommeil.*

Cela dit et comme le font remarquer avec raison plusieurs auteurs, le fait que des textes comme celui-ci (voir Jb 10,18-22 ; Qo 3,19-22 ; Si 38,21-23 ; 41,1-4 ; etc.) rejettent si fermement l'idée d'une vie après la mort prouve, de façon implicite et comme « en creux », qu'à leur époque au moins, la question se posait encore.

Dn 12,1-3

S'écartant des vues communes et de ces conceptions qui semblent refuser l'idée de résurrection, Dn 12,1-3 (comme 2 M 7) va précisément pendre le contre-pied de Jb 14 : *« ceux qui dorment se réveilleront ».*

1 En ce temps-là, se dressera Michaël, le grand prince, celui qui se dresse au-dessus des fils de ton peuple. Et ce sera un temps d'angoisse comme il n'en fut point depuis que fut une nation jusqu'à ce temps. Et en ce temps-là, ton peuple en réchappera, tous ceux qui seront trouvés inscrits dans le Livre [Sous-entendu : « le livre de vie » (Ex 4,2-3 ; Ez 13,9 ; Ps 69,29 ; etc.)] *2 Et de nombreux parmi ceux qui dorment au pays de la poussière* [le Shéol] *se réveilleront, ceux-ci pour la vie éternelle, ceux-là pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle. 3 Et les instruits resplendiront comme la splendeur du firmament et ceux qui ont rendu la multitude juste, comme les étoiles pour toujours et à jamais.*

Dans ce bref et dense passage émergeant au genre apocalyptique, le contexte est clairement celui de la fin de l'histoire (v. 1 : intervention de Michaël « tribulations » 2 fois « *en ce temps-là* »). De façon encore plus nette qu'en

Es 26 (que Dn 12 réinterprète, avec Es 53,11 ; 66,24), la résurrection est affirmée sans ambiguïté, et cette fois comme une véritable promesse, non comme un simple souhait. Cette résurrection n'est toujours pas conçue comme un phénomène général (v. 2 : *« de nombreux »*, mais pas « tous ») et elle ne semble même intéresser que les seuls Israélites (v. 1 : *« fils de ton peuple »*), ce qui confirme le caractère conjoncturel d'une déclaration qui ne découle pas d'une réflexion théorique, mais qui cherche plutôt à répondre à un problème concret : le sort des *ḥăsidîm*, martyrs d'Israël. Comme en Es 26, parmi ceux qui ressuscitent, une discrimination s'instaure entre les justes et les autres, à une différence près toutefois : la rétribution des impies est plus sévère puisque ceux-ci ressuscitent aussi, mais pour l'opprobre éternelle. Aussi bien du côté des justes que de celui des impies, les modalités de cette résurrection demeurent pourtant assez floues : en plus du vocabulaire du réveil déjà signalé, le verset 2 recourt à la langue proche, à nouveau, de celui d'Es 26,19 (*« habitant de la poussière »*), mais rien n'est dit du sort des fidèles ; de même, nul détail n'est donné à propos du *dir'ôn* (« horreur » [TOB, BJ], « aversion » [Chouraqui], « abjection » [Colombe] ; seulement ici et en Es 66,24) dont souffriront les méchants. La littérature postérieure témoignera, en général, de beaucoup moins de sobriété dans ses descriptions. Dernière remarque sur ce texte fondateur à la postérité aussi riche que Jb 19 : même si les images utilisées sont nébuleuses, le v. 3 semble distinguer, parmi les justes eux-mêmes, deux catégories de personnages particulièrement honorés (les *maskîlîm* et les *maḥ*-

dîqîm) dont la destinée transcendante pourrait prendre la forme d'une immortalité astrale ou d'une transformation angélique. Resplendissant au firmament comme des astres, les justes participeraient ainsi à la gloire céleste. Si rien bien le cas, Dn 12,1-3 mêlant deux conceptions de l'au-delà ne décrirait pas seulement « une eschatologie linéaire [temporelle : après] mais aussi, à sa manière une eschatologie verticale [spatiale : en haut] » comme le dit C. Grappe (p. 51, voir bibliographie). Deux textes bibliques ne mentionnent rien d'autre de cette représentation spatiale de l'espérance d'une vie après la mort et la soutiennent : l'enlèvement au ciel d'Hénoch (Gn 5,21-24) et celui d'Élie (2 R 2,11-12).

21 Et Hénoch vécut 65 ans et il engendra Metoushélah.
22 Et Hénoch marcha avec Dieu [...] et il engendra les fils et des filles. 23 Et tous les jours de Hénoch furent 365 ans. 24 Et Hénoch marcha avec Dieu et il n'est plus, car Dieu l'a pris [Gn 5,21-24 ; voir Si 44,16 ; Hb 11,5].
9 Dès qu'ils eurent passé [le Jourdain], *Élie dit à Élisée : « Demande : que puis-je faire pour toi avant d'être pris* [voir v. 3.5] *d'auprès de toi ». Et Élisée répondit : « Que me revienne une double part de ton esprit. » 10 Il répondit : « Tu demandes une chose difficile ; si tu me vois quand que je serai pris d'auprès de toi, cela t'arrivera ; sinon cela n'arrivera pas. » 11 Alors qu'ils continuaient de parler, voici qu'un char de feu et des chevaux de feu les séparèrent l'un de l'autre et Élie monta* [voir v. 3] *au ciel dans un tourbillon. 12 Élisée voyait et il criait : « Mon père ! Mon père ! Char d'Israël et son attelage ! » puis il ne vit plus* [2 R 2,9-12 ; voir Si 48,9 ; 1 M 2,58].

Avec ces deux passages, un autre vocable laire apparaît. Les mots-clés sont ici celui de la *« prise/enlèvement »* et de la « montée ».

deviendront les termes techniques pour toute ascension d'un humain auprès de Dieu. En lui-même, le texte de Gn 5 reste allusif. Par comparaison avec les autres notices des patriarches antédiluviens, certains détails prennent cependant de l'importance : d'une part, au lieu de dire que Hénoch « vécut » (5,3.6.7.9, etc.), le texte dit qu'il « *marcha* » avec Dieu (voir Gn 3,8 ; 6,9) ; d'autre part, pour signaler sa fin, le verbe « *prendre* » (avec Dieu pour sujet) remplace l'habituel verbe « *mourir* » (5,5.8.11.14, etc.). Ces « écarts » suffisent à ouvrir les portes de l'interprétation que ne manquera pas de franchir la tradition subséquente : « *Dieu l'avait enlevé* » (LXX ; *idem* pour Si 44,16, avec, en plus, une dimension d'exemplarité : « *pour les générations* ») ; « *il fut emporté par une parole de devant Yhwh* » (Tg Ne-ofiti voir Tg *Pseudo-Jonathan*) ; etc. Toujours selon C. Grappe (p. 101) : « D'emblée s'affiche ici une conception harmonieuse et exempte de solution de continuité de la relation entre l'homme et Dieu. Il apparaît implicitement que c'est pour être allé en compagnie de Yhwh, pour avoir cheminé avec lui, pour lui avoir été agréable, qu'Hénoch se trouve auprès de lui. »

La disparition d'Élie, aussi soudaine que son arrivée (1 R 17,1), est plus explicite. Le verbe « *prendre* » (comme en Gn 5) est ici spécifié par le verbe « *monter* » : au lieu de connaître la fosse comme tout mortel, Élie échappe au sort commun et monte directement aux cieux où il sera accueilli dans l'intimité de Dieu. La encore (voir Hénoch), il ne fait aucun doute que la destinée extraordinaire du personnage est en lien avec sa valeur et en phase avec la manière dont il a vécu : être en Dieu, est, pour ces fidèles, la suite logique, une sorte de prolongement naturel de la communion vécue dès ici-bas avec lui. Ce thème de la présence avec Dieu jusque dans l'au-delà est pour toujours se retrouve dans plusieurs psaumes (Ps 16,9-11 ; 49,16 ; 73,23-28 ; « prendre » en 49,16 et 73,24).

Bilan et questions

Un silence relatif

Avec ces textes se referme le dossier biblique et s'achève la première partie de ce parcours. Récapitulons brièvement les résultats en quatre points.

1) Selon l'exégèse pratiquée, qui n'avait rien que de très classique, l'idée de résurrection – au sens littéral et non métaphorique du terme – est tardive et rare dans l'AT. Seuls trois textes l'attestent de façon quasi indubitable (Es 26 et surtout, Dn 12 et 2 M 7). Le constat pourrait décevoir. Son intérêt est pourtant de montrer qu'en Israël (contrairement aux civilisations environnantes), l'affirmation tardive de la résurrection n'apparaît pas comme un palliatif contre la peur de la mort ou comme la réponse à un désir narcissique de survie, mais plutôt comme un ultime développement – au gré des réinterprétations successives des traditions anciennes – de la foi

au Dieu de l'Alliance, en sa miséricorde et sa justice. Pendant longtemps, Israël a cru en Dieu pour lui-même, sans croire à une vie éternelle comme contrepartie ou récompense.

2) Toutefois, le fait même que d'autres traditions bibliques réfutent plus ou moins catégoriquement toute perspective d'un au-delà de la mort doit être pris à la fois commepreuve d'un débat interne à certains milieux (ex. : les Sadducéens) et comme trace d'une aspiration à surmonter, par d'autres voies (la progéniture, la renommée, etc.), cette impasse de la mort, avec les problèmes qui en découlent, par exemple, celui de la justice divine.

3) Cela n'empêche qu'à travers toute une série de textes scrutant les attributs de puissance et de justice du Dieu vivant, et tâtonnant pour en tirer les ultimes manifestations, une réserve de mots, d'images et de concepts se constitue qui prépare le terrain et va ensuite permettre à la foi en la résurrection de se déployer et de s'expliciter avec plus ou moins de sobriété. À ces termes déjà rencontrés, on pourrait d'ailleurs en ajouter d'autres comme *refa'îm* (« ombres, trépassés, défunts », 8 fois dans la BH) qui désigne les habitants du monde souterrain) ; *'eṣèlîm* (« idoles », 15 fois dans la BH) qui apparaît dans un certain nombre de passages en lien avec la divination ; etc.

4) Même en ne tenant compte que des textes présentés – et cela sera encore plus net en considérant la littérature juive (palestinienne et hellénistique) de l'époque du Second Temple (les apocalypses, notamment 1 Hénoch ; Philon ; Josèphe ; les manuscrits de la mer Morte, etc.) –, la croyance en la résurrection, quand elle émerge, ne s'impose pas comme une théorie définie de façon claire et univoque ou qui serait exclusive d'autres idées. Elle s'insère, au contraire, dans un vaste réseau de conceptions variées à travers lesquelles des groupes juifs forgent leur identité et qu'ils adaptent en fonction de leurs espérances et de leurs situations sociopolitiques respectives.

Le vide est-il réel ?

Cet examen attentif des données, aussi bien internes qu'externes à la Bible, invite à se poser plusieurs questions et à nuancer quelque peu ce tableau du « vide théologique » ou du « silence biblique » dont nous avons parlé jusqu'ici. Commençons par les questions relatives à l'AT lui-même.

1) Vu qu'un interdit ne vise jamais qu'à contrer une pratique avérée, l'importance du témoignage biblique à l'encontre du culte des morts (voir p. 6) ne constitue-t-il pas une preuve, en creux, d'une coutume répandue ?

2) Un récit tel que 1 S 28 (nécromancienne d'En-Dor) – certes unique et reconnu explicitement comme transgressif – n'implique-t-il pas, malgré tout : a) qu'il est jugé possible de faire remonter les morts de leur lieu de séjour ; b) que ces derniers ont donc encore un certain

mode d'exister ; c) qu'il en résulte une capacité, pour les vivants, de maintenir un lien avec eux ; *d*) et enfin, que cela fonctionne, puisque le spectre délivre un oracle qui va s'accomplir ◊

3) Quelle que soit l'idée qu'on s'en fait, des textes comme Am 9,2 (« *S'ils forcent l'entrée de Shéol, de là ma main les prendra* ») et Ps 139,8b (« *Si je me couche à Shéol, te voici* ») ; voir aussi Ps 86,13 ; Jon 2,3.7) ne contredisent-ils pas la représentation d'un Shéol vide de Dieu et sur lequel il n'aurait nulle emprise ◊

4) Ainsi que nous l'avons montré, plusieurs textes (Os 6, Ez 37) usent de la résurrection – qu'elle soit conçue comme réveil, recrâtion, renouveau de la nature – comme métaphore d'autres réalités : la restauration du peuple). Sans entrer dans des débats théoriques sur la figure de style elle-même, est-il raisonnable de croire que ces métaphores puissent fonctionner, même dans le langage poétique, si le comparant (la vie après la mort individuelle) est considéré comme une absurdité et ne renvoie, peu ou prou, à l'expérience ou, au moins, à la façon de penser des auditeurs ◊ Autrement dit, y aurait-il le moindre intérêt – du seul point de vue rhétorique – à métaphoriser à partir d'une réalité qui serait inédite, inouïe et tout à fait nouvelle ou qui paraîtrait aberrante aux gens à qui l'on veut s'adresser ◊

5) Puisque les trois astérisques incontestables (Es 26 ; Dn 12 ; 2 M 7) évoquent, malgré tout, la résurrection de façon si laconique et si soudaine, ne doit-on pas supposer que les destinataires premiers de ces messages – pour avoir besoin de si peu d'explications – étaient déjà familiers de cette idée et savaient, grâce à toute une tradition préalable, de quoi les auteurs sacrés parlaient ◊

6) Enfin, et même si l'argument du silence est toujours difficile à manier, comment (et faut-il ◊) expliquer que le texte biblique, si prolixe dans ses condamnations de l'idolâtrie, n'exprime nulle part de critique vis-à-vis des croyances païennes dans l'après-mort ◊

Les données de l'archéologie

À ces questions qu'engendre le texte biblique sont venus s'ajouter ces dernières années des éléments matériels fournis par le terrain et l'archéologie. Ils confirment que, dans l'Israël ancien, la mort ne représentait pas la fin de tout et que la destinée des défunts n'était pas de tomber dans un oubli complet et irrévocable. Cette mort, certes inéluctable, est plutôt vécue comme un changement d'état que comme une séparation et une destruction absolues. Évoquons trois éléments significatifs de ce dossier : pour plus de détail, on renverra aux études savantes sur le sujet.

Les tombes. Les archéologues ont retrouvé, notamment à Meggido et à Haçor, des tombes datées de la période du Bronze moyen à l'âge de Fer (1800-586) dans le plafond desquelles une ouverture avait été creusée afin de faire des offrandes au défunt. Dans ce même type de tombes (« tombes à banquettes »), ont aussi été découvertes des jarres

posées près de la tête du cadavre avec un godet pour qu'il puisse se rafraîchir ou de la vaisselle pour pouvoir le nourrir. De façon générale, on a montré que ces tombes collectives dans lesquelles plusieurs générations reposent – en plus de prouver le soin accordé au rite de l'ensevelissement (*2 S* 2,5 ; Jr 22,18-19 ; etc.) – sont, dans leur structure même (avec antichambre, banc, mobilier, etc.), comme une duplication posthume de la demeure familiale, permettant de prolonger dans l'au-delà et sous une autre forme la vie terrestre : le mort continue, d'une certaine façon, d'exister dans la tombe.

Les inscriptions. Les amulettes de Ketef Hinnom (colline dominant la vallée de Hinnom, au sud-ouest de la vieille ville de Jérusalem dont les fouilles mirent au jour en 1979 deux petits rouleaux d'argent du VIIe siècle) reproduisant la plus ancienne citation connue d'un texte biblique (bénédiction sacerdotale de Nb 6) ont été trouvées dans un caveau. Leur position laisse supposer qu'elles pourraient avoir rempli un rôle de protection pour le défunt.

Le culte et la terre des ancêtres. Comme l'a bien montré H. C. Brichto (voir bibliographie), cette vénération pour les ancêtres (*Cult*) joue un rôle essentiel en Israël, car elle permet d'articuler les questions du patrimoine (*Land*), de la descendance (*Kin*) et de l'existence du défunt (*Afterlife*) : en entrant décemment leur défunt sur sa terre, et en préservant sa tombe, les descendants maintiennent leur droit de propriété – la tombe à laquelle est attaché un nom servant de caution et de preuve que le domaine appartient à l'ancêtre décédé et a ses enfants nés ou à naître – et lui permettent de mener une existence paisible en Shéol, car pour l'AT, il n'y a pire malédiction que de laisser un corps sans sépulture (Dt 21,22-23 ; 2 S 21,1-14 ; Tb 1,17-19 ; etc.).

Même en restant prudent par rapport à l'interprétation de ces indices matériels, il devient plus difficile d'affirmer que l'Israël biblique – au moins à partir de la fin de l'époque monarchique – était tout à fait indifférent à ce qui se passait après la mort et qu'en ce domaine, Yhwh n'avait strictement rien à voir. Au contraire, selon J.-M. Vincent (p. 115, voir bibliographie), « dans le séjour des morts, un certain mode d'existence perdure, et on demande à Yhwh de continuer à protéger et à bénir ». Certes, ce n'est pas encore là de la résurrection, mais cela en balise sérieusement le terrain.

De ce fait, la question initiale posée par ce parcours historique se modifie quelque peu. Il ne s'agit plus tant de savoir pourquoi la certitude d'une vie après la mort a émergé si tard en Israël, mais plutôt de se demander comment concilier l'existence assez probable d'une telle croyance – même sous forme embryonnaire – avec la relative rareté des références textuelles. Pour répondre trop sommairement, une possible explication – parmi d'autres – reposerait sur la rivalité entre religion officielle et religiosité populaire. D'un côté, la religion officielle, pour qui il n'y a qu'un seul Dieu et un seul Temple, n'aurait encouragé ni la vénération des

ancêtres (non pas que celle-ci soit jugée inefficace) ni, plus généralement, la préoccupation pour l'au-delà, afin de tout faire passer par la seule médiation d'un clergé dûment accrédité. De ce point de vue, une mesure comme la centralisation du culte sous Ézéchias (727-697) puis sous Josias (640-609) était une manière efficace pour essayer d'éliminer toutes ces pratiques jugées « hétérodoxes ». De l'autre côté, la religion populaire pouvait aisément se passer des prêtres pour chercher à obtenir (en outre, à moindres frais) les faveurs des défunts de la famille. Cette hypothèse consonne assez bien avec l'idée globale qu'on se fait aujourd'hui du processus de rédaction de la Torah : une partie proviendrait des milieux sacerdotaux tandis qu'une autre émanerait de cercles laïcs. Pour les premiers – même si l'existence de ces pratiques est connue – il est préférable de ne pas en parler (sauf en termes de prohibitions) pour ne pas donner l'impression de les légitimer ; on va même jusqu'à ignorer l'endroit du tombeau de Moïse (Dt 34,6). Pour les seconds, au contraire, on n'hésite pas à raconter des histoires comme celle de la sorcière d'En-Dor (1 S 28) ou bien encore celle de l'homme qui ressuscite après avoir été jeté dans la tombe d'Élisée (2 R 13). Dans cette perspective, la foi en la résurrection ne résulterait pas tant d'une progression linéaire de la réflexion d'Israël, mais émergerait plutôt, au terme d'un processus heurté, comme une idée particulière au milieu d'une constellation de conceptions variées qui coexistent de façon complémentaire ou conflictuelle.

II – Le tournant intertestamentaire

Si, comme on vient de le dire, la croyance en la résurrection a pu progresser sans qu'elle ait pu être enregistrée dans les textes que nous avons conservés, le contexte particulier des guerres maccabéennes a permis qu'elle puisse s'exprimer. Certains exégètes ont en effet prétendu que la doctrine en la résurrection aurait été « inventée » en soutien à une théologie du martyre qui cherchait quelle récompense divine pouvaient espérer ceux qui se sont sacrifiés, en particulier dans Daniel et 2 Maccabées. Nous défendons au contraire l'idée que cette doctrine existait depuis longtemps et qu'elle fut portée à cette époque de manière plus forte par des groupes qui la formulèrent dans plusieurs écrits.

Le *Livre des Vigilants* (1 Hen 1–36)

La notion de résurrection se trouve dans l'un des livres conservés dans cette bibliothèque composite connue sous le nom de *Premier Livre d'Hénoch*. En effet, le *Livre des Vigilants* (ou des Veilleurs, ce sont des anges) (1 Hen 1–36), qui narre le destin des anges rebelles (6–11) et l'ascension aux cieux d'Hénoch, remonte au IIIe siècle av. J.-C., bien avant la révolte des Maccabées (175-140 av. J.-C.). Il relate, entre autres, un voyage cosmique d'Hénoch, dont les chapitres 20 à 36 traitent explicitement du sort des morts dans deux visions complémentaires (1 Hen 22,1-14 et 24,1–27,5). La première relate le devenir des « esprits des morts » (*pneumata* en grec, *ruah* dans les fragments trouvés à Qumran) « *jusqu'au moment du jour final, celui du grand jugement* » (22,4), tandis que la seconde envisage le jugement futur lui-même (25,3-7). Le texte affirme la résurrection des seuls justes. Les autres, qui sont emprisonnés dans une montagne cosmique jusqu'au jugement, « *ne seront pas châtiés au jour du jugement, mais ils ne se réveilleront pas* » (22,13). Tout au long du passage, l'existence « spirituelle » est décrite avec des caractéristiques qui expriment une continuité assez limitée avec la vie corporelle. Par exemple, les esprits des justes font l'expérience de la lumière et boivent de l'eau (22,2.9) ; certains esprits endurent la douleur et subiront des châtiments corporels (fléaux, tortures et liens ; 22,11).

La vision suivante (1 Hen 24,1 – 27,5) traite du jugement lui-même. L'ange Michel, qui sert d'interprète, décrit ainsi un arbre odorant :

> Quant à l'arbre odorant, nulle chair n'a le droit d'y toucher avant le jour du grand Jugement, qui verra le châtiment universel et l'accomplissement défi-

nitif. Alors, c'est à des justes et à des saints qu'en sera donné le fruit, ceux qui sont élus pour la vie (le recevront en «nourriture», et il sera replanté en un lieu saint, près de la maison de Dieu, le Roi éternel. Alors ils se réjouiront d'une grande joie, ils exulteront et entreront dans le sanctuaire, les parfums de l'arbre (seront) sur eux-mêmes, ils auront une vie plus longue sur terre – celle qu'ont eue tes pères –, et, durant leurs jours, ils ne souffriront ni tourments, ni plaie, ni fléau [1 Hen 25,4].

Bien que cette vision ne dépeigne pas littéralement une résurrection, elle en suppose probablement une, car elle décrit la destinée finale des «justes», dont les esprits ont été préalablement maintenus dans un état provisoire *«jusqu'au grand jugement»*.

Il s'agit ici du plus ancien texte juif dans lequel on puisse identifier un royaume intermédiaire destiné à la pérennisation des âmes des morts. Il est remarquable qu'à cette période précoce l'eschatologie future soit exprimée par le biais d'une géographie cosmique dans laquelle les morts justes sont actuellement préservés «jusqu'au jugement». Il est envisageable que l'auteur de Dn 12,1-3 ait eu connaissance de 1 Hen 20 – 36. Les deux œuvres limitent effectivement la vie eschatologique à des groupes particuliers de justes choisis (1 Hen 25,3-7 et Dn 12,2-3); ils pensent une possible résurrection de certains méchants pour le châtiment (1 Hen 22,10 ; Dn 12,2); ils fondent l'idée d'un jugement eschatologique sur Es 65–66. Ce qui frappe néanmoins, c'est l'étonnante «sobriété» de Dn et des textes bibliques en général par rapport à cette littérature de genre apocalyptique.

Le deuxième livre des Maccabées

Avant la révolte des Maccabées, les auteurs du *Livre des Vigilants* avaient déjà développé leur propre conception de la résurrection, qui était apparemment déconnectée de tout conflit militaire. L'idéologie du martyre de l'époque des Maccabées donna une forme particulière à cette croyance en insistant sur la corporalité de cette résurrection : c'est ce même corps que le tyran impie torture et met à mort qui sera ressuscité.

Dans l'effrayante mise en scène de 2 M 7, on voit en effet sept frères subir sans broncher les tortures du roi qui voulait leur faire consommer du porc devant leur mère impavide. Elle s'exclamait :

Je ne sais pas comment votre existence a commencé dans mon ventre. Ce n'est pas moi qui vous ai donné le souffle de la vie, ce n'est pas moi qui ai mis en place (même) les parties de votre corps. Le créateur du monde est à l'origine de toutes choses, c'est lui qui forme les humains dès leur origine. Dans sa bonté, il vous rendra le souffle de la vie, puisque vous acceptez maintenant d'en être privés pour rester fidèles à ses lois (2 M 7,22-23).

Le contraste entre la mutilation et la restauration physique met finalement en évidence l'opposition entre la loi du roi grec qui a le pouvoir de détruire la vie et la loi du « créateur du cosmos » dont la puissance restaurera la vie et le souffle par la résurrection (7,30). Le langage de la résurrection exprime encore plus le drame plus vaste de la colère divine, de la miséricorde et de la restauration natio-

nale qui est au centre de 2 M). Leurs martyrs pour la loi mettent fin à la colère qui s'est abattue sur la nation (7,18,32,38) ; et leur résurrection confirmera la promesse de Dt 32,36 souvent cité dans 2 M : « *le Seigneur rendra justice à son peuple* ».

III – La résurrection des morts dans le Nouveau Testament

Le Nouveau Testament s'inscrit parfaitement dans le passage du « grand vide » au « trop-plein ». Comme le judaïsme rabbinique, qui est en quelque sorte son cousin, le christianisme lit l'AT comme s'il ne cessait d'évoquer la résurrection. Aussi est-il absurde d'opposer, ainsi qu'on l'a trop souvent fait, christianisme, judaïsme et paganisme sur cette question. Mais, s'il est vrai – comme on vient de le dire – que si le Christ n'était pas ressuscité, on aurait quand même cru à la résurrection, il se trouve que pour les chrétiens, le Christ est ressuscité. Est-ce que cela rend plus unanime le discours sur la résurrection ? L'image que proposent les différents textes canoniques sur la résurrection du Christ n'est pas univoque et la représentation qu'ils se font de notre résurrection future est des plus complexes.

Une fausse piste à éviter : opposer christianisme, judaïsme et paganisme

On a longtemps affirmé que, majoritairement venus du paganisme, les chrétiens auraient combiné l'espérance gréco-romaine d'une vie éternelle spirituelle avec l'idée juive de la résurrection corporelle. L'exégète protestant Oscar Cullmann (1902-1999) s'est particulièrement illustré dans la défense de cette idée dans *Christ et le temps* (1965). Selon lui, les Grecs auraient déteste le corps, systématiquement vu comme négatif – et de répéter le slogan platonicien *sôma sêma*, « le corps est un tombeau » –, à l'exact contraire des Juifs. Au dualisme grec s'oppose un monisme hébraïque.

En réalité, cette évidence n'en est pas une. Non seulement, la recherche actuelle ne croit plus au préjugé historiographique établi à la fin du XIXe siècle selon lequel le christianisme serait une « hellénisation » du judaïsme, tant il est flagrant que le judaïsme s'est construit au cœur du monde hellénistique pendant des siècles. Mais aussi, absolutiser ce mépris du corps est une bien étrange idée quand on connaît le culte que les Grecs et les Latins vouaient au corps et à sa beauté (la statuaire, la peinture, les jeux sportifs), mais également à sa santé. Leur langage dit d'ailleurs bien que, pour eux, le corps allait bien au-delà de la simple matérialité, et servait à décrire tout l'individu. En français, quand on dit « j'ai vu un corps », on pense immédiatement au cadavre, alors qu'en grec *soma* désigne la personne dès Homère.

La vie après la mort chez les Grecs

Les interrogations sur la vie après la mort traversent l'Antiquité gréco-romaine. De nombreuses réponses y furent apportées, différentes selon les lieux et les époques, même si certaines permanences paraissent exister.

La croyance la plus ancienne tient que seule la vie terrestre dans un corps a véritablement du prix et du relief. La *psyché* (le principe vital, ou l'âme) privée de son corps n'est jamais plus identique à la personne ; elle n'est plus que l'ombre d'elle-même, une *eidôlon*, une image. Le texte le plus célèbre se trouve au chant XXIII de l'*Iliade* ; ce sont les « lugubres paroles » d'Achille après avoir vu son ami Patrocle apparaître : « l'âme existe encore dans l'Hadès, mais comme une vaine image, et sans corps. L'âme du malheureux Patrocle/s m'est apparue cette nuit, pleurant et se lamentant, et semblable à lui-même » (trad. Leconte de Lisle). Cette représentation, tout archaïque qu'elle fût, paraît avoir perduré longtemps sans forcément inclure la croyance en l'Hadès, comme en témoignent de nombreuses épitaphes funéraires, parfois très frustes, qui insistent sur le fait que le mort a disparu. L'une des plus fréquentes dit : « Autrefois je n'étais pas, puis j'ai existé, et maintenant je ne suis plus ; c'est la vie » (voir p. ex. *IG XIV*, 2190, *Cil*, II, 1434 ; V, 1813, 1939, 2893, etc.). Beaucoup d'inscriptions montrent également que l'on croyait que l'identité de la personne restait plus ou moins attachée au lieu de sépulture, ainsi que le prouve cette inscription athénienne du IVe siècle av. J.-C. qui parle du tombeau comme d'une maison : « Moi, son mari, j'ai donné cette maison dans laquelle Pamphile habite avec très grand honneur » (*IG II*, 3,4054). Cette conviction explique l'angoisse souvent exprimée de ne pas pouvoir être enterré convenablement et, par suite, d'errer sans avoir de tombe pour se fixer. On citera par exemple cette épigramme de Marcus Argentarius, un poète du IIe siècle apr. J.-C., qui plaint le sort d'un marin perdu en mer : « Les flots ont englouti mon cadavre infortuné, sur le rivage ma mère Lysidice ne cesse de me pleurer en face d'un tombeau vide et inventeur. Mais le destin a voulu que Prytagore en mourant eût le sort des mouettes, et il a eu ce sort dans la mer Égée, alors qu'il tendait les cordages de la proue pour mener le navire à Borée [le vent du nord]. Mais je n'ai pas même alors cessé de naviguer, puisque de mon navire je suis placé dans la barque de Charon » (*Anthologie palatine* VI, 374).

Pourtant, de multiples indices nous montrent que l'on pensait de nombreuses exceptions à cette absence de survie après la mort. Les deux concurrent la plus importante ; eux sont immortels, et ont le privilège d'accorder cette immortalité aux humains : les demi-dieux comme Hercule, mais aussi certains héros. Plutarque raconte ainsi que lorsque les Grecs ont vaincu les Perses à Marathon en 490 av. J.-C., beaucoup crurent voir apparaître Thésée en armes se précipitant devant eux contre les barbares (*Vie de Thésée* 35,5). Les Grecs étaient également très amateurs d'histoire de fantômes, prouvant que la frontière entre les vivants et les morts était poreuse pour eux. Proclus (*Commentaire sur la République de Platon* 2,115-116) et Philégon de Thralles (*Livre des miracles* 1,10-14) narrent le cas de Philinnion, une jeune Macédonienne du IVe siècle av. J.-C. qui revenait le soir dans la chambre de son amant.

Beaucoup de cultes à mystères et d'écoles philosophiques remettent eux aussi en cause l'impossibilité d'une vie après la mort. Pythagore plaidait pour la transmigration des âmes, Platon exprime à plusieurs reprises l'idée d'une sorte de réincarnation (dans le *Phédon*, le *Phèdre*, le *Gorgias*, la *République*), les cultes orphiques soutiennent que les âmes passent d'une vie à l'autre, le culte à Asclépios attribuait au dieu de la médecine de nombreuses résurrections.
Toutes ces idées semblent s'être réunies dans les milieux cultivés dans une manière de synthèse, une *doxa* commune, où il n'est pas possible de repérer des influences précises à des doctrines figées. En témoigne cette magnifique épitaphe de l'époque impériale trouvée à Scandrîglia : « Le bon et modeste Allianus s'est vu offrir ce tombeau par son père par souci de son corps mortel, mais son cœur, qui est immortel, a bondi vers les bienheureux. Car l'âme vit éternellement, c'est elle qui donne la vie et elle provient des dieux. Arrête tes larmes, mon père et toi, mère, arrête les pleurs de mes frères. Le corps est la tunique de l'âme. Honorez le dieu qui est en moi » (*EG* 651).

Les Grecs n'ont pas attendu le christianisme pour croire que les héros obtiennent l'immortalité : le bouillant Achille, mais aussi son meurtrier Memnon, Alcmène, l'épouse d'Amphitryon et la mère d'Héraclès ainsi que son grand homme de fils, Asclépios-Esculape le divin médecin ont connu ce privilège. Et pour tout dire, cette manière de parler de « la façon de voir des Grecs » en général est tragiquement de courte vue. On évoque ici huit cents ans d'histoire et d'évolution de la pensée ! L'illusion qu'elle pourrait être figée vient du fait que, justement, l'Antiquité nous parvient à travers le filtre de siècles de christianisme qui nous ont conditionnés à voir en Homère et en Platon le résumé de la culture grecque. C'est un peu comme si nos lointains descendants se faisaient une idée de notre culture occidentale de l'an mil à l'an 2000, de l'Atlantique à l'Oural grâce à la *Chanson de Roland* et *Tintin au Congo* d'Hergé. Quelle image se construiraient-ils du christianisme ?

On doit donc abandonner l'idée que la nouveauté d'une personne ressuscitée des morts sonne comme une chose vulgaire et détestable pour un Grec. Au contraire, c'est une croyance qu'ils ont arpentée depuis longtemps et qui explique très largement le succès du christianisme. Il vaut mieux estimer que la notion de la survie du corps n'est une nouveauté ni dans le judaïsme, ni dans le pagnanisme, mais qu'elle se renforce dans les milieux des disciples de Jésus avec l'événement de sa résurrection.

Les présentations diverses de la résurrection de Jésus

Paradoxalement, dans l'AT, il y avait peu à voir et on voyait beaucoup ; dans le NT, il y a

trop à voir, et on voit peu. Si les apocryphes puis l'art se plaisent à représenter avec tant de détail la résurrection de Jésus, c'est que les textes se font remarquablement discrets.

La résurrection du Christ chez Paul

Une simple certitude intellectuelle ? Le premier à l'évoquer, Paul de Tarse, reste très allusif : pour lui, la résurrection est de l'ordre de la certitude intellectuelle. Le kérygme (1 Co 15,4-8) s'intéresse davantage aux apparitions qu'à la résurrection : *« Il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures. Il est apparu à Céphas, puis aux Douze. Ensuite, il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois ; la plupart sont encore vivants et quelques-uns sont morts. Ensuite, il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres. En tout dernier lieu, il m'est aussi apparu, à moi l'avorton. »*

Ce qui pour nous semble le plus important, le verbe *egeirein* (« ressusciter »), n'est pas expliqué, comme s'il s'agissait d'un mécanisme bien connu. On peut même se demander si ce sur quoi Paul veut insister n'est pas l'expression *« selon les Écritures »*. En outre, la résurrection est constatée par l'apparition à Pierre, et donc par une médiation, le regard d'un autre sur le Ressuscité. Paul ne précise jamais à quoi le Jésus ressuscité ressemble, ni quelles sont les propriétés de son corps. Et même lorsqu'il parle de l'apparition dont il a bénéficié, il demeure très allusif. Si l'on estime que celle-ci correspond à l'expérience du chemin de Damas (Ac 9,3-6 ; 22,6-11 ; 26,13-18), le recours à texte de Luc n'est pas très éclairant. Impossible de savoir si l'Apôtre a fait une rencontre corporelle, a aperçu des lumières ou a simplement entendu une voix, comme si ce dernier (et son biographe) voulait rester dans le flou.

Ce flou pourrait avoir des raisons théologiques. Paul s'intéresse moins à la résurrection du Christ qu'au processus plus large dont elle fait partie. Au fond, la résurrection est surtout mentionnée comme un fait qui ouvre une perspective, inaugure un temps nouveau, une création neuve. D'ailleurs, la déclaration qui suit le kérygme est très parlante : le fait de ressusciter des morts comme les prémices de ceux qui sont morts. De même que la mort est entrée dans le monde par Adam, c'est par un autre homme, le Nouvel Adam, qu'elle en sort (1 Co 15,20-21). Pour Paul, la résurrection constitue principalement un *événement* qui révèle le plan de Dieu, et non l'expérience particulière qu'a subie l'unique corps de Jésus, dont il faudrait expliciter le déroulement.

Résurrection ou exaltation ? S'intéressant à la signification de la résurrection plus qu'à son fonctionnement, il peut arriver à Paul de la présenter comme une exaltation, ce qu'il fait en Philippiens. Ph 3,21 évoque la transfiguration de *« notre corps humilié pour le rendre semblable à son corps de gloire »* : être ressuscité, c'est avant tout gagner un *«bon tès doxès»*, un corps de gloire, autrement dit un corps divinisé, car pouvoirs désormais de la gloire, l'un des attributs centraux de Dieu. Un peu avant cette déclaration sur le corps des chrétiens, Ph 2,8-9 décrit ce qui advient au Christ

comme une exaltation sans résurrection : le Christ est « *sur-exalté* » (*hyperupsoô*), et non ramené à la vie. Xavier Léon-Dufour (1912-2007), dans son grand livre *Résurrection de Jésus et message pascal* (1971), a ainsi pu proposer l'idée que Paul reprenait en fait une ancienne formule kérygmatique qui se focalisait sur cette exaltation. Il distinguait ainsi deux manières de parler de la résurrection. Le premier schème, plus historique, se centre sur le fait de la résurrection, alors que le second s'intéresse à l'état glorieux du Seigneur et à son exaltation au ciel. Si le premier est massivement représenté dans nos sources et semble l'avoir emporté ; le second joue un rôle capital chez l'Apôtre et conserve une formulation primitive. Les lettres de Paul ne sont donc pas le bon endroit pour en apprendre davantage sur la résurrection des corps.

Quatre présentations différentes dans les évangiles

Marc. Si l'on admet que l'évangile de Marc s'achève avec ce que les exégètes nomment la « finale courte », alors il faut convenir qu'il ne s'intéresse pas plus à décrire la résurrection que Paul. En effet, il termine son évangile avec la promesse que les disciples verront Jésus avec leurs yeux, mais ne fait pas de récit d'apparition : « *Il vous précède en Galilée ; c'est là que vous le verrez, comme il vous l'a dit* » (Mc 16,7). La seule certitude est que cette apparition annoncée se fera selon la chair, car le verbe *optô* indique sans ambiguïté une vision corporelle.

Matthieu. Matthieu ne s'attarde pas beaucoup sur les apparitions de Jésus, et ne dit pas grand-chose sur le processus même de la résurrection. Il semble toutefois insister sur la réalité du corps ressuscité puisqu'il précise bien que les femmes le tenaient par les pieds au moment où il leur apparaît : « *Et voici que Jésus vint à leur rencontre et leur dit : "Je vous salue." Elles s'approchèrent de lui et lui saisirent les pieds en se prosternant devant lui* » (Mt 28,9). Assez étrangement, pourtant, le fait de contempler l'apparition du Ressuscité n'est pas une fin en soi. En effet, elle ne répond pas à toutes les questions, surtout lorsqu'il apparaît en Galilée : « *Quand ils le virent, ils se prosternèrent, mais ils eurent des doutes* », dit-il au détour d'une phrase (Mt 28,17). Le verbe qu'il emploie, *distazô*, est un curieux mot, qui signifie « tracer à un croisement, hésiter sur la voie à prendre ». Il n'est utilisé qu'une seule fois ailleurs dans Matthieu, lorsque Jésus réprimande Pierre après la marche sur les eaux (« *homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté ?* », Mt 14,31). Manifestement, l'apparition d'un corps ressuscité excède les capacités de compréhension des disciples. Quand il y a trop à voir, on ne sait plus voir, on voit mal, et on se met à chercher quelle bonne voie prendre.

Luc. Luc, quant à lui, semble s'efforcer à corriger les ambiguïtés pauliniennes. Tout se passe comme s'il cherchait un moyen terme entre résurrection et exaltation. D'une part, il accentue l'aspect physique de la résurrection comme on le lit en Lc 26,36-42, où il fait lourdement insister Jésus sur sa propre corporéité : « *Regardez mes mains et mes pieds : c'est bien moi.*

Touchez-moi, regardez ; un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai » (Lc 26,39). Et il le fait aussi consommer du poisson. Il veut ainsi indiquer que Jésus ressuscité mange, ce qui montre qu'il n'est pas un ange ou un fantôme. En effet, dans le livre de Tobie, Raphaël précise qu'il fait semblant de manger (Tb 12,19). De même le *Testament d'Abraham* (*TestAbr* 4,9-10) reprend l'épisode de Mambré, mais explique que les trois visiteurs ne mangent pas. Mais en même temps, Luc, lors de l'épisode d'Emmaüs, affirme que la reconnaissance du Ressuscité ne peut se faire d'emblée. La vision du corps ne suffit pas, il convient d'avoir les yeux ouverts, c'est-à-dire préparés par la foi. Assez curieusement, en effet, les disciples retiennent de l'aventure non pas l'instant de la reconnaissance, mais celui de l'enthousiasme qui les a gagnés lors de la lecon d'exégèse faite en marchant : *« Notre cœur ne brûlait-il pas en nous tandis qu'il nous parlait en chemin et nous ouvrait les Écritures ! »* (Lc 24,32.)

En outre, contrairement à Paul, Luc prend soin de distinguer très méticuleusement résurrection et ascension pour prévenir la confusion entre le moment du retour à la vie et celui de l'exaltation aux cieux. Enfin, Luc fait systématiquement le lien entre la résurrection de Jésus et la résurrection générale afin d'éviter de faire de la résurrection de Jésus un cas trop particulier. On voit ce souci très clairement à l'œuvre dans le discours tenu par Pierre après la guérison du paralytique. Alors que Pierre ne proclame que la résurrection de Jésus (Ac 3,15), les grands prêtres entendent surtout la résurrection générale : *« Ils étaient excédés de les voir instruire le peuple et annoncer, dans le cas de Jésus, la résurrection des morts »* (Ac 4,1).

Jean. Jean, enfin, dans son chap. 20, présente une longue séquence, très complexe, qui a première vue cherche à convaincre d'une sorte de réalité physique de la résurrection, mais en fait construit un parcours de reconnaissance du Ressuscité. Tout se passe comme si la présence de Jésus ressuscité était bien trop étonnante pour que des yeux humains puissent la reconnaître pour ce qu'elle est. Alors que la constatation du vide du tombeau suscite chez le disciple une foi immédiate – *« il vit et il crut »* (Jn 20,8) –, la rencontre avec Marie-Madeleine suggère que la vision du corps ressuscité ne produit pas la même foi instantanée. Elle demande une reconnaissance qui passe par le nom prononcé, une reconnaissance qui n'a rien d'immédiat et qui provoque une réaction inappropriée. *« Ne me touche pas »*, commande Jésus. La difficulté à prendre en considération la présence d'un corps ressuscité est de nouveau énoncée dans l'épisode de Thomas qui n'est pas simplement constatation de la dimension physique de la résurrection (il faut présumer avec toute la tradition depuis Augustin et Thomas d'Aquin que Thomas ne touche pas), mais surtout un contrôle d'identité : Thomas veut vérifier les cicatrices de la Passion, qui attestent de la continuité du corps. Thomas n'a pas de difficultés à admettre que Jésus soit vivant ; il a du mal à penser qu'il vit dans le même corps que celui qui a connu la mort.

Au terme de ce bref parcours sur le cas particulier du corps de Jésus, on voit que plusieurs traditions sont à l'œuvre dans le NT. La résurrection est-elle un simple retour à la vie d'un corps mort ou le retour vers la divinité ? Le corps du Ressuscité est-il en continuité ou bien en rupture avec le corps de chair ? Les textes font le choix de ne pas affronter ces questions de façon frontale, mais à travers les yeux de ceux qui contemplèrent la résurrection. Celle-ci est donc vue de manière subjective, partielle.

La résurrection des morts

Après avoir constaté la diversité des langages utilisés pour parler de la résurrection de Jésus, il convient de voir ce qu'on peut dire de la résurrection des hommes. Un rapide survol des textes nous convainc que plusieurs questions semblent avoir agité les premières communautés : dans quel corps ressusciterons-nous ? Quand ressusciterons-nous ? Faut-il mourir pour ressusciter ?

Quel est le lien entre la résurrection du Christ et la résurrection des morts ?

À ces trois interrogations s'ajoute une question préalable que les textes abordent, mais ne résolvent pas totalement : le lien entre la résurrection de Jésus et celle des croyants. Il faut ici uniquement se fier aux affirmations paulinennes. En effet, les autres textes n'évoquent pas le sujet. Il n'est guère possible de prendre en exemple les résurrections opérées par Jésus et ses successeurs – celles du fils de la veuve de Naïm (Lc 7), de la fille de Jaïre (Mt 9 et parallèles), de Lazare (Jn 11), d'Euthycus (Ac 21). En effet, comme on l'a vu p. 11, celles-ci sont calquées sur les actes de puissance d'Élie et Élisée et servent surtout à illustrer le pouvoir vivificateur du Christ et des apôtres. Elles ne peuvent donc avoir le lieu bénéficiaire la vie éternelle, comme le sous-entend Jean à propos de Lazare : *« Les chefs des prêtres décidèrent alors de faire mourir Lazare aussi »* (Jn 12,10). On ne sait s'ils réussirent leur entreprise à ce moment-là, mais il paraît évident que quelqu'un ou quelque chose y parvint ; jusqu'à plus ample informé, Lazare n'est plus vivant aujourd'hui.

Paul, donc, affirme que la résurrection du Christ constitue comme les prémices de la résurrection des morts (1 Th 4,14 ou 1 Co 15,23), ce que la théologie scolastique appelait la « cause exemplaire ». Jésus, en quelque sorte, ouvre la voie de la résurrection. La dimension symbolique de cette déclaration ne doit pas être écartée. Jésus ressuscite au lendemain de Pâques. Et c'est le moment de l'offrande de l'*omer*, le *korban ha'omer*, l'offrande collective d'une mesure d'orge, réalisée à au *« lendemain du shabbat »* (Lv 23,9-16) qui est la fête des prémices (voir 1 Co 15, 20).

Dans le contexte même du judaïsme, le lien entre résurrection de Jésus et résurrection des morts n'est pas du tout évident. En effet,

penser que la résurrection de Jésus constitue les prémices de la résurrection générale consistant à joindre d'un trait de plume les deux conceptions séparées dans le judaïsme envisagées plus haut : la résurrection du martyre comme dans 2 M et la résurrection globale du peuple.

En outre, cette affirmation pose deux difficultés qui conduisent Paul à plusieurs élaborations théoriques. 1) la résurrection de Jésus s'est déroulée alors que les lois de la nature qui président au fonctionnement du monde n'ont pas été suspendues, il est en quelque sorte une « exception ». Après sa résurrection, la mort n'a apparemment pas perdu son empire. Paul le reconnaît lui-même, qui indique bien que l'aiguillon de la mort conserve tout son pouvoir de nuisance. Il faut donc penser, comme Paul le fait, une « seconde venue » du Christ pour que la règle immuable qui veut que tout homme soit mortel devienne caduque (1 Co 15,51-56), qu'on le veuille ou non, si Jésus est vrai homme (conformément à l'affirmation dogmatique), il s'agit quand même d'un homme assez particulier. Si sa résurrection peut être décrite comme un retour à la vie initiale, la nôtre est à proprement parler une divinisation, ce qui n'est pas exactement la même chose. C'est précisément ce que Paul de Tarse essaye de penser en Galates et en Romains par son concept d'adoption et de participation à la filiation du Fils.

À cette « cause exemplaire » semble se juxtaposer une autre raison, que l'on appelait traditionnellement la « cause méritoire » : *« il faut qu'il règne, jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds. Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort »*, affirme l'Apôtre (1 Co 15,25-26). En utilisant l'allusion biblique au Ps 110 ainsi que la formule de nécessité « il faut », Paul inscrit la résurrection des êtres humains dans le plan divin plus général de l'éradication du péché. La résurrection des morts constitue en quelque sorte une étape, un maillon, dans une entreprise bien plus large.

Dans quel corps ressusciterons-nous ?

1 Co 15,35-50. Le premier texte qui aborde cette question se trouve au chap. 15 de la première épître aux Corinthiens. Il s'agit d'un texte terriblement difficile qui établit une série de distinctions qui ne se recoupent pas : *sôma pneumatikon* (corps spirituel) et *sôma psuchykon* (corps animé), *sôma* (corps) et *sarx* (chair), *sômata epourania* (corps célestes) et *sômata epigêia* (corps terrestres), soulignant que la corruption et corps incorruptibles. On ne compte plus les explications destinées à démêler l'imbroglio. Retenons simplement quelques principes. 1) Il convient de lire ce texte à la lumière de la physique antique qui n'est pas la physique cartésienne. Pour les stoïciens, par exemple, l'âme (*psychê*) et l'esprit (*pneuma*) sont matériels, ils appartiennent à la nature. Pour Cicéron, l'air, le feu ou le nombre sont de l'ordre de la matière (*Tusculanes* 1,17,41) de même chez Origène (*De Principiis* 1,6,4). Tertullien peut quant à lui

dire que l'esprit est un corps. Il faut donc concevoir l'âme comme une substance très matérielle qui baigne un corps fait de chair et de sang et qui quitte le corps à la mort. Les incorporels ne sont pas les immatériels. Parler donc de corps spirituel n'est pas contradictoire. 2) Parler de corps céleste et de corps terrestre fait aussi écho à l'astronomie antique, dans laquelle *sôma* est aussi utilisé pour les corps célestes : pour Paul, le corps est une étoile, qui peut être incorruptible, comme le sont les astres. 3) « Corps » et « chair » ne s'opposent pas comme nous opposons le corps et de l'âme. Chez Paul, comme chez les Grecs, le *sôma* recouvre certes le corps physique, mais aussi tout ce qui a trait à la personne (sa capacité de communication, son identité) tandis que « chair » exprime la mortalité humaine, sa fragilité, sa propension à se soumettre aux puissances négatives du monde. Il y a donc un fonctionnement « charnel » du corps comme un fonctionnement « spirituel » du corps.

Au-delà de ces subtilités, il faut retenir le hiatus entre la vie terrestre présente et la vie ressuscitée future. Celui-ci s'énonce par une image de discontinuité dans la continuité : celle du grain de blé. *« Et ce que tu sèmes n'est pas la plante qui doit naître, mais un grain nu, de blé ou d'autre chose. Puis Dieu lui donne corps, comme il le veut et à chaque semence de façon particulière.* » En effet, même s'il y a un lien entre les semailles et les moissons, entre le grain et l'épi, ce que Paul cherche à souligner, c'est leur radicale disparité, marquée par l'intervention divine. Dieu donne corps *« comme il veut »*. En renvoyant ici à la discrétion de la volonté divine, Paul oppose en réalité une fin de non-recevoir à la prétention humaine de penser la continuité. Et par-delà toutes les difficultés du texte qui suit, il importe d'entendre le vocabulaire de la différence : avant tout, le corps ressuscité est « autre ».

« Comme des anges dans les cieux. » Cette radicale distinction est marquée par un logion présent dans les trois synoptiques qui donna lieu à beaucoup d'interprétations : celui qui affirme que, ressuscité, on deviendra *« comme un ange dans les cieux »* (Mc 12,18-27 ; Mt 22,23-33; Lc 20,27-38). Dire qu'on est *« comme » (hôs)* des anges au ciel ne signifie pas du tout qu'on va être ces anges : Jésus entend insister sur la foncière différence entre notre existence actuelle et l'existence future.

Il convient de noter que le texte de Luc présente une variante très curieuse : *« Jésus leur dit : "Ceux qui appartiennent à ce monde-ci prennent femme ou mari. Mais ceux qui ont été jugés dignes d'avoir part au monde à venir et à la résurrection des morts ne prennent ni femme ni mari. C'est qu'ils ne peuvent plus mourir, car ils sont pareils aux anges : ils sont fils de Dieu puisqu'ils sont fils de la résurrection" »* (Lc 20,34-36). On a l'impression qu'il existe deux groupes de gens : les enfants de cet âge et les enfants de la résurrection (voir Lc 16,8). Et du coup ceux qui auront la résurrection sont ceux qui ne se marient pas : la résurrection s'obtient par l'ascèse qui nie le corps. Savoir quoi faire de ce texte à l'heure actuelle excède les dimensions de cette simple réflexion sur la résurrection.

Résurrection immédiate ou résurrection future ?

S'il semble y avoir accord avec la foncière distinction entre notre corps actuel et le corps ressuscité, il n'en va pas de même pour le scénario de la résurrection. Paul favorise en apparence un scénario eschatologique pour la fin des temps incluant un ultime son de trompette, une résurrection des morts, une transformation des vivants – ce qui suggère que la résurrection n'est qu'une possibilité dans un processus qui en admet une seconde qui fait l'économie de la mort – et une vie commune avec le Seigneur (1 Co 15,51-53 et 1 Th 4,15-17).

Toutefois, l'apôtre des Gentils n'est pas à l'abri de certaines contradictions. Ph 1,23 laisse penser qu'être avec le Christ se passe aussitôt après la mort : *« Je suis pris dans ce dilemme : j'ai le désir de m'en aller et d'être avec Christ, et c'est de beaucoup préférable »*. Si « s'en aller » veut bien dire « mourir », comme le contexte le laisse supposer, alors *« être avec le Christ »* semble être une réalité qui intervient immédiatement après la mort. De même 2 Co 5,1 : *« Car nous le savons, si notre demeure terrestre, qui n'est qu'une tente, se détruit, nous avons un édifice, œuvre de Dieu, une demeure éternelle dans les cieux, qui n'est pas faite de main d'homme. »* Là encore, la phrase laisse entendre qu'il existe une correspondance entre la demeure terrestre (le corps que nous habitons) et une demeure céleste (un corps ressuscité ?).

Cette élaboration tardive de la pensée paulinienne qu'est l'épître aux Colossiens va plus loin : le baptême anticipe en quelque manière la résurrection. *« Ensevelis avec lui dans le baptême, avec lui encore vous avez été ressuscités puisque vous avez cru en la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts. Et vous, qui étiez morts à cause de vos fautes et de l'incirconcision de votre chair, Dieu vous a donné la vie avec lui : il vous a pardonné toutes vos fautes »* (Col 2,12-13). Retravaillant Rm 6 dans lequel Paul affirmait que le baptême était participation à la mort du Christ alors que la résurrection se ferait dans le futur, Colossiens propose d'y voir la baptême dans le présent de la mort. En effet, Paul avait identifié cette dernière à un état de péché. Si l'on croit que le baptême « lave » du péché, alors il doit aussi lavé de la mort.

Il est intéressant de noter que 2 Tm s'oppose à Hyménée et Philète qui pensent que la résurrection est déjà advenue (2 Tm 2,17-18) : *« Tels sont Hyménée et Philètos. Ils se sont écartés de la vérité en prétendant que la résurrection a déjà eu lieu ; ils renversent ainsi la foi de plusieurs. »* Cette dernière notation nous permet de comprendre que l'hésitation entre résurrection instantanée et résurrection future, qui était présente dès 1 Corinthiens ou Philippiens, a pu donner lieu à des formulations un peu audacieuses, comme celle de Colossiens. Reprises et durcies, celles-ci ont pu donner lieu dans les communautés pauliniennes à un débat sur le moment de la résurrection. Il est ainsi possible d'imaginer que certains chrétiens concevaient la résurrection comme une expérience spirituelle et non une seconde étape après la mort.

Dans la « parabole » du mauvais riche et du pauvre Lazare (Lc 16,22-26), Luc se rapproche quant à lui des intuitions du Paul de l'épître aux Philippiens et pense une sorte de vie immédiate après la mort. Dans cette période, des noms sont attribués aux personnages contrairement aux paraboles évangéliques, ce qui pourrait lui donner un statut un peu différent. Luc octroie à Abraham un lieu où reposent ceux qui ont suivi et appliqué la Loi de Moïse. Ce texte se rapproche de la notion de jugement que l'on retrouve dans le livre d'Hénoch, où les justes participeront à un discernement final mettant d'un côté les justes et de l'autre les impies. Abraham (le juste dans ce texte) se permet en effet d'émettre un jugement sur le riche. Malheureusement, il est quasiment impossible de savoir si Luc croit ou non à cette résurrection immédiate, car la pointe de l'apologue porte plutôt sur l'importance de bien se comporter. Plus qu'un enseignement sur la résurrection et l'Enfer, il semble qu'il s'agisse d'une réflexion sur la rétribution.

Peut-on ressusciter sans mourir ?

Il convient enfin d'évoquer deux textes qui remettent en cause la conception qu'on se fait usuellement de la résurrection. En se modelant sur la résurrection de Jésus, beaucoup de théologiens ont affirmé qu'il est indispensable de mourir pour être ressuscité. Mais en réalité, Paul ne pose pas la mort comme une condition nécessaire à la résurrection. Narrant le retour du Christ à la fin des temps, il explique en effet : « *Car lui-même, le Seigneur, au signal donné, à la voix de l'archange et au son de la trompette de Dieu, descendra du ciel : alors les morts en Christ ressusciteront d'abord ; ensuite nous, les vivants, qui serons restés, nous serons enlevés avec eux sur les nuées, à la rencontre du Seigneur, dans les airs, et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur* » (1 Th 4,16-17). Prêchant une parousie proche, estimant même qu'il la connaîtra de son vivant, l'Apôtre tente de rassurer une communauté inquiète de voir certains de ses membres périr avant d'avoir pu assister à ce retour du Seigneur. Il décrit donc une rencontre en deux temps : d'abord la résurrection des morts, puis l'enlèvement conjoint des vivants et ressuscités dans les airs.

Ce récit, dans lequel on reconnaît certains éléments apocalyptiques comme les marqueurs de théophanie (les voix, la trompette) ou la montée aux cieux, sur le modèle d'Élie, pose un grand nombre de difficultés théologiques. En effet, est-ce comme des morts que les vivants seront emportés sur les nuées ? Peut-on mourir au ciel ?

Il est assez probable que Paul se soit rendu compte de ces difficultés, car dans une lettre écrite vraisemblablement après, il introduit quelques précisions. « *Je vais vous faire connaître un mystère. Nous ne mourrons pas tous, mais tous, nous serons transformés, en un instant, en un clin d'œil, au son de la trompette finale. Car la trompette sonnera, les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons transformés. Il faut en effet que cet être corruptible revête l'incorruptibilité, et que cet être mortel revête l'immortalité* »

(1 Co 15,51-53). Si la montée vers les cieux a disparu, la trompette est restée, preuve que l'Apôtre travaille sur la même tradition. En revanche, il explique bien que les vivants et les morts subiront les uns et les autres un même processus de mutation, qui est le passage à l'incorruptibilité.

Le verbe employé ici est très précis. À proprement parler, il ne s'agit pas d'une métamorphose, ou d'une transformation, c'est-à-dire d'un changement d'apparence, mais bien d'une modification foncière. Le verbe *allassô* vient en effet d'*allos* qui signifie « autre ». Plus que le passage de la mort à la vie, le fait que *« cet être corruptible revête l'incorruptibilité »* semble être le cœur du processus chez Paul. Comme on l'a dit à propos des spéculations sur le futur corps qu'adopteront les êtres humains, ce qui paraît compter le plus pour lui est la radicale nouveauté qu'introduit la mise en œuvre du salut. Plus que les continuités, il entend penser les discontinuités.

IV – Le « trop-plein » : du texte biblique à sa réception

La résurrection chez les rabbins

Il est donc impossible d'affirmer que le judaïsme ancien, dans la diversité de ses composantes, a unanimement professé la résurrection des morts. Mc 12,10 (et ses parallèles) nous dit que les Sadducéens n'y croyaient pas du tout, Philon d'Alexandrie non plus. Quant aux croyances personnelles de Flavius Joséphe et à celle qui se dégage des textes de la communauté Qumrân, les chercheurs en débattent encore. Deux groupes en ont fait un marqueur d'identité et un critère d'appartenance : le mouvement des rabbins d'obédience pharisienne et celui des chrétiens. Or, malgré leur croyance en la résurrection du Christ, le moins qu'on puisse dire, c'est que les textes néotestamentaires se révèlent étonnamment discrets sur la question de la résurrection. Juifs et chrétiens du 1er siècle – qu'ils considèrent comme Écriture la seule Bible hébraïque ou qu'ils lui adjoignent aussi le corpus néotestamentaire – se retrouvèrent donc dans la même situation : ils s'efforcèrent de lire avec la clé de la résurrection des textes qui en parlaient peu.

Il faut se souvenir ici du principe et fondement de l'exégèse des rabbins en matière de résurrection rappelés en introduction : celle-ci peut se découvrir dans tous les passages de la Torah (p. 5). Quelques exemples permettent d'illustrer cela.

Une première façon de procéder est de transformer une affirmation passée en prédiction future, par exemple dans l'interprétation que rabbi Yehuda ha-Nassi fait du cantique de la mer (Ex 15) :

> Il n'est pas écrit « Alors Moïse chanta », mais plutôt « Alors Moïse chantera ». Ainsi nous apprenons que la résurrection des morts peut être tirée de la Torah [*Mekhilta de-Rabbi Ishmaël* sur Ex 15,1 ; voir TB *Sanhédrin* 91b].

Aussi arbitraire que paraisse cette lecture, le changement proposé s'appuie à la fois sur une particularité de la préposition *'az*, *« alors »* (peut être suivie d'un verbe à l'accompli ou à l'inaccompli) et sur une évolution de la conjugaison entre l'hébreu biblique et l'hébreu rabbinique qui permettent à l'interprète, sans torturer la grammaire du verset, de

situer ce chant de victoire dans un futur eschatologique et donc dans la bouche d'un Moïse ressuscité. « Autrement dit, là où une lecture littérale du chant de la mer voit une célébration de la rédemption d'Israël hors d'Égypte, une revanche sur ses oppresseurs et une traversée miraculeuse, Rabbi Yehuda ha-Nassi y lit une rédemption, une revanche et un passage encore plus grands : la victoire sur la mort, la revanche du juste et le passage de la mort à la vie. L'exode est devenu un prototype de l'ultime rédemption et la libération historique une expérience partielle, mais proleptique de la libération eschatologique, un gage, si ce n'est le gage des choses à venir » (J. D. Levenson, p. 307).

Un autre moyen de justifier la présence de la résurrection se découvre dans une tradition attribuée à Rabbi Simaï.

Rabbi Simaï a dit : « de quel texte de la Torah déduire la résurrection des morts ? De ce qu'il est écrit : "J'ai aussi établi mon alliance avec eux [Abraham, Isaac et Jacob] pour leur donner le pays de Canaan" (Ex 6,4). Il n'est pas dit "à vous", mais "à eux". Donc la résurrection des morts peut être tirée de la Torah » [TB *Sanhédrin* 90b].

À une oreille familière des évangiles, cet exemple ne peut pas ne pas rappeler la controverse entre Jésus et les Sadducéens rapportée en Mc 12,26-27 (et parallèles, citant Ex 3,6). Il se fonde sur une discrète « anomalie » du texte qui parle d'une promesse divine non encore tenue à des gens qui sont déjà morts. Selon Rabbi Simaï, comme pour Jésus, la seule façon pour Dieu d'accomplir son serment inamissible de donner la terre aux patriarches est de les ressusciter.

Une troisième stratégie consiste tout simplement à valoriser, dans le texte biblique, les collocations, c'est-à-dire des combinaisons de mots qui créent un nouveau contexte de signification et, par conséquent, en modifient le sens. Par exemple, le verbe *halaḳ* (*hithpa'el* de *qāḥ*) signifie en premier lieu « *se réveiller* » de son sommeil (1 S 26,12), mais quand il est utilisé avec les expressions « *dormir dans la poussière* », « *vie éternelle* », etc., comme en Dn 12, il renvoie inévitablement à la résurrection des morts. La tradition nous fournit plusieurs exemples où, dans le droit-fil du texte biblique, cette procédure est amplifiée et poussée à l'extrême. Le passage suivant se situe dans le contexte d'une controverse avec les Sadducéens à propos de Dt 31,16 (« *Et Yhwh dit à Moïse : "voici que tu vas te coucher avec tes pères et il se lèvera ce peuple et il se prostituera"* ») annonçant la mort de Moïse et la prévarication conséquente du peuple.

Les Sadducéens ont demandé à Rabban Gamaliel : « D'où savons-nous que le Saint béni soit-il fait revivre les morts ? » Il leur répondit : « de la Torah, des Prophètes et des Écrits. De la Torah, car il est écrit : Et Yhwh dit à Moïse voici que tu vas te coucher avec tes pères et tu te lèveras ». Ils lui ont répondu : « peut-être faut-il lire : Et ce peuple se lèvera et il se prostituera... » (TB *Sanhédrin* 90b).

Contre les sens obvie (et contre les Sadducéens), Gamaliel (petit-fils du maître de l'apôtre Paul) propose donc de lier le verbe « se lever » à ce qui précède plutôt qu'à ce qui

suit et, du coup, de donner à ce verbe, dans son nouveau contexte (mort de Moïse), le sens de « ressusciter ». Comme on le constate, l'argument n'emporte pas l'adhésion de ses adversaires.

Le commentaire de Rachi sur Gn 2,7 *(« Et Yhwh Dieu modela [avec 2 yod] l'humain […] »)*, bien que plus tardif, fournit un exemple encore plus étonnant de l'inventivité des scribes pour déjouer, jusque dans une lettre, trace de la résurrection :

Il y a deux « modelages », l'un pour ce monde-ci et l'autre pour la résurrection des morts. Mais pour les bestiaux qui ne se tiennent pas au jugement, on n'écrit pas le verbe yâçar [« modeler »] avec deux yod [Rachi ; voir *Bereshit Rabba* 14,5].

Comme l'élucide la fin du commentaire, avec la comparaison de la formation des animaux (Gn 2,19), l'argument ne repose ici, ni sur un texte, ni sur un mot, mais sur une seule lettre, la plus petite de toutes *(yod)* dont Rachi, lecteur attentif de l'Écriture, justifie le redoublement unique dans toute la BH.

Il n'est sans doute pas utile de multiplier les exemples pour décrire cette herméneutique pharisienne. À l'aune des critères d'une exégèse historico-critique, celle-ci paraîtra à beaucoup au mieux, forcée, et au pire, farfelue. Elle le devient pourtant un peu moins si, plutôt que de se focaliser sur la seule recherche de l'intention de l'auteur et de la compréhension du message originel, on prend en compte à la fois le contexte canonique (dans une perspective juive ou, *a fortiori*, chrétienne) dans lequel un écrit particulier est inséré ainsi que le contexte circonstanciel et historique dans lequel il est reçu. En d'autres mots, lire Jb 19,25-27 dans son contexte proche ou même dans le cadre du livre de Job tout entier ne conduit sans doute pas – malgré l'aggiutination d'un vocabulaire connoté – à y trouver une affirmation de la résurrection. Mais le lire d'une part, dans les limites d'un canon qui englobe Dn 12 et Es 26 et d'autre part, à une époque où la doctrine de la résurrection devient un critère d'orthodoxie permet, au moins, de ne pas juger son interprétation eschatologique aberrante.

Une autre différence par rapport à l'exégèse historique concerne le nombre et la qualité des textes invoqués par les rabbins. Dans le traité *Sanhédrin* (90b-92a) du Talmud de Babylone dans lequel se retrouvent la plupart des arguments scripturaires et non scripturaires en faveur de la résurrection, on ne dénombre pas moins de dix-huit recours différents à l'Écriture. Cet effort des rabbins – avec foule témoignages – pour fonder la résurrection des morts prouve, en creux, qu'elle n'est rien moins qu'évidente. Il ne s'agit d'ailleurs pas tant de contraindre la raison à consentir à la foi en un Dieu fidèle et capable des retournements les plus prodigieux (voir 1 S 2,1-10; Lc 2,46-55), foi qui s'exprime – sans appui scripturaire *explicite* – dans la seconde bénédiction du *chemoneh-esreh* (partie centrale de la prière juive) qu'on appelle *Gebourot* (« Puissances ») et que chaque juif pieux récite trois fois par jour (4 fois lors du shabbat) :

Tu es puissant éternellement, Seigneur ! Tu fais vivre les morts, tu multiplies le salut. Tu nourris les vivants par amour et tu fais vivre les morts par une grande miséricorde, tu soutiens ceux qui tombent, tu guéris les malades, tu délivres les captifs. Tu accomplis ta fidélité envers ceux qui dorment dans la poussière. Qui est comme Toi, Maître des puissances ? Et qui t'est comparable, Roi qui fais mourir et qui fais vivre, qui fais germer le salut ? Tu es fidèle en faisant vivre les morts. Béni es-tu, Seigneur, qui fais vivre les morts. Amen.

Quant aux textes sollicités par les Sages, il est intéressant de noter le fait suivant. Ceux qui, dans la discussion avec leurs opposants, semblent les plus décisifs (ex. : Dt 11,9 ; Ex 6,4 ; etc.) ne figurent pas du tout dans le dossier de l'exégète moderne. Par contre, les textes emblématiques de ce dossier sont : a) soit considérés comme opposables parce qu'ils renverraient, comme Ez 37, à une restauration nationale (ex. : Es 26,9 ; *Sanhédrin* 90b) ; b) soit à peine cités, comme par inadvertance et sans autre explication (ex. : Dn 12,2 ; *Sanhédrin* 92a), par des *amoraïm* du Ve siècle, c'est-à-dire tardivement ; c) soit tout à fait éludés, comme Os 6,2 ; Jb 19,25-27.

Enfin, cette présentation trop brève et, du coup, presque caricaturale de la littérature rabbinique, pourrait donner l'impression d'une doctrine pharisienne, à propos de l'au-delà et de la résurrection des morts (*tehiyyat ha-métim*), univoque et homogène. Il n'en est rien : si le principe de la résurrection est acquis, une étude plus approfondie montrerait que les modalités en sont âprement discutées. De ce point de vue, les questions qui agitent les Sages sont les mêmes que celles de leurs contemporains et de la théologie « classique » : qui ressuscite (résurrection générale ou partielle) ? Pour quelle finalité (résurrection pour la récompense et/ou pour le jugement) ? Où ressuscite-t-on (seulement en terre d'Israël ou aussi en diaspora) ? Quand ressuscite-t-on (à un moment fixé ou n'importe quand, une fois ou deux fois) ? À partir de quoi ressuscite-t-on (à partir des os ou à partir de la poussière) ? Faut-il comprendre cette résurrection de manière moniste (résurrection du mort, dans sa globalité) ou plutôt dualiste (résurrection du corps que réintègre une âme ou que ranime un souffle) ? Comment le mort revient-il (ouvertement ou en secret, habillé ou nu, avec ses infirmités ou guéri) ? Etc.

La résurrection chez les chrétiens ou pourquoi parle-t-on de résurrection de « la chair » ?

Les chrétiens, quant à eux, étaient confrontés aux mêmes questions. Comme pour les rabbins, c'est la définition du comment qui posa problème. Qu'est-ce qui ressuscitera et comment ? Parler de résurrection corporelle demande en effet de savoir ce que c'est que le corps. Il fallut donc s'accorder sur une anthropologie commune avant de parvenir

à la formule retenue par le *Credo* : « je crois à la résurrection de la chair ».

Une grande hésitation

La première preuve de cette hésitation face aux textes est administrée dès les Pères apostoliques : s'ils reprennent la métaphore pauli-nienne du grain de blé, c'est pour lui faire dire exactement le contraire ! Papias (frgt 1-3), Hermas (*Pasteur* 53), Clément de Rome († *Clem* 23-26) soulignent la continuité qui existe entre la graine et l'arbre et y voient une idée de plénitude et d'accomplissement. Clément de Rome va même plus loin, car il y joint l'image du phénix, cet oiseau qui renaissait de ses cendres : dans le mythe grec, le phénix ne change pas après sa combustion, on est dans le passage du même au même. Tatien dit autour du IIe siècle : « *Moi qui suis né et qui par la mort cesserai d'être et d'être vu, j'existerai de nouveau tant comme autrefois* » (*Adversus graecos oratio*, 6, PG, 6, col. 817-820). Théophile d'Antioche († v. 180) enchaîne les métaphores scabreuses dans sa lettre à Autolycus : la métaphore de la graine, des oiseaux dégrée et qui pousse dans des déjections (1,13) ; métaphore du vase qui serait purifié de ses imperfections par le four (2,26) ; métaphore de l'invalide qui a perdu ses muscles et qui tout un coup recouvre la santé et dont on ne sait pas d'où vient la chair qui naît autour de ses os (2,38). Athénagoras d'Athènes (v. 133-190) dans son traité sur la résurrection (*De Resurrectione* 12–14) manie les paradoxes en affirmant que l'homme ne peut être dit exister sans que le corps existe, mais que si corps et âmes sont recréés, alors ce n'est pas le même homme. Toutefois, souligne-t-il, Dieu en est quand même capable, car il sait où se trouvent les constituants éparpillés par la mort.

Comme souvent, Origène trouve une solution de synthèse des textes (*Fragment sur le Psaume* et citation dans Méthode d'Olympe, *Sur la Résurrection* I, 22-23). Il part d'une constatation que nous pouvons tous faire : le corps est essentiellement un flux. Tout bouge, tout change. Fourtant (*De Principiis* II, 10; III, 6), il possède un principe, une forme, une *eidos*, qui fait que malgré le changement on peut reconnaître quelqu'un malgré les modifications que lui impose le passage du temps. La résurrection des morts est donc la résurrection de cet *eidos* spirituel. Cette solution colle parfaitement aux textes : elle permet à la fois de rendre justice au vocabulaire paulinien complexe, d'expliquer pourquoi on peut à la fois reconnaître et ne pas reconnaître Jésus, et d'expliciter la continuité et la discontinuité.

Mais Origène va trop loin pour les théologiens ultérieurs : il lit le fameux passage sur les anges de manière littérale dans son *Commentaire sur Matthieu* 17,29 et pense donc que nous serons comme des anges, et donc que la résurrection sera purement spirituelle. La proposition est réfutée par Méthode d'Olympe, Jérôme dans son traité contre Jean de Jérusalem qui suit Méthode, et par Augustin. L'origénisme est finalement condamné à Constantinople II.

Une définition tardive de la notion de résurrection de la chair

Ce n'est qu'assez tardivement qu'on passe de la « résurrection des morts » qui est la formule choisie par le *Credo* de Nicée à la « résurrection de la chair » (*carnis resurrectio*) qui se trouve dans le Symbole des apôtres, comme l'avait remarqué Kelly dans son grand livre sur les *Credo* (voir bibliographie). Cela supposait en effet une rupture par rapport au NT qui n'évoque que la résurrection des morts (Mt 22,31 ; Ac 17,32 ; 23,6 ; 24,21 ; 26,23 ; Rm 1,4 ; 1 Co 15,12, 13, 21, 42 ; He 6,2), la résurrection parmi les morts (Lc 20,35 ; Ac 4,2) ou la résurrection des justes (Lc 14,14 ; Ac 24,15).

Les raisons de cette reformulation tardive sont nombreuses et montrent bien que ce n'est pas la lecture des textes néotestamentaires qui a tranché. Pour l'expliquer, on invoque souvent la montée en puissance du néoplatonisme à la fin de l'Antiquité qui remet sur le devant de la scène une théorie qui était minoritaire et opposait corps et esprit. On cite également l'influence d'une physique stoïcienne que l'on retrouve chez Tertullien, puis Jérôme et Augustin. Mais la raison de la définition est peut-être pastorale. Conformément à leur origine juive, les chrétiens optent pour l'ensevelissement. Or cette coutume résiste aux pratiques culturelles du monde romain : les outrages faits au cadavre et le fait de ne pas enterrer pieusement le mort risquent de mettre en péril sa survie. Les Romains, qui en avaient la terreur, avaient résolu la question avec l'incinération. Avec l'abandon de la crémation, une peur nouvelle naît que l'on observe souvent dans les écrits des évêques : des cannibales viendraient manger les morts, les privant ainsi de leur résurrection. Assez curieusement, l'angoisse se fixe sur ces nécrophages et non sur les vers qui font le même travail, preuve du caractère assez irrationnel de cette crainte.

Cette angoisse est particulièrement vive pour ceux qui sont morts en martyrs. On voit poindre cette inquiétude dès les premiers siècles : en effet, les martyrs sont brûlés ou jetés aux chiens sans précautions. On développe donc une croyance que le corps du martyr est en soi incorruptible. Non seulement le martyr ne souffre pas et connaît par anticipation un corps ressuscité, mais comme le dit Ignace d'Antioche puis Tertullien dans le *De Spectaculis* (30) ou le *De Anima* (51-58), le corps des martyrs se dissout dans l'arène et n'a pas besoin de sépulture. L'idée de l'incorruptibilité de la chair aurait aussi pu naître de cette extension du corps du martyr au corps de tous les chrétiens.

La chair : un concept clé qu'il faudrait redéfinir

Ces dernières considérations nous ramènent à l'urgence de redéfinir ce que nous entendons par ce concept extrabiblique de « résurrection de la chair ». Penser en termes de corps est indispensable, pour une raison toute simple qu'a bien démontrée toute la phéno-

ménologie française à la suite de Maurice Merleau-Ponty : il nous est impossible de concevoir un homme sans le corps. Le monde me vient par le corps, et je ne sais pas ce que c'est que communiquer et interagir sans corps. En revanche, la définition de la chair qui s'est imposée ne fonctionne plus aussi bien qu'avant. Nous ne croyons plus à la physique stoïcienne et si nous avons conservé le dualisme corps/âme, il a été largement reformulé par notre biologie, notre physique et notre médecine. En outre, cela fait longtemps que nous n'avons plus vu de cannibales dans nos cimetières et nous entretenons de toute façon un autre rapport au cadavre. Par la médecine, la psychologie, la philosophie, le corps a reçu des définitions de plus en plus complexes qui ne peuvent plus le résumer à la simple « viande ».

Une dernière raison devrait nous pousser à redéfinir ce que nous entendons par chair : l'attrait pour les zombies tel que le succès de *The Walking Dead*, par exemple, peut en témoigner. Cette série au succès planétaire (un comics de 26 tomes, tiré à des millions d'exemplaires, une série en 11 saisons et plus de 140 épisodes, des chiffres d'audience en centaines de millions) soulève une interrogation pastorale bien plus redoutable que la concurrence avec l'aimable bouddhisme qui incitait les chrétiens à marquer la différence avec la réincarnation. En effet, la vague des *undead* pose des questions frontales. 1) Les zombies sont des cadavres ambulants. La vie après la mort se fera-t-elle dans le même corps ? Et quel écart avec le corps actuel ? 2) Les zombies sont à l'évidence méchants : la vie après la mort préserve-t-elle notre identité de caractère ? 3) Les zombies sont des zombies. Ils sont un groupe indistinct de personnages qui adoptent des comportements stéréotypés. La vie après la mort conserve-t-elle notre individualité ? 4) Les zombies partagent avec les vivants un même lieu et un même temps : où se trouvent les ressuscités et sont-ils déjà ressuscités ?

On aurait tort de ricaner. Les *walking dead* sont l'illustration parfaite des théories contemporaines sur l'identité où je découvre que l'autre peut être moi-même et que l'autre sert à me définir. En effet, dans les films de zombies, la présence de ces créatures horrifiantes conduit en réalité à se poser la question de l'humanité : nous pourrions être eux et qu'est-ce qui fait que nous soyons nous ? Et la réponse qu'apportent la plupart des séries ou des films, c'est que ce qui définit notre humanité, ce sont nos comportements et notre solidarité.

Le questionnement est radical, car même si ce sont des caricatures, même si personne n'y croit vraiment, les zombies exposent à nos yeux leur corps putréfié. Ils ne posent pas simplement la question de la vie après la mort, mais celle du corps. Ils demandent de préciser la théologie sur la résurrection de la *chair*.

Le vocabulaire de la résurrection en « grappe »

	Gn 5,1-24	Dt 32,39	1 S 2,6	1 R 17,17-24	2 R 2,1-15	2 R 4,31-37	2 R 13,20-21	Es 25,8	Es 26,14.19
chair *bâsâr*						•			
s'éveiller *héqîç*						•			•
vivre *hâyâh*		•	•	•	•		•		•
descendre *yârad*			•	•	•				
prendre *lâqah*	•			•	•				
mourir *moût*		•	•	•			•	•	•
être *nèfèsh*				•	•				
éternel *'ôlâm, néçah*								•	
monter *'âlâh*			•	•	•	•			
poussière *'âfâr*									•
os *'èçèm*							•		
tombe *qèvèr*							•		
se lever *qoûm*							•		•
Shéol *she'ôl*			•						
revenir *shoûv*				•		•			
se coucher *shâkav*				•		•			
	1	2	5	8	5	5	5	2	5

Es 53,10-13	Ez 37,1-14	Os 6,1-3	Os 13,14	Dn 12,2-3	Ps 16,9-11	Ps 49,16	Ps 73,23-28	Jb 14,10-14	Jb 19,23-28
	•				•				•
				•				•	
	•	•		•	•			•	•
						•	•		
•			•					•	
•					•	•			
				•	•		•		
	•								
				•					•
	•								
	•								
		•						•	•
			•		•	•		•	
		•						•	
								•	
2	5	3	2	4	5	3	2	7	4

Conclusion – De quoi le vide est-il plein ?

Vu ces différences entre les présupposés herméneutiques et les méthodes exégétiques des uns et des autres et étant donné qu'ils ne poursuivent pas la même finalité, ne sollicitent pas un corpus identique et parviennent à des conclusions divergentes voire opposées, doit-on consentir au caractère irréconciliable des démarches historico-critique, théologique et midrashique que nous venons d'explorer tour à tour ou bien est-il tout de même envisageable de rapprocher quelque peu les points de vue ? Autrement dit, sommes-nous sommés de choisir entre l'exégèse critique et celle des pharisiens (de Jésus, de Paul, de Pierre, etc.) ?

Repartons, pour ce faire, de Lc 24,25-27 cité au début du propos (p. 5). Le lecteur ressentira toujours une certaine frustration de ne jamais pouvoir connaître les versets que Jésus a tirés de chacune des parties de l'Écriture pour susciter chez ses disciples la reconnaissance et la foi en sa résurrection.

Sans nier le moins du monde l'éclairage qu'apporte la tradition juive sur ce récit d'Emmaüs, il est toutefois possible d'interpréter autrement les propos de Luc en valorisant le dernier membre de son énumération *(« toutes les Écritures »)*, non plus de façon partitive comme renvoyant à la troisième partie du canon juif (les Écrits), mais plutôt en le comprenant de façon récapitulative (la totalité de la Bible). Il ne s'agirait alors plus tant de vouloir découvrir quels passages particuliers Jésus a utilisés, mais d'essayer de comprendre comment il pouvait lire dans l'Écriture prise dans sa cohérence, son unité et sa globalité, un soutien en faveur de l'idée de résurrection. Le seul moyen d'y parvenir est de repartir d'une prémisse sur laquelle chacun pourra s'accorder : la résurrection est un acte salvifique de Dieu qui fait passer de la mort à la vie. Deux questions alors se posent : a) peut-on établir, à partir des récits bibliques, une typologie de la façon dont Dieu sauve ? b) cet agir salvifique est-il suffisamment répandu dans toute l'Écriture pour en constituer une des clés herméneutiques ?

Pour répondre à la première question, les deux premiers récits bibliques qui mettent en scène, de façon claire, le salut d'un groupe ou d'un individu promis à la mort, fournissent une base. Le premier est celui du déluge (Gn 6-9). Toute la création terrestre est condamnée à cause de la méchanceté et de la violence de l'homme (Gn 6,7). Un individu seul et sa famille (plus un couple de chaque espèce animale) réchappent du déluge qui dévaste la terre. Mais eux aussi, de l'intérieur de l'arche, doivent subir le déchaînement des éléments et

traverser le cœur de la tourmente. La sortie du refuge inaugure un nouveau départ et une sorte de recréation. Le second récit concerne Isaac (Gn 22) et cette fois, il ne s'agit plus d'une condamnation, mais d'une épreuve divine. Abraham au sommet de sa maturité humaine doit offrir le fils qu'il a si longtemps espéré. Il obéit, accomplit tous les préparatifs et alors qu'Isaac est déjà plus mort que vif, Dieu intervient pour le sauver et pour lui substituer un bélier. Il en résulte pour Abraham un renouvellement des promesses (22,15-18) et pour Isaac, la capacité de prendre part à l'histoire comme sujet autonome.

Même sobrement évoquées, ces deux péricopes suffisent pour tracer les linéaments d'une structure de récit de salut : a) une sentence de mort est prononcée ; b) l'acte d'exécution est bien engagé, c) sans qu'à vue humaine, aucune échappatoire ne soit envisageable ; d) le processus mortifère est interrompu *in extremis* par Dieu qui « rend » la vie au condamné ; e) pour celui qui a traversé la mort, la « résurrection » marque un nouveau départ. Aussi sommaire que soit ce schéma, on voit sans peine comment il peut aider à interpréter un certain nombre d'autres récits concernant aussi bien des destinées collectives (exode, exil) que personnelles (vies de Joseph, Moïse, Jonas, etc.), et même les deux à la fois si l'on considère – avec d'autres – que l'identité du « *serviteur souffrant* » (Es 53) renvoie à une personnalité corporative (individu représentant la nation). Tous ont traversé la mort ; tous, grâce à Dieu, en ont réchappé et pour chacun, ce salut est le gage d'une existence nouvelle. Cela est suffisamment connu – même des auteurs du NT – pour qu'il soit besoin d'y insister.

Mais il faut encore progresser. Entre l'individu et la nation se tient le plan intermédiaire de la famille. Comme fils de la postmodernité, nous sommes habitués à réfléchir à partir de l'individu et donc à poser la question de l'au-delà en ces termes : « Qu'adviendra-t-il de "mon pauvre petit ego" après ma mort ? » Mais là n'est pas la perspective biblique. Dans une société patriarcale où l'identité du sujet n'est pas d'abord liée à sa complexion psychologique et à sa capacité d'auto-détermination, mais dépend avant tout de son insertion sociale et familiale, cette identité survit à sa mort et se transmet à ses héritiers. Du coup, plus que la peur de la mort, qu'il sait intellectuelle, l'homme biblique redoute l'absence (ou la perte) de descendants. Même le fait d'avoir Dieu pour « *bouclier* » ne peut compenser cette absence (Gn 15,1) ! Dans ce contexte, il n'est pas exagéré d'affirmer que la perte ou la privation d'une postérité équivaut en quelque sorte à la mort et qu'à l'inverse, la naissance représente une résurrection (Jb 42,10-17 ; Job réhabilité, avec la naissance de dix enfants). Si ce paradigme est reçu, alors nombreux sont les passages de l'Écriture (récits, oracles de salut) qui – s'ajoutant aux précédents – prouvent que la mort n'a pas toujours le dernier mot et que Dieu n'est jamais à court d'idées et de stratagèmes (certains assez scabreux) pour vaincre son aiguillon (Es 25,8 ; Os 13,14 ; 1 Co 15,55) et pour inverser sa logique des-

tructrice : Tamar qui permet à Juda d'avoir une descendance malgré ses peurs et ses résistances (Gn 38) ; Ruth qui, un peu plus tard, dans le même clan judéen, sauve la famille de Noémi de la néantisation ; toutes ces femmes stériles qui *« enfantent sept fois »* (1 S 2,5), qui vivent, dans leur maison, *« joyeuses au milieu de leurs fils »* (Ps 113,9) ou qui poussent des cris de joie parce que leurs enfants sont plus nombreux que ceux de l'épousée (Es 54,1) ; etc.

Ce combat n'est pourtant jamais gagné d'avance, et si la mort est inéluctable, la naissance qui vient le contester le caractère définitif reste toujours un miracle. Ce caractère conflictuel lié à la foi en la résurrection est d'ailleurs ce qui la distingue de la croyance en l'immortalité. Alors que la première est une victoire sur un ennemi qui jamais ne capitule, la seconde est une tranquille assurance que quelque chose de moi subsiste après moi.

Enfin, parce que l'homme biblique ne se sait pas seulement inséré dans une famille, dans un tissu social et dans une nation, mais aussi dans la création, il faut au moins, avant de conclure, mentionner encore la dimension cosmique de ce combat permanent qui se joue entre la vie et les forces du chaos toujours menaçantes (Jb 38–40). La création tout entière *« gémit dans les douleurs de l'enfantement »* (Rm 8,22) et comme la famille ou la nation, celle-ci peut également devenir le théâtre d'inversions spectaculaires : le désert fleurit et la terre brûlée devient un marécage (Es 35,1.7).

À relire tous ces textes et à les articuler les uns aux autres, il s'avère donc que l'idée répandue selon laquelle la BH ne parlerait que peu et tard de la résurrection des morts est une observation formellement correcte – 1 Hen et Dn 12 sont bien les premiers textes clairs en faveur d'une résurrection corporelle collective –, mais sans doute réductrice, fondée sur une conception de la vie et de la mort trop étroite et dépendante de présupposés discutables, surtout d'une conception moderne et individualiste d'un être humain sans racines. À l'inverse, si l'homme biblique est considéré dans son insertion communautaire et si son espérance est située sur l'arrière-plan d'une réflexion théologique à propos d'un Dieu qui promeut résolument la vie et tient ses promesses et à qui *« sont les issues de la mort »* (Ps 68,21), il se pourrait bien que l'exégèse des rabbins et des chrétiens, aussi discutable et tirées par les cheveux paraissent-elles, soient finalement plus ancrées dans l'Écriture et plus en consonance avec la tradition qui les précède.

Bibliographie

BARR J., *Éden et la quête de l'immortalité* (LIBI 107), Paris, Éd. du Cerf, 1995.

BEAUCHAMP P., « Sagesse de Salomon : de l'argumentation médicale à la résurrection », in J. TREUILLET (dir.), *La Sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament. Actes du XVe Congrès de l'ACFEB* (LeDiv), Paris, Éd. du Cerf, 1995, p. 175-186.

BOSSU N., *Une prophétie au fil de la tradition. L'oracle des ossements desséchés (Ez 37, 1–14) et ses relectures chrétiennes, entre herméneutique et théologie* (EtBN 69), Paris, Gabalda, 2015.

BRICHTO H.C., « Kin, Cult, Land and Afterlife: A Biblical Complex », *HUCA* 44 (1973), p. 1-54.

BYNUM, C.W., *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336* (Lectures on the History of Religions 15), New York, Columbia University Press, 1995.

COSTA J., *L'Au-delà et la résurrection dans la littérature rabbinique ancienne* (Collection de la Revue des études juives, 33), Leuven, Peeters, 2004.

CULLMANN, O., *Christ et le temps. Temps et histoire dans la christianisme primitif, complété par un examen rétrospectif* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 2e éd., 1965.

ELLEDGE, C. D., *Resurrection of the Dead in Early Judaism*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

GENIN P., *Le Testament du tombeau vide. Disparition, enlèvement ou résurrection ?* (Donner raison), Bruxelles, Lessius, 2019.

GILBERT M., « Immortalité ? Résurrection ? Faut-il choisir ? Témoignage du judaïsme ancien », in *Le Judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne*. XVIIIe congrès de l'ACFEB (Lyon, septembre 1999) (LeDiv 186), Paris, Éd. du Cerf, 2001, p. 271-297.

GRAPPE C., *L'Au-delà de la Bible. Le temporel et le spatial* (MdB, 68). Genève, Labor et Fides, 2014.

LEFEBVRE P., *Livres de Samuel et récits de résurrection* (LeDiv 196), Paris, Éd. du Cerf, 2004.

LEGASSE S., « Les Juifs, au temps de Jésus, croyaient-ils à l'immortalité de l'âme? Pour introduire à la doctrine du Nouveau Testament sur les fins dernières », *BLE* 98 (1997), p. 103-121.

LEON-DUFOUR, X., *Résurrection de Jésus et message pascal* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1971.

LEVENSON J. D., *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life*, New Haven, Yale University Press, 2006.

MAINVILLE O. et MARGUERAT D., *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament* (MdB 45), Genève, Labor et Fides, 2001.

MARTIN, D. B., *The Corinthian Body*, New Haven (CT)/ Londres, Yale University Press, 1995.

MARTIN-ACHARD R., *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1956.

MARTIN DE VIVIES P., « Les profondeurs du Shéol », *Revue théologique de Louvain* 51 (2020), p. 315-328.

MIES F., « Le livre de Job. Exégèse critique et histoire de la réception de Job : "Je sais que mon rédempteur est vivant" », dans O. T. VENARD (dir.), *« Dieu a parlé une fois Deux fois j'ai entendu ». L'exégèse de l'Écriture à l'heure de l'histoire de la réception. Actes du colloque tenu à Paris au collège des Bernardins, le 7 juin 2013*, Les Plans-sur-Bex, Parole et Silence, 2016, p. 153-216.

NIHAN C., « Les origines de la croyance en la résurrection des morts dans le judaïsme du second temple », *BCPE* 62 (2010), p. 31-52.

Nutkowicz H., *L'homme face à la mort au royaume de Juda. Rites, pratiques et représentations* (Patrimoines Judaïsme), Paris, Éd. du Cerf, 2006.

Puech É., *La Croyance des Esséniens en la vie future* (Études bibliques 21-22), Paris, Gabalda, 1993 (surtout le vol. 1).

Rico C., « *Yaqumu* : tenir, prévaloir, se relever ou ressusciter ? Le Psaume 1,5 à la lumière de la réception ancienne », *Revue biblique* 126 (2019), p. 497-520.

Römer T., « Les vivants et les ossements des morts dans la Bible hébraïque », dans J.-M. Durand *et al.* (dir.), *Les Vivants et leurs Morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010* (OBO 257), Fribourg, Academic Press, 2012, p. 175-185.

Segal A., *Life after Death. A History of the Afterlife in the Religions of the West*, New York, Doubleday, 2004.

Setzer, C., *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity: Doctrine, Community, and Self-Definition*, Leyde, Brill, 2004.

Van Eijk, T. H. C., *La Résurrection des morts chez les Pères apostoliques* (Théologie historique 25), Paris, Beauchesne, 1974, p. 53-55.

Vermes, G., *The Resurrection*, Londres, Penguin Books, 2008.

Vincent J.-M., « Une espérance après la mort dans la Bible hébraïque ? À propos d'un livre récent », *ETR* 83 (2008), p. 105-117 (à propos du livre d'H. Nutkowicz, *L'Homme face à la mort*).

Wright, N. T., *The Resurrection of the Son of God* (Christian Origins and the Question of God 3), Londres, SPCK, 2003.