

N° 20 - 21



connaître ●

*Cahiers de l'Association
Foi et Culture Scientifique*

CONNAÎTRE

REVUE SEMESTRIELLE

Éditée par l'Association Foi et Culture Scientifique
91 av. du Général Leclerc
91190 GIF sur Yvette

N°20-21– Septembre 2004

Rédacteur en chef : Dominique GRÉSILLON
Comité de rédaction : Jean-Marc FLESSELLES
Marie-Claire GROESSENS-VAN DYCK
Jean LEROY
Marc le MAIRE
Thierry MAGNIN
Jean-Michel MALDAMÉ
Bernard MICHOLLET
Bernard SAUGIER
Christoph THEOBALD

CE NUMERO : 16 Euros

ABONNEMENTS (voir encadré en dernière page)

ISSN: 1251-070X

CONNAÎTRE

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique

SOMMAIRE

N°20-21, septembre 2004

Éditorial

p. 4

Première partie : Retour à la crise moderniste

- Au sujet du livre « Dogme et critique » d'Édouard Le Roy J. Leroy p. 7
- Extrait de « Dogme et critique : la résurrection de Jésus » É. Le Roy p. 11

Deuxième partie : Reprise actuelle de la critique

Approche exégétique

- La Résurrection du Christ : approches exégétiques actuelles p. 54

C. Theobald

- Le corps dans Paul 1Cor F. Euvé p. 72

Apports des sciences du XX^{ème} siècle

- Le corps vu par les médecins M. Legros p. 81

- Le psychisme entre psychanalyse
et neurosciences M. Caboche p. 92

Approche philosophique

- Le corps chez Merleau-Ponty F. Euvé p. 100

- L'insu du corps M. Simon p. 115

Méditation théologique

- Introduction à la lecture de l'Évangile de Jean C. Theobald p. 134

Revue des livres

- « Résurrection. Une histoire de vie », p. 152

de D. Marguerat, lu par

P. Deterre

- « La Bible dévoilée, nouvelles révélations de l'archéologie », p. 156

de I. Finkelstein et N.A. Silberman, lu par

J.M. Maldamé

- « La Trinité créatrice », de A. Ganoczy, lu par A. Obellianne p. 179

- « Sciences, foi, sagesse », de François Euvé, lu par D. Grésillon p. 184

Annnonce du colloque : "Dieu ? Sortir des malentendus

p.188

Intercritique de la science et de la foi", Orsay , 19 et 20 février 2005

Éditorial

Parmi les difficultés que soulève le langage de la foi chrétienne avec la culture scientifique, le mot de "résurrection" est sans doute le plus difficile à rendre compréhensible. Notre conception du corps en effet est celle d'une matière organisée, une matière de mieux en mieux comprise à partir de ses élaborations successives, moléculaires, biologiques, neuronales ; une élaboration fragile dont seuls les composants élémentaires sont durables. Tout en pressentant que cette conception "atomisée" du corps n'est pas tout à fait satisfaisante, beaucoup se demandent comment comprendre cette affirmation de "résurrection" et même de "résurrection de la chair" dans notre univers de corps technicisés.

Cette question a été portée plusieurs années durant par les participants du séminaire "Foi et culture scientifique" de Gif. Elle a été prise et reprise, en formulant les contradictions des langages, en prenant l'écoute de travaux d'exégèse, de philosophie, de théologie, depuis la "crise moderniste" jusqu'à nos jours.

C'est une sorte de synthèse de ces travaux qui constitue ce numéro double de "Connaître". L'ambition est en effet de montrer, avec l'aide de philosophes du XX^{ème} siècle et de certains de nos amis théologiens contemporains, qu'une "compréhension" de la résurrection, par un esprit de culture scientifique, est possible. Et nous verrons que cette compréhension exige un engagement non seulement intellectuel mais aussi existentiel.

Un long travail reste donc à faire par le lecteur curieux de cette question. Et c'est pourquoi nous avons donné un double format à cette livraison qui rassemble les deux numéros 20 et 21 de l'année 2004. Le travail proposé ici commence avec l'ouvrage "Dogme et critique" d'Édouard Le Roy, paru en 1907. Un ouvrage reçu en son temps dans une atmosphère tendue et polémique, mais que nous pouvons heureusement lire cent ans plus tard en

appréciant sereinement la hauteur de vue de son auteur. Cet ouvrage a disparu des catalogues des libraires et c'est pourquoi nous proposons ici une édition de longs passages de ce livre, une grande part des passages relatifs à la résurrection. Depuis Édouard Le Roy, notre compréhension des textes s'est considérablement affinée : Christoph Theobald fait le point de l'évolution de l'exégèse depuis le début du XX^{ème} siècle, et François Euvé analyse le sens du mot "corps" utilisé par Saint Paul dans la 1^{ère} lettre aux Corinthiens. Symétriquement, du côté de la médecine, selon Maryvonne Legros, il n'est pas sûr que la conception du "corps" soit aussi scientifique qu'elle pouvait l'être il y a un siècle, ni que les neurosciences (rapportées par Michel Caboche) puissent réduire toute la psychologie. Nous ferons également un passage par la philosophie : sans que ce détour soit directement lié à la question de la résurrection, il était intéressant de noter le développement de la "phénoménologie". Cette philosophie, présentée d'abord par Husserl puis par Merleau-Ponty, sans renier la mathématisation opérée par la physique (à laquelle Husserl lui-même a contribué), s'attache à montrer que l'accès au monde de la vie est au-delà de cette mathématisation, qu'elle passe par un étonnement, une perception du monde comme un mystère, comme une source inépuisable d'être. Une ouverture qui pourrait bien s'avérer féconde. En fin de parcours, Christoph Theobald nous propose une introduction à la théologie de Jean, en révélant un peu de la structure et de la densité de cet évangile, et ce qu'on pourrait peut-être appeler sa pédagogie de la résurrection.

Le numéro s'achève avec la revue des livres, et l'annonce du prochain colloque *Sciences, culture et foi* en février 2005. La revue comprend notamment, à propos d'un livre récent, une étude très développée et particulièrement appropriée de Jean-Michel Maldamé sur les rapports entre les découvertes archéologiques et la Bible.

Avec ces travaux, nous pourrions, nous l'espérons, aider à faire passer la résurrection du statut d'un concept à la perspective d'un mouvement, d'un engagement dans un chemin de vie que n'arrête pas la déconstruction moléculaire, un engagement qui donne sens et salut.

D.G.

Première partie :

Retour à la critique moderniste

Au sujet du livre « Dogme et critique »¹ d'Édouard Le Roy

Jean Leroy

L'auteur

Né à Paris en 1870, Édouard Le Roy est mathématicien de formation (agrégé de mathématiques) ; il fait un doctorat ès lettres, et très vite il s'intéresse à la philosophie, particulièrement à la philosophie religieuse, car il voulait être à la fois « chrétien » et « savant ». Il subit profondément l'influence de Bergson auquel il succède au Collège de France en 1921, puis à l'Académie française en 1945. Il mourut à Paris en 1954.

Son œuvre a porté tout d'abord sur la philosophie des sciences. Pour lui, les résultats obtenus par les sciences ne doivent pas être transformés en « choses mortes » et la recherche scientifique doit être sans cesse animée par le rythme vivant de la pensée. Avec H. Poincaré, et P. Duhem il combat le scientisme. C'est dans cette perspective que Le Roy aborde la philosophie religieuse : dans « Comment se pose le problème de Dieu ? » (1929) il se livre à une critique radicale des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. Selon lui, Dieu n'est pas à prouver mais à éprouver : une réalité concrète n'est pas démontrable, elle ne peut être que vécue.

Objet du livre « Dogme et critique »²

Au début du XX^{ème} siècle, le mouvement des idées scientifiques et philosophiques met en question les positions traditionnelles de l'Église telles qu'exprimées notamment par le concile Vatican I (1870). C'est la crise du

¹ Les renseignements contenus dans cette présentation ont été trouvés dans les références ci-dessous : Art. E. Le Roy du dict. "Catholicisme. Hier - aujourd'hui - demain" VII, Paris, Letouzey et Ané, 1975.

C. Theobald, Qu'est-ce qu'un dogme?, dans B. Sesboué et C. Theobald, Histoire des dogmes IV, Paris, Desclée, 1996, 383-422.

² Publié en 1907

modernisme. Édouard Le Roy se lance vigoureusement dans le débat, étant profondément désireux de concilier sa foi chrétienne avec ce qu'il estimait être, au temps où il vivait, les exigences philosophiques tant dans le domaine de la démarche scientifique que dans celui de la critique historique. En 1905, au moment de la séparation de l'Église et de l'État en France, il publie un article intitulé « Qu'est-ce qu'un dogme ? » qui déclenche une polémique avec notamment des ecclésiastiques qui le considèrent comme agnostique, ce qu'il récuse vigoureusement. Les éléments principaux de cette polémique sont rassemblés dans un ouvrage intitulé « *Dogme et critique* », publié en 1907. Cela suscite une vive réaction du magistère romain contre le « modernisme catholique », et l'ouvrage est mis à l'index. Cette réaction vise aussi d'autres auteurs comme Alfred Loisy, un ecclésiastique enseignant à l'Institut Catholique de Paris, auteur d'un ouvrage sur l'interprétation des Évangiles ³ fréquemment cité par Édouard Le Roy. Loisy est excommunié en 1908.

Le premier objectif de Le Roy est de montrer que « *la conception intellectualiste courante aujourd'hui rend insoluble la plupart des objections que soulève l'idée de dogme* »⁴. Ces difficultés, largement exposées et discutées, se résument en trois apories : 1- la contradiction entre - « un appel à la transcendance de l'Autorité pure » du côté des propositions dogmatiques - et le principe générateur de la vie de l'esprit qu'est le « principe d'immanence » ; 2- la référence du dogme à des langages liés indissolublement à un état d'esprit situé historiquement et qui n'est plus le nôtre aujourd'hui ; 3- enfin l'inévitable oscillation entre l'anthropomorphisme et l'agnosticisme, dès que l'on veut préciser le sens de tel ou tel énoncé dogmatique – par exemple, du Dieu personnel, de la résurrection de Jésus et de la présence réelle -. Le Roy montre alors que seule « une doctrine du primat de l'action permet [...] de résoudre le problème sans rien abandonner ni des droits de la pensée, ni des exigences du dogme »⁵ :

Un dogme a surtout un sens pratique. Il énonce avant tout une prescription d'ordre pratique. Il est plus que tout la formule d'une *règle de conduite pratique*.

³ *Autour d'un petit livre*, Alfred Loisy

⁴ *Dogme et critique*, p. 34

⁵ *Ibid.*, p. 34

Cette définition est nouvelle à un triple point de vue. Elle déplace d'abord le centre de gravité du « dogmatique » vers la pratique. Loin d'être une conséquence de la pensée, le sens pratique du dogme ainsi que le jeu de relations qu'il implique est premier, tout en exigeant la fonction *régulatrice* de la pensée. Du point de vue de la connaissance cette définition signifie que l'énoncé dogmatique ne dit rien sur ce que Dieu *est en lui-même* mais seulement comment il devient une réalité *pour nous* et comment nous devons nous rapporter à lui :

« Dieu est personnel » veut donc dire « comportez-vous dans vos relations avec Dieu comme dans vos relations avec une personne humaine ». Pareillement, « Jésus est ressuscité » veut dire soyez par rapport à lui comme vous auriez été avant sa mort, comme vous êtes vis-à-vis d'un contemporain.⁶

Cette insistance sur le sens relationnel du dogme, qui résout selon Le Roy les difficultés majeures de l'homme moderne, implique enfin qu'au point de vue strictement intellectuel son sens négatif et prohibitif soit considéré comme seul légitime : « Il exclut et condamne certaines erreurs plutôt qu'il détermine positivement la vérité »⁷. Ce point, le plus discuté à l'époque, a suscité le reproche d'agnosticisme. Le Roy précise donc sa pensée en distinguant dans la formule dogmatique entre la valeur de *signification* et la valeur de *représentation* :

La formule notifie d'abord l'existence d'une réalité objective, qu'elle détermine par l'attitude et la conduite que nous devons prendre et suivre pour nous orienter vers l'objet en cause, pour entrer avec lui en rapport conforme à sa vraie nature ; en un mot la formule est révélatrice [...] Que la formule, à ce point de vue, parle à notre intelligence, je ne le conteste pas [...]. Quant à la valeur de représentation, concernant ce que la réalité est en soi ontologiquement, je ne la nie pas non plus. Seulement, je remarque sa double relativité *métaphysique* et *historique*.⁸

⁶ Ibid., p. 25 ; proposition condamnée, sous sa *forme exclusive* par *Lamentabili* (1907) 26 ; DzS 3426.

⁷ Ibid., p. 19

⁸ E. Le Roy, *Dogme et vérité*, RCF 52, (1907), p. 219

L'intérêt de l'approche de Le Roy est de conjuguer le questionnement historique et herméneutique d'un Loisy et le déplacement blondélien du dogmatique vers la pratique chrétienne et sa régulation. Le philosophe et mathématicien catholique part de sa conception anti-scientiste des sciences, qui insiste sur le caractère conventionnel et révisable des théories scientifiques et leur intention de mettre en relation les choses au lieu de définir leur essence. Il insiste avec Blondel sur le statut régulateur des formules dogmatiques. Cette réserve épistémologique que Le Roy exprime aussi en terme de double relativité métaphysique et historique ouvre le champ non seulement de la recherche historique mais aussi des tentatives de réinterprétation.

Structure du livre

"Dogme et critique" commence par relater la polémique autour des articles antérieurs, et l'auteur. répond à ses détracteurs. Ensuite il expose la thèse dont le résumé se trouve dans le paragraphe ci-dessus, puis pour illustrer son propos, il traite en détail trois exemples qui sont : la personnalité divine, la résurrection de Jésus, la présence eucharistique.

Pour initier notre réflexion sur la résurrection, nous avons étudié le deuxième exemple. Nous en donnons de très larges extraits dans l'article suivant, à l'exception des pages 160 à 192 dans lesquelles l'auteur s'attache à montrer que la résurrection de Jésus ne peut pas être la réanimation d'un cadavre. Même si cette négation n'est pas toujours comprise (on a vu le débat resurgir avec l'observation du suaire de Turin par exemple), il nous a semblé préférable de ne pas nous arrêter sur cette réification de la résurrection pour porter notre réflexion au-delà. En outre, pour faciliter la lecture, nous avons ajouté des titres et des sous-titres qui ne figurent pas dans le texte de É. Le Roy.

Dogme et critique

Édouard Le Roy

DEUXIEME EXEMPLE : LA RESURRECTION DE JESUS.

Introduction ¹

[155] Avant d'aborder ce grand et terrible sujet, une déclaration me paraît nécessaire, afin de couper court aux méprises possibles.

Je crois sans restriction ni réserve que la résurrection de Jésus est un fait objectivement réel, un fait possédant même le plus haut caractère de réalité que l'on puisse concevoir, je vais jusqu'à dire un fait dont nulle idée humaine ne saurait traduire adéquatement la plénitude de réalité; et je repousse avec énergie toute interprétation de ma pensée qui donnerait à entendre quoi que ce soit d'autre ²

Ainsi on est prévenu qu'il faudra toujours tenir mes [156] critiques pour dirigées seulement contre telles ou telles représentations du fait, non pas contre le fait lui-même.

Mais, cela posé, le problème de la résurrection subsiste; et l'on ne peut pas regarder la question comme close par une semblable profession de foi.

¹ *Les numéros entre crochets indiquent les pages de l'ouvrage publié en 1907.*

² Le professeur de lycée, qui semble avoir fait la gageure de tout comprendre exactement à l'envers et dont on a dit cependant (Revue thomiste, septembre-octobre 1905, p. 444) que sa réponse pourrait être signée d'un théologien, écrit dans la Quinzaine du 16 juillet 1905 (p. 253) que pour moi le Christ vit sans doute, mais dans la persistance de son enseignement, comme un V. Hugo se survit dans ses vers et dans sa gloire. Or mon premier article contenait cette phrase (p. 20 du présent volume): « Jésus intervient encore et vit parmi nous, et non point seulement comme un penseur disparu dont l'influence reste féconde et vivace et dont l'œuvre produit longtemps des conséquences »

Aucun concile n'a défini ce que c'est qu'un fait objectivement réel, ni à quel ordre de faits appartient la résurrection de Jésus ou plutôt en quel sens précis elle est un fait, ni enfin quelle sorte de connaissance nous en pouvons avoir. Or tels sont justement les problèmes que j'ai voulu poser et qu'aujourd'hui je voudrais reprendre plus au long. Serait-il interdit à un catholique d'estimer que la notion de fait, la distinction hiérarchique des différents modes de réalité, la recherche de la méthode propre à l'étude de ces diverses catégories soulèvent des difficultés que la révélation ne tranche pas et qu'il reste donc à débattre philosophiquement même après qu'on a produit l'acte de foi ?

Je n'ai pas l'intention de traiter ici en détail cette question immense. Il me suffira de préciser quelques points, en vue de montrer surtout comment elle se pose pour le philosophe et comment il n'est pas nécessaire de l'avoir résolue pour croire.

Voici donc mon attitude, voici mon point de perspective et mon but final : envisager en critique la croyance commune, prendre conscience explicite des difficultés qu'elle enveloppe, puis déterminer ce qui en elle est strictement de foi. Ainsi, double problème: comment faut-il entendre la notion même de résurrection ? en quoi consiste le dogme proprement dit sur ce point ? Ces deux recherches en feront d'ailleurs surgir aussitôt une troisième, inséparable des premières. En effet la résurrection de Jésus est souvent utilisée à titre d'argument apologétique. D'où la nécessité de répondre aux questions suivantes : de quelles méthodes relève le fait de la résurrection ? qu'en pouvons-nous savoir en dehors de la foi ?

On m'excusera de faire peut-être parfois un peu l'avocat du diable : cela est nécessaire pour déblayer le [157] terrain et permettre finalement de solides affirmations positives. La meilleure manière de vaincre une difficulté (ou même à vrai dire la seule), c'est de commencer par bien la voir, sans atténuations ni faux-fuyants. Des chrétiens vraiment convaincus ne sauraient avoir peur d'une telle franchise.

Au surplus, qu'on veuille bien noter dans leur nuance exacte mon intention et mon projet. Malgré d'inévitables longueurs dues à la complexité du problème, je ne me propose pas d'écrire une apologétique de la résurrection,

mais seulement d'en esquisser le schème, de la préparer en précisant son point de départ et en définissant son objet. En un mot, je ne promets au lecteur qu'un thème de réflexions, un programme d'études.

Pour comprendre ce que je vais dire, il importe d'avoir présente à l'esprit la notion de réalité à laquelle je me réfère toujours, celle dont on peut dire qu'elle est l'âme de la philosophie moderne. Je la rappelle en deux mots. Une chose quelconque est affirmée réelle pour autant qu'elle possède ce double caractère : *résistance à la dissolution critique, fécondité inexhaustible*³. Pourquoi cette définition ? Parce que, sous quelque forme et à quelque degré que ce soit, fût-ce pour le nommer seulement en le déclarant inconnaissable, il est impossible de penser l'être comme radicalement extérieur, hétérogène, irréductible à la pensée, celle-ci entendue d'ailleurs au sens le plus large, comme activité créatrice, non comme simple réflexion discursive. On ne saurait donc définir la réalité qu'en termes de vie spirituelle, en termes empruntés à l'histoire de nos attitudes et de nos démarches, en termes relatifs à l'œuvre de connaissance envisagée dans son dynamisme [158] même. De là les deux critères précédents. Du reste un bref commentaire montrera que c'est bien leur application en effet qui pratiquement fonde en tout ordre les *jugements de réalité* :

1°- *Résistance à la dissolution critique*. - Bien entendu, il ne s'agit pas seulement d'une simple critique abstraite procédant par analyses conceptuelles et discussions logiques: je veux parler aussi d'une critique vécue, d'une critique en action, qui est expérience effective, épreuve de mise en usage. Ce qui tombe et se dissout ainsi n'est pas jugé réel au plein sens du mot, et le degré ou le genre de réalité qu'il possède se détermine par le genre ou le degré de critique qui réussit à le réduire.

2°- *Fécondité inexhaustible*. Ici encore il s'agit de fécondité morale autant que de fécondité intellectuelle, de richesse inépuisable dans l'ordre de la vie non

³ Cf. un article Sur la notion de vérité que j'ai inséré: dans la *Correspondance de l'Union pour la Vérité*, n°1, 1906

moins que dans l'ordre de la spéculation. Quand une chose apparaît capable de donner d'autant plus que plus on lui demande, quand elle dépasse irréductiblement toute saisie qu'on en essaie, quand elle est source qu'on ne saurait tarir, présence qu'on ne saurait éviter, elle est jugée réelle: plus ou moins, suivant sa richesse et sa durée, suivant le nombre de moments, de circonstances, de points de vue, d'attitudes et de démarches qu'elle concerne dans l'activité totale de l'esprit.

L'attribut de réalité comporte, on le voit, des qualifications et des degrés : ce n'est pas, comme trop souvent on le semble croire, une entité uniforme et sans nuances, qui est ou n'est pas purement et simplement. Déjà une construction mathématique peut être dite réelle, dans la mesure où elle résiste à l'application des réducteurs logiques et où elle exerce une réaction fécondante sur le corps entier du savoir. Plus étroitement elle se montre solidaire de l'ensemble où elle est insérée, plus elle est jugée réelle dans son genre. Cependant elle n'appartient pas à tous les plans de l'activité spirituelle, ni surtout aux plus profonds, et d'autre part elle suppose des postulats dont l'esprit peut s'affranchir, si bien qu'il [159] existe des cas où la vérité en cause ne vaut plus : c'est pourquoi elle n'est pas réelle simplicité, mais *secundum quid*. Plus réels, et pour des raisons semblables, avec des nuances, d'ailleurs, sont les objets sensibles et les résultats scientifiques. Non seulement ils résistent aux réducteurs logiques, mais encore à ceux de la vie pratique et du laboratoire. Non seulement ils possèdent une fécondité inépuisable dans l'ordre de la pensée analytique, mais encore dans l'ordre de l'industrie et de l'expérimentation. Toutefois la critique du sens commun, de la perception, puis de la science, parvient à les résoudre et dégage les postulats contingents qu'ils supposent. L'esprit peut prendre une attitude par rapport à laquelle ils cessent d'exister; ils sont donc relatifs à de certains points de vue; et par suite ils ne marquent pas la plénitude de la réalité. Celle-ci ne se trouve que dans l'activité spirituelle prise en soi, dans ses directions et tendances les plus profondes, qu'aucune critique ne peut réduire parce que toute critique les suppose, qu'aucune attitude ni aucune démarche n'éludent parce que toute démarche et toute attitude en procèdent, qui ne cessent jamais d'être fécondes, à aucun

moment ni sous aucune forme de la vie, parce qu'elles sont le principe même de toute fécondité ⁴. Enfin Dieu apparaît comme souverainement réel, comme source ineffable de la réalité, puisqu'il est la loi de vie qui ordonne à l'esprit de dépasser toujours chaque œuvre accomplie, chaque état réalisé, et puisqu'il est l'inspiration vivifiante qui lui insinue la force de se mouvoir ainsi dans un progrès sans borne.

[...]

I- La genèse de la foi en la résurrection

[192]

1- Ce que saisit directement l'histoire

Au sujet de la résurrection, c'est la foi qui affirme, ce sont les théories qui interprètent : ce n'est pas, ni ne peut être la réalité même du fait. Les théories sont nées de la foi ; et il est encore assez facile de voir comment. Mais la foi elle-même, d'où est-elle née ? Voilà le problème qui se pose à l'historien. Et l'historien ne peut le résoudre pour sa part que suivant les méthodes ordinaires de l'induction historique. ⁵

Remarquez bien que, si nous nous plaçons à un point de vue apologétique, c'est-à-dire si nous nous adressons à ceux qui ne croient point encore, nous ne pouvons pas raisonnablement leur demander *a priori* de consentir aux textes évangéliques un traitement de faveur, nous ne pouvons pas, sous peine de cercle vicieux, procéder comme s'ils admettaient l'infailibilité absolue des Évangiles au sens étroit que tels ou tels théologiens [193] jattachent à ce mot, ⁶ nous ne pouvons pas faire intervenir dans nos raisonnements des principes dogmatiques. En toute hypothèse, d'ailleurs, et

⁴ Voir, à ce sujet, l'analyse du Cogito cartésien que l'ai donnée dans le Bulletin de la Société française de Philosophie, séance du 25 février 1904.

⁵ Je ne dis pas que l'histoire suffise ; mais, pour autant qu'on en fait, il faut la faire en historien, non en théologien.

⁶ Il y aurait beaucoup à dire sur la conception de l'*innerrance* familière à certains théologiens de l'École. Cette extraction mécanique de phrases érigées en thèses abstraites, sans souci du contexte ni d'aucune relativité, ne saurait être défendue.

même lorsqu'on discute entre croyants, si l'on veut éviter le pur fidéisme, il y a place pour une critique des témoignages, qu'il faut opérer selon les méthodes normales de l'histoire, à moins de se résigner à ne faire qu'un simulacre, une apparence, une comédie de recherche. La situation est nette : ou bien déclarez que l'étude sincère de l'histoire est interdite aux catholiques, ou bien laissez-nous pratiquer l'histoire conformément aux méthodes qui la définissent.

Or en quoi consiste la démarche essentielle de la méthode historique ? Ce n'est ni une démonstration déductive comme en géométrie, ni une observation directe des faits comme dans les sciences de la nature: c'est une interprétation de témoignages. Les documents nous font connaître non pas directement la réalité qu'ils signifient, mais la perception qu'en ont eue tels ou tels témoins. Il s'agit de remonter ensuite de cette perception à la réalité elle-même. Cela ne se fait point tout seul ni sans nombreux détours, car une perception quelconque est inévitablement mêlée de théories explicatives plus ou moins conscientes, en sorte qu'un document doit toujours être *déchiffré*, qu'une réalité historique doit toujours être *dégagée* des témoignages qui la véhiculent. De là résulte que la démarche essentielle de l'historien, c'est *l'hypothèse*. Il construit, en s'inspirant des données que déjà il possède, un système de conjectures ; puis avec ce système, il essaie de saisir les documents et témoignages nouveaux qu'il en a vue. Entre ces faits d'une part, et d'autre part le projet de système interprétatif, il s'établit un jeu compliqué d'actions et de réactions, les faits modifiant peu à peu le système, celui-ci [194] donnant une signification à ceux-là et déterminant peu à peu la lecture qu'on en doit faire. Qu'à la fin de ce travail, qui constitue véritablement une expérience, une adaptation se produise de la matière à la forme et de la forme à la matière, en telle façon que les deux, graduellement déterminées l'une par l'autre, composent un tout organique indissoluble ainsi que l'âme et le corps dans l'homme: on dira qu'une vérification historique a été parfaite.

Une conséquence découle immédiatement du principe que je viens de rappeler. C'est que la certitude en histoire n'est pas une entité simple. Rien de plus complexe au contraire. Elle appartient aux ensembles beaucoup plus qu'à leurs pièces. Un détail isolé demeure presque toujours plus ou moins douteux.

Ce qui le certifie, c'est avant tout son insertion dans un système cohérent et harmonieux, sa réaction éclairante et nourrissante sur ce système. Projection de lumière émanant d'un point sur tous les autres, puis reflet de ceux-ci. Sur le premier, voilà ce qui constitue l'évidence finale de chaque détail. La certitude en histoire est donc essentiellement intersection de probabilités concourantes, convergence, conspiration, solidarité organique de conjectures groupées en faisceau et qui se consolident mutuellement.

Dans ces conditions, il est clair que les appréciations de vraisemblance jouent un rôle capital en histoire. A chaque instant elles doivent intervenir pour trancher des alternatives, pour fixer des hésitations. Or elles sont liées au caractère de plus ou moins facile intelligibilité que présentent les hypothèses en cause. Toutes choses égales d'ailleurs, une explication « ordinaire » est plus vraisemblable qu'une explication « extraordinaire » et doit être préférée. Dès lors n'y a-t-il pas quelque subtile contradiction de méthode à conclure par l'affirmation d'un prodige intrinsèquement invraisemblable une dialectique dont le principe organisateur fut un critère de vraisemblance ? Notamment, au sujet de la résurrection, ne voit-on pas la faiblesse de certaines [195] « réfutations » pour motif d'invraisemblance, quand soi-même on propose ensuite une explication plus invraisemblable que toutes les autres ?

Certaines *Vies de Notre Seigneur Jésus-Christ* pèchent doublement contre la méthode historique. D'abord elles utilisent les textes tels quels, à l'état brut, pêle-mêle, sans critique d'aucune sorte, comme si chaque phrase et chaque mot avaient une valeur de document photographique, comme si chaque syllabe était un témoignage émanant en droite ligne d'un apôtre témoin oculaire. Ensuite, pour combler les lacunes ou réduire les divergences, elles entrent dans le roman pur, elles recourent aux suppositions entièrement gratuites et arbitraires. C'est là une double hérésie au point de vue de la science. Et la désinvolture atteint parfois au scandale, quand on arrive à l'examen du détail : difficultés escamotées, contradictions passées sous silence, pures imaginations ajoutées en surcharge des textes, preuves remplacées par de simples affirmations ou même par des injures à l'adresse des contradicteurs,

etc. Chez un Renan, la même méthode, appliquée en sens inverse, est taxée de mauvaise foi.

Quand donc comprendra-t-on qu'une probité scientifique scrupuleuse est nécessaire partout et toujours, et plus encore lorsqu'on veut construire une apologie du Christianisme; qu'il n'y a qu'une seule méthode historique, la même quelle que soit la matière traitée ; qu'enfin la démarche essentielle de cette méthode est l'hypothèse, mais l'hypothèse positive, basée sur les documents, qui reste au contact des faits et n'est pas apportée en eux du dehors sous l'influence de conclusions préconçues.

[...]

2- *Une hypothèse*

[199] Ces préliminaires étant posés, reprenons la suite de notre enquête sur les rapports du fait de la résurrection avec l'histoire.

Le problème est d'expliquer la genèse de la foi. On en peut ramener les solutions à trois types : d'abord, la découverte du tombeau vide ; puis, les apparitions ; enfin, comme résultante, la foi : tel est le système de la foule et de certains apologistes modernes.

Nous avons déjà vu ⁷ comment la constatation du tombeau vide n'est en tout cas à aucun degré une preuve décisive : ce premier terme semble donc, au moins en droit, inutile; et d'autre part, nous le verrons bientôt, il ne constitue pas une donnée historique indubitable. Nous avons vu aussi qu'une disparition phénoménale du corps n'est pas nécessairement requise pour que le fait de la résurrection soit réel ; d'ailleurs elle soulève de grosses difficultés et ne paraît guère concevable. Ce qui a fait y insister, c'est le désir d'un argument positif qui ferait de la résurrection un événement saisissable en dehors de toute foi. Or c'est là un point de vue tout moderne, qui n'a rien de traditionnel. Ne nous laissons pas de dire que S. Thomas, par exemple, ne donne comme preuves de la résurrection que les apparitions du Christ ressuscité, le témoignage des Anges,[200] celui des Écritures, enfin l'affirmation même de Jésus confirmée

⁷ Dans un passage de « Dogme et critique » non reproduit ici.

par des miracles.⁸

Les exégètes rationalistes renversent l'ordre précédent. Ils posent d'abord la foi ; puis les apparitions comme produits hallucinatoires de cette foi; enfin le tombeau vide comme expédient apologétique et déduction rétrospective. Avec ce système, la foi crée son objet et n'a plus de fondement. Les visions sont toutes sans consistance au dehors, sans vérité. Je discuterai plus loin cette manière de concevoir la succession des faits. Pour le moment, qu'il me suffise de noter qu'une telle solution n'en est pas une, car elle commence par admettre à titre de postulat cela même dont il s'agissait d'expliquer la genèse, à savoir la foi.

Ne pourrait-on pas adopter un parti intermédiaire consistant à maintenir avec la foule que les apparitions jouèrent un rôle efficace dans la genèse même de la foi, mais à accorder aux rationalistes leurs conclusions sur le tombeau vide ? La foi serait ainsi apparue à l'occasion d'un fait réel, mais en même temps elle aurait ultérieurement réagi sur la représentation de ce fait. C'est autour de cette hypothèse que je vais centrer la discussion qui va suivre.
[...]

3- *Argumentation*

a- Le problème du tombeau vide

[207] Quoi qu'il en soit, résumons brièvement ce que la critique textuelle nous fournit comme données historiquement les plus certaines au sujet de la résurrection. Deux points surtout se détachent en vive lumière.

D'abord, c'est la tradition galiléenne qui paraît la mieux fondée:

1° A priori elle est la plus vraisemblable.⁹ Ici l'Évangile de Pierre, quelque suspect qu'il puisse être par ailleurs, a toute chance de nous donner une représentation conforme aux faits authentiques : une fois les fêtes pascales terminées, tout le monde quitte Jérusalem et retourne chez soi ; les disciples,

⁸ Cf. Summ. Th., P. III, Q. LV, art. 4 3; art. 6, in corp., ad 1^m. - S. Thomas accorde la prépondérance aux témoignages angéliques et scripturaires, et il ajoute: *Licet singula argvumentorum non sufficerent ad manifestandam perfecte Christi resurrectionem, tamen omnia simul accepta perfecte Christi resurrectionem manifestant.*

⁹ Notez aussi Mc. 14, 27, et Mt. 26, 31. *dispergentur oves.*

désolés et craintifs, rentrent, eux aussi, en Galilée ; et là ils reprennent tristement leur vie antérieure, non toutefois sans que le souvenir du passé les tourmente et travaille en eux. Tel est bien au surplus la situation que suppose JOAN., XXI, 3.

2° - La tradition galiléenne est la plus anciennement attestée. Marc, témoin privilégié par rapport aux autres textes évangéliques, l'affirme nettement (Mc 14, 28; 16, 7), suivi en cela par Mt 26, 32 ; 28, 7-10.16. Le chapitre additionnel de Jean, dont on sait le caractère en tout cas primitif quant au fond et dont on a vu les rapports probables avec la finale perdue de Marc, dit encore la même chose (Jo. 21, 1). Les circonstances de l'apparition qu'il raconte, les sentiments qu'il prête alors aux apôtres éveillent [208] l'idée d'une première rencontre de ceux-ci avec le Christ ressuscité ; et l'on se confirme dans cette manière de voir en remarquant que le récit en cause est le seul qu'on puisse rapprocher de la déclaration faite par St. Paul au sujet de Pierre (1Cor 15, 5).

3°- Les représentants de la tradition hiérosolymitaine* traduisent un âge plus avancé de la foi. Dans Luc, on trouve une argumentation apologétique en règle, avec une explicite mention de l'Eucharistie et de la mission universelle de l'Église. Dans l'évangile johannique, on trouve un enseignement doctrinal complet, avec un rappel anticipé de la Pentecôte et une affirmation de la présence invisible, mais perpétuelle, du Christ parmi les siens. Tous deux ont le souci de constatations matérielles formant réponse à des objections. Tous deux enfin, quoique surtout le second, accusent une préoccupation de symbolisme qui marque une croyance déjà réfléchie et capable de se définir. Ce ne sont point là des caractères primitifs. Combien, sous ce rapport, la tradition galiléenne, -exprimée par le récit de la pêche miraculeuse, correspond mieux à l'état d'âme vraisemblable au début !

4° - On peut ajouter que l'addition du chapitre 21 au quatrième évangile est bien significative. Ce chapitre ne cadre pas avec le reste du texte : il n'est pas du même ton ni du même art, il ne s'inspire pas du même symbolisme, il s'ajuste fort mal à la fin du chapitre précédent (Jn 20, 28-31) qui devait naturellement clore le livre, enfin il ajoute à un tableau déjà complet de la

* NDLR : hiérosolymitain signifie ce qui est propre à Jérusalem

résurrection le récit d'une apparition moins importante et moins significative que les premières et dont au surplus les détails démentent la place au troisième rang. Comment expliquer cela, sinon par le besoin de faire droit vaille que vaille à la tradition galiléenne trop forte et trop nette pour être négligée ? Il est permis de trouver là un argument très fort en faveur de l'autorité et de l'ancienneté de cette tradition, comme aussi peut-être en faveur de l'hypothèse qui rattache la pêche [209] miraculeuse et la réhabilitation de Pierre à la finale primitive de Marc.

L'autre donnée historique certaine est le fait que rapporte S. Paul (I Cor 15, 5) et qu' éclaire encore pour nous, bien que d'une lumière atténuée par les déformations rédactionnelles, ce même appendice de Jean. Pierre, le premier, a vu le Christ ressuscité et a cru à la résurrection ; le premier, il a pris conscience que tout n'était pas fini, qu'en un sens tout ne faisait au contraire que commencer ; il a communiqué sa foi aux autres disciples et sous cette inspiration a reconstitué le collège apostolique dissous ; c'est ainsi que commença l'exercice de sa primauté et c'est ainsi que vraiment dès l'origine l'Église fut fondée sur lui. Que la première entrevue du Christ glorieux et de son disciple fût dominée par le souvenir du reniement, qu'en cette circonstance fût prononcé le « pais mes agneaux, pais mes brebis » qui marquait sa rentrée en grâce et l'investissait de sa charge, n'était-ce pas tout naturel ? Voilà une raison de plus de prendre le récit de Jn 21 pour commentaire de Paul. J'ajoute que la tradition galiléenne ainsi précisée a laissé des traces jusque dans les Évangiles qui par ailleurs s'en écartent. A cet égard, j'ai déjà cité plus haut quelques textes de Luc. N'a-t-on pas encore au même endroit (Lc 22, 31-32) un écho résumé de cette tradition tout entière dans une parole du Sauveur: « Simon, Simon, Satan vous a réclamés pour vous secouer dans un crible comme on fait pour le blé. Mais moi j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne disparaisse pas. Et toi quand tu seras revenu affermis tes frères » On ne voit point à quoi s'appliqueraient historiquement ces paroles, dont le troisième évangile ne manifeste pas la portée, si le rôle de Pierre dans la genèse de la foi à la résurrection n'en venait fournir une explication lumineuse ¹⁰. Enfin

¹⁰ Cette explication est parfaitement conforme à l'usage que les théologiens

l'adjonction du chapitre supplémentaire au texte johannique [210] apporte une dernière preuve à l'appui de notre thèse : qu'il ait été introduit malgré les inconvénients qui en résultaient pour l'équilibre et l'harmonie du livre, n'est-ce point une marque de la force avec laquelle s'imposait la tradition relative à Pierre, un indice du besoin qu'on a éprouvé d'y faire droit coûte que coûte ?

Les deux données historiquement les plus sûres étant ainsi posées, tirons les conséquences de ce qui précède.

La tradition galiléenne n'est évidemment pas favorable à l'hypothèse de l'historicité en ce qui regarde les récits relatifs à la découverte du tombeau vide. Ne rend-elle pas pratiquement impossible toute constatation de ce genre ? La chose paraît claire, au moins pour ce qui est des Apôtres. Ceux-ci ont dû partir sans délai, leur départ étant en somme une fuite. Il semble qu'ils soient parvenus en Galilée avant de rien savoir sur ce qui s'était passé (Mc 14,8 ; 16, 8) et avant de s'être posé aucune question à ce sujet.

Quant aux femmes il est peut-être permis de se montrer moins affirmatif. Cependant le plus probable est qu'elles-mêmes sont parties aussitôt. Pourquoi seraient-elles restées seules à Jérusalem ?

Au surplus l'analyse du texte de Marc suggère l'idée que les récits de la sépulture et de la visite au tombeau n'appartiennent pas à la couche rédactionnelle primitive. Je ne puis insister ici sur cette critique d'ensemble. Mais je ferai deux ou trois brèves remarques ¹¹. Certains détails - intervention

font du texte en question, surtout depuis le concile du Vatican, car la foi à la résurrection est le principe de l'Église et la clef de voûte du christianisme tout entier.

¹¹ J'ai parlé plus haut (p. 189, n. 1) du récit de Matthieu. Il faut ajouter que ce récit rend tout à fait incompréhensible la psychologie des « princes des prêtres » et des « anciens du peuple ». Comment se souviennent-ils d'une prophétie que les disciples eux-mêmes n'ont pas comprise ou ont totalement oubliée ? Comment se croient-ils obligés de recourir à Pilate pour la garde du tombeau, alors que de leur propre autorité ils ont fait procéder à l'arrestation ? Comment prennent-ils de si piètres précautions, en même temps que si compliquées, quand il y en avait une si simple, qui eût coupé court à tout projet d'enlèvement furtif ? Comment -enfin résistent-ils tous, sans exception, à l'évidence du témoignage que leur apportent les soldats.

d'un grand personnage [211] tel que Joseph d'Arimatee, tombeau neuf, aromates, - ont pu faire penser à une intention de montrer accomplie la prédiction d'Isaïe (Es 11, 10) : *Erit sepulcrum ejus gloriosum*. D'autres passages accusent des préoccupations apologétiques (Mc 15, 47; 16, 3-4). Il est permis de trouver quelque invraisemblance au *nemini quidquam dixerunt* (Mc16, 8). L'apparition angélique aurait donc manqué son but ? et alors comment les apôtres, furent-ils avertis du rendez-vous qui leur était assigné ? Tout cela s'explique mieux si on l'interprète comme exprimant la tradition galiléenne plus ou moins dramatisée dans le souvenir déjà indirect et lointain du rédacteur.

Il reste maintenant à chercher par quel mécanisme a pu naître la tradition hiérosolymitaine. Si nous réussissons à la voir dériver de la première, l'inverse ne se concevant pas, nous aurons un nouvel argument pour notre hypothèse.

[...]

[212] Cela étant, voici ce que l'histoire nous invite à penser. Il est certain que le mouvement de l'évangélisation partit de Jérusalem, que là fut le point de départ de la propagande chrétienne, là son premier centre de rayonnement, là le berceau de l'Église en tant que société organisée. Les Apôtres y étaient donc revenus après leur fuite en Galilée. De nouvelles apparitions s'y produisirent sans doute ¹². Et comme c'était la ville sainte, la capitale religieuse traditionnelle, comme c'était [213] le lieu où fut inauguré le ministère de prédication publique, où la croyance acheva de se définir, où se réalisèrent les prémices de la conquête, où le culte nouveau commença de s'exercer, les événements qui s'y passèrent prirent peu à peu dans la mémoire collective une importance prépondérante. En particulier, le souvenir des apparitions finales déplaça graduellement celui des apparitions galiléennes, au point qu'on finit par tout rattacher à celles-là, même les faits qui avaient eu originellement un autre théâtre. La chose est d'autant plus naturelle que la foi en la résurrection fait corps avec la foi en l'Église et en l'Eucharistie. D'ailleurs elle put être facilitée par un désir inconscient de symétrie, Jésus devant

¹² Cf. Act 1, 3.

manifeste son triomphe et sa gloire là même où il avait souffert et où il était mort. Comme les dernières apparitions s'adressaient à une foi ayant déjà conscience réfléchie d'elle-même, elles parurent plus nettement significatives, par conséquent d'un plus facile usage apologétique, si bien que leur souvenir résorba petit à petit l'ensemble des souvenirs antérieurs, conformément à une loi psychologique bien connue¹³ ; et le changement de perspective devint complet à mesure que le souci du symbolisme doctrinal prit le pas sur celui de la simple narration¹⁴.

Dans le souvenir d'une élaboration quelconque, d'une expérience quelconque, c'est toujours par rapport au résultat final, plus clair et plus maniable, que se coordonnent [214] les étapes successives, autour de lui qu'elles se groupent et de son reflet qu'elles restent lumineuses. La représentation de celles-ci se schématise et acquiert une sorte de précision rétrospective sous l'influence de celui-là, au point que la recherche paraît souvent après coup avoir été d'une rectitude logique parfaite. Du sommet d'arrivée on regarde les détours de la route et la perspective n'est plus la même que pendant le voyage, mais en un sens elle est plus vraie. Ainsi en fut-il pour la genèse de la foi à la résurrection et les textes portent encore aujourd'hui la trace de ce mouvement graduel dont ils nous laissent deviner le progrès au moins dans ses grandes lignes et dans sa direction générale. Au début, c'est Jn 21, considéré comme représentant la finale primitive de Marc : le récit (Jn 21, 1-14) tient la première place, la scène est en Galilée (21, 1) où les disciples ont repris (21, 3) ensemble (21, 2) leur vie d'antan, le sentiment d'hésitation et

¹³ N'oublions pas que les Apôtres prêchaient le Christ ressuscité : ils ne se proposaient pas seulement de le raconter. Aussi la signification religieuse des faits les intéressait-elle plus que leur simple phénoménalité.

¹⁴ Cela n'introduit pas d'erreur dans l'Évangile. Car l'Évangile ne raconte que pour enseigner. Or on ne peut parler d'erreur que par rapport à une intention d'affirmer. Cf St-Augustin, cité par S. Thomas (*Summ. Th.*, P. 111, Q. LV, art. 4, ad I-) : « *Non omne quod fingimus mendacium est ; sed quando illud fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium, - cum autem fictio -nostra refertur in aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis.* » Remarquez que cela est dit non à propos des paraboles, mais à propos de l'apparition du Christ *in alia effigie* (Mc 16, 12).

d'évidence mêlées qui dut être tout d'abord celui des apôtres est bien noté (4. 7-12), enfin apparaît un commencement de signification, une conclusion naissante (15-17). Ensuite vient Mt 28, 16-20 : la localisation galiléenne subsiste en gros (Mt 28, 7.10.16) bien que la tradition hiérosolymitaine commence à se faire jour (Mt 28,9-10); mais les détails s'estompent, les circonstances particulières de l'apparition s'effacent, les doutes ne sont plus mentionnés que synthétiquement et d'un mot sommaire (Mt 28, 17); par contre l'aspect doctrinal s'affirme, s'accentue, se précise (Mt 28,18-20) dans l'idée du Christ glorieux --invisible, mais présent, -- et dans celle de l'évangélisation par laquelle son œuvre le continuera sur la terre. Avec Lc 24, dont il faut rapprocher la finale actuelle de Mc 16, 9-20, l'Église a déjà un rudiment d'organisation et c'est la tradition hiérosolymitaine qui l'emporte : les apôtres apparaissent groupés et -unis (Lc 24, 33. 36.48-53 ; Act 1, 6-8 ; 13-14), avec un chef (Luc, 24, 33-36, 48-53; Act 1, 15-22), l'idée que leur mission est universelle (Mc 16, 15; Lc 24, 47; Act 1, 8), et le sentiment [215] de l'autorité religieuse dont ils sont dépositaires (Mc 16, 16; Act 1, 5. 23-26); le symbolisme mystique s'accuse (présence cachée de Jésus parmi ceux qui le cherchent-. Lc 24 14-15.16.32 ; conversion et grâce: Lc 24, 13-33; promesse de l'Esprit (Lc 24, 36-49; Act 1, 4-8); les liens de la foi eucharistique et de la foi au Christ ressuscité se dessinent (Mc 16, 14; Lc 24, 30-31.35.41-43) ; l'argumentation apologétique tirée des Écritures se régularise et se développe (Lc 24, 5-27. 32. 44-46) ; les doutes initiaux ne subsistent plus qu'en raccourci pour être du reste aussitôt levés par une preuve péremptoire (Lc 24, 37-43). Enfin, chez Jn 20, l'évolution est terminée: plus d'hésitations ni de troubles ; le doute individualisé en Thomas se déclare vaincu et confesse la divinité du Maître (Jn 20, 26-28), en même temps qu'il reçoit la leçon destinée aux siècles futurs (Jn 20, 29); la foi définitivement affermie s'analyse plutôt qu'elle ne raconte sa naissance et son progrès ; la manifestation s'en déroule sans obscurité ni tâtonnement ; l'Ascension (Jn 20, 17), la Pentecôte (Jn 20, 22), l'institution et la mission de l'Église (Jn 20, 21-23), la joie et la paix qu'apporte la bonne nouvelle (Jn 20, 19-20), tout cela est condensé dans une vue sommaire où la *signification* des faits se substitue décidément à leur histoire.

On voit donc comment put s'opérer dans la mémoire commune le passage de la Galilée à Jérusalem comme cadre où la foi se représentait sa propre genèse. Mais, une fois ce transfert effectué en principe, *il fallait* quelque chose touchant ce qu'il était advenu du corps de Jésus. Des questions se posaient inéluctablement à cet égard. En effet l'histoire du Christianisme naissant n'était plus un fleuve devenant souterrain à Jérusalem pour ne reparaître que plus loin et plus tard en Galilée, sans qu'on ait pu le suivre dans l'intervalle. Puisqu'on était resté sur le théâtre des événements, on devait savoir ce qui s'était passé ; et cela, d'ailleurs, on ne pouvait se le représenter que sous les formes naturelles à l'imagination populaire.

[216] L'idée de la sépulture s'offrait d'elle-même. Puis, chez des esprits simples pour qui la continuité de Jésus de Nazareth au Christ glorieux se traduisait par l'image réanimation *du cadavre*, la sépulture appelait la découverte du tombeau vide. Enfin le recours aux passages des Écritures que l'on entendait traditionnellement du Messie et le souvenir de certaines paroles prononcées par Jésus - histoire typique de Jonas, prédiction d'Isaïe sur le sépulcre glorieux, promesse du psaume, que le saint serait préservé de la corruption,- permettaient de déterminer les détails par une sorte de déduction ¹⁵ et cela d'autant mieux que par surcroît l'apologétique y trouvait son compte. Mais cependant la tradition galiléenne subsistait, à l'arrière-plan, dans la pénombre. Elle excluait un rôle actif des Apôtres lors des constatations initiales. De là sans doute l'attribution de celles-ci aux femmes ¹⁶ tandis que les disciples restent cachés par crainte des juifs ¹⁷. De là aussi l'envoi en Galilée ¹⁸.

¹⁵ 75 Cf. S. Paul, 1 Cor 15, 4: Il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures (SECUNDUM SCRIPTURAS). Le sens du *secundum Scripturas* doit être déterminé d'après le verset précédent: le Christ est mort pour nos péchés SECUNDUM SCRIPTURAS. Or ce n'est point par l'histoire que nous savons que le Christ est mort «pour nos péchés».

¹⁶ Ainsi que l'attribution de la sépulture à des disciples qui ne furent pas témoins de la résurrection.

¹⁷ Détail , historiquement peu vraisemblable : cette crainte les aurait détournés de rester réunis et à Jérusalem. Nous avons ici un écho de la fuite en Galilée joint à un souvenir des premières assemblées chrétiennes.

Vers la fin, toutefois, s'esquisse une tendance à revenir là dessus ¹⁹ et à rapprocher les Apôtres du tombeau vide ²⁰ mais sans que néanmoins les apparitions cessent d'être pour eux le message décisif ²¹.

[217] Telle est, dans ses grandes lignes, la théorie que j'avais annoncée. Ce n'est qu'une théorie sans doute; mais elle repose, on a pu le voir, sur une solide base de faits positifs et d'autre part, réagissant sur eux, elle rend les textes intelligibles. Les deux conditions requises pour une vérification historique semblent donc remplies.

Cependant on ne peut pas conclure absolument. Nous sommes en présence d'une hypothèse que les faits suggèrent naturellement et qui ensuite fonctionne avec fruit. Ce n'est tout de même qu'une hypothèse. Le témoignage concordant des quatre Évangiles sur la découverte du tombeau vide reste malgré tout assez imposant. ²². Si leurs divergences autorisent le doute quant aux détails, la substance de l'événement paraît bien affirmée. D'autre part, il est permis de se demander si la tradition concernant la sépulture et la disparition du corps a pu être créée de toutes pièces. Bornons nous donc à dire qu'il s'est peut-être passé en effet quelque chose à Jérusalem en l'absence des Apôtres, mais qu'en tout cas ce quelque chose ne se laisse plus aujourd'hui définir historiquement. Il reste toujours, avec l'essentiel de ce qui précède, que le tombeau vide n'est pas un argument décisif, qu'il ne constitue pas une donnée historique indubitable, qu'il n'a joué aucun rôle primitif important dans la genèse de la foi, et que c'est aux apparitions seules que nous devons nous adresser pour comprendre cette genèse.

¹⁸ Dont on ne voit pas bien la raison d'être si les apôtres sont restés à Jérusalem et si leur témoignage y doit commencer.

¹⁹ Luc et Jean ne parlent plus du rendez-vous en Galilée.

²⁰ Lc **24**, 12-24; Jn **20**, 3-8.

²¹ Lc **24**, 11; Jn **20**, 8-18, fait encore un pas de plus dans la voie qui relie la foi des apôtres à la découverte du tombeau vide ; Mc **16**, 8, reste en deçà de Luc

²² Notons toutefois que cela ne fait pas quatre témoignages *indépendants*.

b- Le problème des apparitions

Je ne chercherai pas à déterminer par le menu ce que furent au juste les apparitions, quant à leur phénomène historique. Une telle entreprise est rendue vaine par l'élaboration qu'ont subie les souvenirs avant d'être consignés dans nos textes actuels. Paul, dont le témoignage [218] est le plus direct, ne donne aucun détail ; et il est même impossible de retrouver dans les Évangiles une par une les manifestations qu'il énumère. Quant aux récits que ces derniers contiennent, les pages précédentes constituent aussi bien une « critique des apparitions » qu'une « critique du tombeau vide ». Il faut donc s'en tenir à ceci : admettre comme donnée générale qu'il y a eu des apparitions, les plus importantes, et les mieux garanties étant celles que note S. Paul ²³. Mais on ne peut guère atteindre ces apparitions dans leur individualité distincte, avec le détail de leurs circonstances.

Le fait des apparitions étant ainsi placé au-dessus de toute contestation raisonnable, - et aucun historien sérieux ne s'y refusera, - quel est le problème ? Définir la signification de ce fait, sa portée ; voir s'il lui correspond quelque réalité objective. Est-ce un produit hallucinatoire de la foi ou au contraire l'effet d'une cause extérieure génératrice de cette foi ? Telle est la question. Avant de chercher à la résoudre, notons qu'en toute hypothèse il ne peut s'agir d'objectivité au sens commun du mot ²⁴. Le Christ ressuscité à une vie surnaturelle n'est pas objet d'expérience, ou plutôt il n'est objet que pour l'expérience religieuse : j'ai déjà insisté longuement là-dessus. Si l'on parle de « perception », au moins faut-il ajouter perception « mystique ». Le problème se pose alors dans les mêmes termes qu'à propos des mystiques : les apôtres furent-ils simplement des hallucinés, des malades, tirant tout de leur propre fond et ne touchant rien de réel, ce qu'ils crurent percevoir n'étant qu'une invention plus ou moins inconsciente [219] de leur propre esprit ? ou bien entrèrent-ils en contact et en relation avec une réalité véritable ?

²³ Les récits évangéliques (sauf Jn 21, dans une certaine mesure) paraissent correspondre moins à des faits particuliers précis qu'aux aspects divers du même fait général. Ils analysent plus qu'ils ne racontent. C'est pourquoi on ne parvient pas à les identifier avec les termes de la liste dressée par S. Paul

²⁴ Remarquez bien que je dis objectivité *autre*, non pas forcément *moindre*.

[...]

[221] Il est certain que l'espoir des disciples avait été au plus haut point et qu'il n'avait pas [222] fléchi, sauf chez Judas, jusqu'à l'heure de la catastrophe, en sorte que la déconvenue subite, chez ces natures simples, n'excita point le doute sur la foi antérieure, mais un abattement de surprise, après lequel, les apôtres étant hors de péril par leur retour en Galilée, cette foi réclama son objet et le retrouva ²⁵ Mais de ce qu'une foi retrouve son objet, il ne faut pas conclure qu'elle le crée. Gardons-nous de confondre, d'identifier la réalité en soi, avec l'apparence phénoménale que l'historien en saisit. Autre chose est de noter les phases successives par lesquelles s'est manifesté au dehors le travail de la conscience chrétienne, autre chose de déterminer la signification et la valeur de ce travail. Quel qu'ait été l'enchaînement observable, il reste toujours à se demander s'il ne lui correspond pas une vérité objective.

Il se peut que le mécanisme phénoménal d'une apparition ne diffère pas, quant à la description que le physiologiste et le psychologue en donnent, d'un mécanisme hallucinatoire quelconque. L'apparition se présente alors comme une œuvre de l'esprit qui la perçoit. Mais nos percepts les plus communs n'ont-ils pas aussi ce caractère ? Dans l'acte de percevoir, la critique nous montre plus nettement chaque jour le rôle actif du sujet, la part prépondérante qui revient à son activité ²⁶. Ni l'hallucination n'est création *ex nihilo*, ni la perception n'est pure réception passive. Toutes deux sont des constructions mentales, mais la première est une erreur, tandis que la seconde est une vérité. Pourquoi certaines apparitions ne seraient-elles pas semblablement de véritables perceptions d'un genre spécial, analogues à la perception mystique, par lesquelles on entrerait en contact avec une réalité proprement dite, ayant une consistance intrinsèque, bien que les hommes n'y atteignent pas en général dans la vie ordinaire ?

²⁵ Loisy, *loc. cit*

²⁶ Cf BERGSON, Le rêve, conférence publiée dans le Bulletin de *l'Institut Psychologique International*, mai 1901; *L'effort intellectuel*, article inséré dans la Revue philosophique, janvier 1902

[223] Il se peut aussi que toute apparition soit le produit d'une foi préexistante. Toute perception n'est-elle pas de même le produit d'une pensée ? Cela n'empêche pas plus l'une que l'autre d'avoir une portée objective. Qui nous assure que la foi n'est pas un moyen de connaissance normal dans son genre, un moyen d'entrer en relation avec des réalités d'une certaine sorte ? Et si cette foi est divinement inspirée, si elle a une origine et une vertu surnaturelles, si elle suppose et implique le concours de la grâce, ne faudra-t-il pas dire que ses œuvres viennent de Dieu et qu'elles constituent une véritable révélation ? Les œuvres accomplies réagiront du reste à leur tour sur la foi génératrice pour l'accroître, l'enrichir, la préciser et la parfaire.

Quant aux accidents nerveux qui peuvent accompagner un semblable travail, il ne faut pas en exagérer l'importance, ni se méprendre sur leur signification. Sont ce des causes ou des effets ? Cela doit dépendre des cas. Au surplus gardons-nous de confondre les problèmes d'origine avec les problèmes de valeur :²⁷ « *Quand on aura prouvé avec quelques fanatiques du matérialisme médical que les Pascal, les Newton et tous les génies sont des détraqués, des dégénérés, leur œuvre en sera-t-elle moins géniale ? Perdra-t-elle pour l'humanité la moindre parcelle de sa valeur ? Cette misère physiologique compromettrait-elle cette richesse psychologique.* »²⁸ Du reste l'émergence de l'activité subliminale, même à un degré extraordinaire, n'est pas un désordre maladif. On le reconnaît volontiers pour ce qui concerne les phénomènes d'invention. Et voici que les psychologues arrivent à une conclusion pareille à propos de certains mystiques²⁹. Eh bien ! il en est de même ici, voilà tout.

[224] Le terrain une fois déblayé par ces remarques préliminaires, appliquons maintenant à la résurrection du Christ les deux critères de réalité dont j'ai dit un mot au début de la présente étude. Ce qui est pure chimère illusoire, pure hallucination morbide, sans valeur de vérité, peut sans doute

²⁷ Cf. W. JAMES, *L'expérience religieuse*, traduction par F. Abauzit.

²⁸ ABBÉ. BAUDIN, *Revue catholique des Eglises*, février 1906, p. 80-81.

²⁹ Cf. Vte BRENIER DE MONTMORAND, *Les états mystiques*, dans la *Revue philosophique* de juillet 1905

susciter momentanément la foi la plus complète. Mais une telle foi n'est pas nourrissante ni fructifiante au point de vue moral ; elle ne produit rien de solide ; elle ne se transmet pas bien loin ; elle ne rassemble pas beaucoup d'âmes dans une communion qui les vivifie ; elle ne résiste pas à l'action dissolvante et réductrice de la durée, à l'épreuve de mise en usage pratique ; elle se solde toujours en fin de compte par un échec où se dévoile son caractère mensonger. Or la foi à la résurrection a fait juste l'inverse ; elle a déterminé une immense explosion de vie qui a depuis lors rempli l'histoire, surmontant tous les obstacles et survivant à toutes les critiques ; elle a été le point de départ et le principe du plus grand progrès spirituel qu'ait accompli l'âme humaine ; elle a accumulé dans une carrière prodigieuse les preuves les plus étonnantes de sa fécondité inexhaustible et durable ; enfin, ayant eu dès sa naissance (I Cor 15, 6) une objectivité déjà supérieure à toutes les hallucinations pathologiques, puisque certaines des apparitions qui la fondèrent eurent jusqu'à cinq cents témoins, elle a par la suite groupé autour d'elle des multitudes sans nombre. Donc la foi à la résurrection correspond à une réalité véritable ; et le seul problème qui se pose n'est pas de démontrer l'existence de cette réalité, mais d'en définir la nature. Finalement, pour les apparitions que l'histoire nous montre à la base de cette foi, si l'on persiste à employer le terme d'hallucinations, au moins est-ce le cas, ou jamais, d'ajouter que ce furent des hallucinations vraies.

c- Genèse de la foi en la résurrection

Nous sommes à présent en mesure de nous représenter [225] historiquement la genèse de la foi à la résurrection. En voici le tableau schématique.

Partons de ce fait, la croyance primitive des Apôtres, du vivant de Jésus : confiance totale dans le Maître, certitude absolue que Dieu est avec lui, qu'il est le Messie promis à Israël, qu'il ne décevra aucune des espérances qu'il a éveillées, qu'il fondera son royaume au jour prescrit, qu'il triomphera de tout et même de la mort. Tout cela sans doute restait confus, non analysé, plutôt vécu et senti que clairement pensé. Mais c'était un principe dynamique, un germe de

foi vivante. Et cela devait peu à peu se développer, s'approfondit à l'épreuve, prendre conscience de son contenu latent, de ses richesses virtuelles, de ses exigences implicites.

« Pour l'historien, le travail de la tradition chrétienne fait suite à celui des écrivains du Nouveau Testament. Le tout représente comme un effort continu de la foi pour saisir plus parfaitement un objet qui la dépasse. Cet effort ne va pas sans tâtonnements ; il n'atteint pas du premier coup son terme définitif ; on peut même dire, en un sens, qu'il ne l'a pas encore atteint aujourd'hui ; mais il suit toujours la même ligne, mettant toujours Jésus plus haut, et donnant de sa mission une idée plus compréhensive, à mesure que s'ouvre devant la foi intelligente une vue plus large sur le monde et sur l'humanité. Chaque étape de la foi est comme une épreuve et un obstacle qu'elle surmonte par la force divine de son principe intérieur³⁰. »

Bref on a ici tout à fait le type du *travail de vérification* tel que le pragmatisme le définit.

« La première de ces épreuves, on peut bien le dire, fut la mort ignominieuse de Jésus. Elle fut surmontée par la foi à la résurrection³¹. » Victoire qui, loin d'être instantanée, demanda un long travail (Act 1, 3), dont les Évangiles nous ont transmis le souvenir synthétique et global. Peu à peu, au contact des événements et sous [226] leur pression, la foi antérieure se détermina. Peu à peu il apparut qu'une telle détermination, nouvelle en un sens, était cependant exigée par la foi déjà acquise, contenue virtuellement en elle. C'était la réaction par laquelle elle répondait au choc du dehors, dans laquelle elle s'affirmait contre ce choc. Puis, pour se vérifier, la détermination naissante alla chercher ses racines traditionnelles dans l'Écriture, elle se mit en rapport de continuité et de solidarité avec ce qui la précédait. En même temps, elle s'appuyait sur une expérience actuelle, présente : les apparitions. Expérience qu'elle instituait elle-même dans la pénombre de la subconscience, mais par où

³⁰ Loisy, *Autour d'un petit livre*, pp. 119-120.

³¹ Id.

elle entrait en relation véritable avec une mystérieuse réalité vivante, qui lui répondait à son tour et même, allant en quelque manière secrètement au devant d'elle, orientait sa recherche.

Nous avons là, dans l'ordre religieux, exactement l'homologue de ce qu'est, dans l'ordre scientifique, la genèse d'un fait³². C'est, à la lettre, un *acte* de foi. Produit de la foi antérieure, il réagit sur cette foi, la consolide, la féconde, la développe. Et quelque chose lui répond à l'extérieur, dans l'absolu de la réalité, dans le mystère de l'être en soi, quelque chose que l'histoire seule ne saurait définir.

Telle apparaît aux yeux de l'historien l'œuvre accomplie par la genèse de la foi à la résurrection. Oeuvre capitale entre toutes les similaires, car c'était vraiment la fondation même du Christianisme³³, elle est par rapport à lui moins une *preuve qu'un signe*,³⁴ moins une authentification extrinsèque et un étai extérieur qu'une manifestation de vie et un critère interne. A cet égard, on ne peut en percevoir la pleine valeur et la portée totale que du dedans, on ne peut en saisir la réalité ineffable qu'en y participant en effet, par une [227] insertion pratique dans le Christianisme dont elle constitue l'acte vital par excellence³⁵. Elle est donc susceptible de jouer un rôle apologétique efficace, mais à la condition qu'on l'aborde avec une foi déjà commencée qui ne cherche que son complément³⁶.

Revenons maintenant à notre problème initial. En définitive, les apparitions ont conditionné la foi, mais réciproquement la foi a conditionné les apparitions. Aucun de ces deux termes n'a purement et simplement créé l'autre,

³² Voir la Note V, à la fin du volume.

³³ Cf Loisy, *Autour d'un petit livre*, pp. 120-121.

³⁴ Cf E. LE ROY, Essai sur la notion du miracle, trois articles publiés dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, 1906.

³⁵ Cela ne veut pas dire, - faut-il le répéter encore une fois ? - que la résurrection n'est pas un fait réel et vrai-, mais ce fait a dû être mis en rapport avec des notions de vérité et de réalité plus approfondies que les notions vulgaires.

³⁶ Que la résurrection ne puisse être saisie dans sa vérité plénière sans une préparation intérieure et une bonne volonté agissante, c'est la conséquence de ceci qu'elle constitue un fait religieux et moral.

ne fut totalement antérieur à l'autre. La relation qui les unit est solidarité organique, immanence mutuelle. Et c'est l'un au sein de l'autre qu'il faut les voir pour les comprendre.

Que la foi suppose les apparitions, l'histoire et la psychologie s'accordent à en témoigner de leur point de vue critique, faisant ainsi écho à la théologie traditionnelle.

Qu'inversement les apparitions supposent la foi, la théologie traditionnelle ne peut le refuser à la psychologie et à l'histoire. C'est un fait général que les Évangiles confirment dans notre cas particulier ³⁷. Voyez les disciples d'Emmaüs (Lc 24, 13-32): s'ils finissent par voir Jésus, c'est qu'ils sont de ceux qui « cherchent en gémissant », qu'ils sont vraiment *in via*, et c'est à la fraction du pain qu'ils le reconnaissent. Leur langage est significatif : *Notre cœur ne brûlait-il pas en nous tandis qu'il nous parlait en chemin en nous ouvrant les Écritures ?* Partout et toujours, d'ailleurs, le Christ ressuscité parle un langage mystique dont l'intelligence requiert une foi déjà vivante chez ceux qui l'entendent. Et qu'on ne m'oppose pas la conversion de S. Paul: car il est [228] trop facile de répondre que le coup de foudre sur le chemin de Damas ne fut pour lui que l'explosion suprême qui terminait une crise de foi subliminale ³⁸.

L'histoire va plus loin encore. Elle nous montre la foi à la résurrection étroitement liée dans sa genèse à l'institution de l'Église et des Sacrements. Tout s'accomplit en même temps ; on a plutôt affaire à trois aspects d'une même foi ; et ce sont les mêmes textes qui en portent témoignage. N'est-ce pas en effet à des paroles du Christ glorifié que la théologie rattache cette double institution ? « La communauté apostolique a pris conscience d'elle-même, de

³⁷ Ici je puis prendre les récits Évangéliques moins comme documents d'histoire que comme témoins de la foi primitive.

³⁸ « Ce qu'on sait de sa carrière avant sa conversion suffit pour qu'on puisse parler d'extrême surexcitation dans le temps qui précède la vision de Damas. Ce qu'il avait appris sur Jésus et ses fidèles l'avait impressionné sans doute plus qu'il n'eût voulu et plus qu'il n'en avait lui-même conscience. » (Loisy, *Revue d'histoire et de Littérature religieuses*, janvier-février 1906, p. 86. - Voir aussi p. 87-88.)

son autonomie et de sa mission providentielle, en s'affermissant dans la foi à la résurrection³⁹ » ; là fut le premier principe de son unité constitutive comme de sa séparation d'avec le judaïsme ; et simultanément naquit la cène chrétienne, la foi eucharistique. A cet égard la mise en scène des récits évangéliques est très significative. Les apparitions de Jésus aux Apôtres s'associent à l'idée d'un repas pris en commun, symbole et anticipation du festin messianique, (Lc 24, 30-43; Mc 16, 14; Jn 21, 9-12.15). Dans le quatrième évangile, « les deux grandes apparitions du chapitre 20 sont pour les apôtres assemblés. Il n'est pas dit qu'ils fussent à table, mais il n'y a pas d'anachronisme à soutenir que l'évangéliste veut les montrer réunis en assemblée chrétienne ; les deux apparitions ont lieu le premier jour de la semaine, et ce sont, n'en doutez pas, dans l'esprit du narrateur, les deux premiers dimanches de l'Église⁴⁰ » Ainsi l'histoire elle-même nous invite [229] à considérer que la résurrection n'est pas un fait séparable du système entier de la doctrine catholique.

II- La signification de la résurrection

I- Ce qui échappe à l'historien et le rôle du philosophe

On voit finalement que le problème de la résurrection se pose pour l'historien dans les termes mêmes où le résout la théologie orthodoxe traditionnelle. Toutefois il ne fait que *se poser* ; l'histoire, à elle seule, n'a point compétence pour le résoudre; et voici pourquoi.

Que les apparitions constituent véritablement une expérience, que par elles soit perçue et saisie une réalité véritable, nous l'admettons désormais. Il faut conclure ici comme au sujet des états mystiques. Mais cette expérience, que touche-t-elle ? En quoi consiste cette réalité ? Comment convient-il de la définir ? C'est ce que l'histoire et la critique ne suffisent pas à trouver.

L'objet correspondant aux visions n'est appréhendé par nous, si nous nous en tenons aux seules ressources de l'histoire, que sous les espèces de la

³⁹ LOISY, *Autour d'un petit livre*, p. 171.

⁴⁰ LOISY, *Autour d'un petit livre*, p. 242.

perception qu'en ont eue les Apôtres. Ces espèces mêmes, à cause de l'élaboration des souvenirs, ne se laissent plus guère préciser. Quand nous saurions ce qu'elles furent au juste, il resterait toujours à dégager la pure donnée objective de la forme plus ou moins contingente et inadéquate dont les témoins la revêtirent pour la percevoir. Déjà dans l'ordre phénoménal ordinaire, dans l'ordre sensible commun, aucune perception ne pénètre exactement l'être en soi, sans mélange, sans concours du sujet, sans apport venant de lui. Percevoir, a-t-on dit avec raison, c'est résoudre un problème, c'est interpréter des signes, c'est construire une théorie. Combien plus encore en doit-il être ainsi dans l'ordre mystérieux des réalités surnaturelles ! *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Cette loi est générale ; et nous avons ici comme ailleurs, à tenir compte d'une double relativité : psychologique et historique. La représentation, des Apôtres fut nécessairement conditionnée par [230] leur nature humaine, par leur degré de culture, par les conceptions habituelles de leur temps et de leur milieu.

Cela posé, comment définir le rapport vrai entre les apparitions et la réalité sous-jacente ? Comment concevoir le fondement objectif des liens qui se manifestent entre la foi à la résurrection, la foi à l'Église et la foi à l'Eucharistie ? Un incroyant ne verra peut-être, au fond de ces phénomènes, sous ce jeu d'apparences, derrière ce travail de la conscience religieuse, rien autre chose qu'une entrée en contact avec je ne sais quelles forces inconscientes de l'humanité, rien autre chose que la manifestation de certaines lois qui régissent le monde subliminal. Et par quels moyens pourrait l'histoire le convaincre d'erreur ? Elle établit qu'il y a valeur et portée objectives : elle ne peut pas dire en quoi consiste cette valeur ni jusqu'où va cette portée. Elle prouve l'existence d'un « quelque chose » : elle ne peut pas définir ce « quelque chose ».

[...]

[231] En fin de compte, la réalité de ce fait, quant à sa modalité précise, échappe à l'histoire. Non pas que celle-ci -en établisse le caractère illusoire ou légendaire. Ceux qui nieraient au nom de l'histoire la réalité du fait commettraient exactement la même erreur, le même abus de méthode que je

combattais plus haut: à savoir, poser en principe l'irréalité de ce que l'histoire ne parvient pas à saisir, comme s'il n'y avait qu'un seul type de réalité et comme si toute réalité véritable était forcément d'ordre historique. La vérité, c'est que le fait de la résurrection appartient à un ordre de réalité qui *dépasse* l'histoire ⁴¹. Celle-ci réduite à ses seules ressources, ne saurait en pareille matière prouver péremptoirement ni le oui ni le non. Et je ne veux point signifier par là qu'elle reste dans le doute par insuffisance de documents, mais bien que l'objet en cause ne relève pas de sa compétence, de sorte qu'à vrai dire elle ne peut pas même poser la question ⁴².

Toutefois, de ce que la résurrection de Jésus n'est pas au sens propre du mot un phénomène historique, de ce qu'elle appartient à un plan de réalité si profond que les méthodes proprement historiques ne peuvent suffire à l'atteindre, de ce qu'elle est incommensurable avec les données historiques ordinaires et transcendantes par rapport à elles, il ne s'ensuit nullement qu'elle n'implique [232] pas des phénomènes historiques, ni que les méthodes de l'histoire n'aient pas à intervenir pour la solution du problème. Il y a en effet une phénoménologie historique de la résurrection :

1° - L'histoire, d'abord, saisit la foi en la résurrection, à titre de réalité psychologique. Et c'est là un facteur dont elle ne saurait ni contester l'existence ni méconnaître le rôle capital.

2° - Ensuite l'histoire a compétence pour établir de précieuses négations. Étudiant les circonstances dans lesquelles est apparue et a grandi la foi en la résurrection, elle écarte certaines hypothèses qu'on pourrait être tenté de faire au premier abord et prend conscience de sa propre impuissance à définir la réalité du fait comme à conclure au caractère symbolique, illusoire ou légendaire de ce fait. Bref elle reconnaît qu'il ne lui appartient pas de prononcer en dernier ressort sur la portée objective de la foi correspondante.

⁴¹ Au moins est-ce là une hypothèse que l'historien n'a pas le droit d'exclure a priori, sur laquelle même il n'a pas compétence pour statuer en dernier ressort.

⁴² En ce sens qu'elle est incapable de définir par ses seules forces les hypothèses entre lesquelles il s'agit de juger

3° - Enfin l'histoire concourt à dégager l'idée vraie de la résurrection. Saisissant la foi comme un mouvement, un progrès, une vie, non comme une adhésion immobile enclose dans une conception arrêtée, elle prépare à comprendre que l'objet de cette foi ne saurait être je ne sais quelle *chose physique* matière d'observation sensible, je ne sais quel événement localisé en un point du temps où tiendrait son contenu total. La résurrection n'est pas simplement un fait qui se serait accompli jadis, qui serait aujourd'hui définitivement passé, qui serait en soi définissable indépendamment de la durée. *C'est un fait permanent qui domine les siècles, je dirais presque une loi autant qu'un fait.* C'est d'une certaine manière le Christianisme même, la clef de voûte de l'édifice surnaturel qu'est l'Église, le principe dynamique qui préside au développement de la foi. Je ne dis pas qu'elle n'implique point un fait central dont la date peut être assignée, mais je dis que ce fait n'épuise pas toute sa signification, toute sa réalité, qu'on ne saurait la définir par ce fait seul, que ce fait lui-même est prophétie ou promesse autant qu'accomplissement.

[233] Assurément il serait inexact de prétendre que la résurrection *consiste* en la survie du Christ dans l'Église. Néanmoins cette survie *en fait partie*. Ce n'est point pure métaphore que de parler de l'Église comme étant le corps du Christ ressuscité: sans doute ce corps est plus que cela, mais tout de même il est cela. Et c'est justement pourquoi l'Église est le vrai témoin qualifié de la résurrection.

Le rôle de l'histoire étant ainsi précisé ⁴³ on voit peut-être maintenant comment le problème de la résurrection se pose pour le philosophe. Définir le fait, en fixer la signification : voilà d'un mot la difficulté principale. Communément deux phénomènes sont invoqués : 1° la disparition du corps; 2° la réapparition glorieuse de ce même corps. Et ces deux phénomènes sont donnés comme objets de constatation sensible pour les contemporains, de constatation historique pour nous. Mais nous avons vu quelles inextricables difficultés surgissent de toutes parts quand on se borne à envisager les choses

⁴³ Ne faisant pas ici d'exégèse, je laisse de côté un autre rôle de l'histoire, capital cependant : *établir d'après la critique des textes les données véritables du problème.*

de ce biais. La disparition du corps ne peut pas être historiquement établie avec une entière certitude et philosophiquement elle ne se laisse pas concevoir d'une façon qui en ferait l'équivalent ou contrecoup phénoménal de la résurrection. Bref, pour ceux qui savent réfléchir et dont la pensée dépasse la simple imagination des apparences, ce n'est pas dans une telle disparition que se trouve la preuve de la résurrection ni le fondement de sa réalité ⁴⁴. Quant à la réapparition glorieuse, elle est bien témoignage irréfragable [234] et révélation véritable. Mais de quoi ? Pour la saisir dans sa signification vraie, il ne suffit pas de ces constatations empiriques dont on voulait se contenter ⁴⁵. En tout cas il y aurait abus à prétendre définir la résurrection sans tenir compte de la durée du fait ni de ses liens avec l'ensemble de la doctrine et avec le développement de l'Église.

Quelle attitude prendra donc le philosophe ? Pas plus que l'historien il ne pourra démontrer que l'interprétation de la foi traduit exactement la vérité du fait. Mais, prenant le fait tel que l'historien le lui livre, il cherchera à le rendre intelligible ; et, s'il est croyant ⁴⁶, c'est dans l'interprétation traditionnelle qu'il trouvera le principe de cette intelligibilité. A cet égard, sa tâche sera double :
1' établir l'idée philosophique de la résurrection en mettant les données de la foi en rapport avec les formes de la pensée réfléchie ;
2' établir que la théorie ainsi construite rend compte effectivement du fait tel qu'il est défini par l'histoire. Le philosophe aura ainsi justifié le dogme à titre d'hypothèse explicative, mais je le répète sans avoir pu démontrer que c'est une

⁴⁴ Qu'on veuille bien comprendre ma pensée exacte. Je ne me prononce pas catégoriquement contre la disparition du corps, je dis seulement qu'en toute hypothèse, et quand bien même on arriverait à en trouver une explication naturelle satisfaisante ou à prouver qu'elle n'a pas eu lieu, la réalité de la résurrection ne serait pas détruite pour cela. Je dis aussi qu'en toute hypothèse encore, et quand bien même cette disparition serait démontrée inexplicable par une cause naturelle, la réalité de la résurrection ne serait établie par cela.

⁴⁵ Je ne prétends pas du tout qu'en l'espèce il n'y ait place pour aucune constatation sensible. Mais je prétends qu'ici les constatations se rapprochent de la perception mystique plus que de la perception commune : la foi en est un facteur essentiel.

⁴⁶ Nous verrons plus loin quel peut être ici le rôle de l'apologiste.

hypothèse nécessaire, je veux dire la seule qui soit capable d'expliquer le fait en question, sans avoir pu éviter non plus que sa théorie reste toujours, comme toutes les théories, inadéquate, relative et perfectible.

[...]

2-Le corps ordinaire et le corps glorieux

- *Le corps ordinaire* :

[236] Je rappellerai d'abord une conception générale de la matière dont j'ai ailleurs exposé les grandes lignes ⁴⁷ et qui se justifie par l'ensemble de la critique idéaliste depuis Descartes ⁴⁸.

[237] Selon cette conception, la matière existe sans doute, mais elle n'existe que dans et par l'esprit, intérieurement et relativement à l'esprit. En tant que *matière pure*, elle s'impose à l'esprit, mais n'est qu'une virtualité : c'est la loi qui oblige l'esprit pour agir à se réduire en mécanismes et habitudes. En tant que *matière actuelle*, elle a une réalité explicite et concrète, mais est l'œuvre de l'esprit : c'est le groupe des mécanismes qu'il a montés pour agir, le système des habitudes qu'il a contractées.

En parlant ainsi, bien entendu, je n'envisage pas la matière séparément par rapport à chaque esprit individuel. Lien commun des monades et résultat de leur action collective, elle est *sociale* et elle est héréditaire, elle est mutualité et tradition. En sorte que, malgré les conclusions idéalistes précédentes, chaque esprit individuel naît au sein d'une matière préexistante

⁴⁷ Cf. l'esquisse d'une théorie de la matière, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1901; une analyse du Cogito cartésien, dans le bulletin de la *Société française de Philosophie*, séance du 25 février 1904 ; et un essai sur la notion du miracle, dans les *Annales de philosophie Chrétienne*, 1906.

⁴⁸ Je ne puis insister ici sur les preuves. Elles se résument à deux principales. D'abord une preuve a priori : critique du réalisme ontologique où l'on montre l'inconcevabilité radicale de tout support ou tout substrat, distinct des qualités, phénomènes, relations, qui ferait à la matière une base d'existence hétérogène à la pensée. Ensuite, une preuve a *posteriori* : critique de la perception et de la science, où l'on montre que la matière ne saurait être définie, à quelque degré que ce soit, que par rapport à l'esprit et en fonction de l'esprit. Voir Notes V, VI, VII à la fin de ce volume.

qui vraiment le limite et le conditionne, sur laquelle peu à peu il se conquiert et dont ensuite il concourt à poursuivre l'élaboration ⁴⁹.

Il faut ajouter que la plus grande partie de la matière est aujourd'hui tombée dans l'inconscience et dans l'automatisme, elle a échappé à son auteur et s'est retournée contre lui, elle fonctionne maintenant par inertie comme où on s'est laissé prendre, comme une habitude invétérée devenue irrésistible et tyrannique ⁵⁰. Ainsi elle fait échec à la liberté de l'esprit, qui en droit serait souveraine, et le progrès humain consiste à s'en libérer graduellement.

[238] Dans ces conditions, qu'est-ce que notre corps ? Un groupe de fonctions, le système des habitudes et mécanismes organisés en vue de la vie pratique, notre point d'insertion dans la matière. Et ce qui le fait nôtre, ce n'est pas ce qu'il puise de tout fait dans le trésor commun, ce ne sont pas les éléments antérieurs qu'il capte, qu'il utilise momentanément, puis qu'il abandonne : c'est qu'il est construit par nous, qu'il nous sert et nous exprime, qu'il y a entre notre âme et lui cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve entre l'artiste et son œuvre. Mon livre n'est pas mien par l'encre et le papier que j'ai pris au dehors pour l'écrire, mais par l'empreinte que j'ai mise de moi dans ses pages. De même aussi mon corps n'est pas mien par les matériaux que j'en ai empruntés à l'extérieur, qui le composent un instant et qui ne font que passer en lui, mais par le rapport d'ouvrage à auteur et d'instrument à ouvrier, qui s'établit entre lui et moi ⁵¹.

⁴⁹ C'est ainsi que la doctrine en question touchant à la matière n'est pas un subjectivisme.

⁵⁰ Il y a ici un point de contact entre la théorie de la matière et celle du péché originel.

⁵¹ Ce que mon corps élimine chaque jour cesse d'être lui ; ce que chaque jour il assimile devient lui au contraire. Si l'on me coupait un membre et que j'eusse la puissance de le régénérer comme certains animaux, c'est le membre régénéré que je tiendrais pour mien, non le membre coupé. Si dans une sorte de métamorphose j'opérais une mue si complète que je quitte la totalité de mon corps visible pour en adopter un autre, c'est le nouveau corps que je regarderais comme le mien, non la chrysalide abandonnée. Là comme ailleurs la propriété est liée à la production et à l'usage.

Au surplus, rappelons-nous la critique du *morcelage*⁵². Il n'a qu'un sens pratique et une valeur utilitaire. On aurait tort d'y voir une vérité absolue. La matière n'est pas une mosaïque d'objets radicalement distincts juxtaposés les uns aux autres. Un corps, c'est un point de vue sur le tout, un centre de coordination ; et il ne faut pas y chercher un morceau, mais un aspect ou une perspective de la continuité universelle.

Ainsi en est-il du corps particulier que nous appelons notre corps. S'il est nôtre, c'est comme foyer de perception et d'initiative ; mais par ailleurs on peut dire [239] en un sens que nous sommes tous constitués les uns des autres, que nous coïncidons tous quant à la chair. Notre vrai corps, au fond, c'est l'univers entier, en tant que vécu par nous. Et ce que le sens commun appelle plus strictement notre corps en est seulement région de moindre inconscience et d'activité plus libre, la partie sur laquelle nous avons directement prise et par laquelle nous pouvons agir sur le reste⁵³.

Que nous venions à lâcher ce point par où nous tenons la matière et sommes insérés en elle, que les mécanismes qui le composent viennent à s'arrêter, soit par une lente usure, soit par un accident qui les brise, qu'ayant échappé à l'âme et n'étant plus incessamment remontés ils se dissolvent peu à peu dans la masse commune des rouages anonymes qui fonctionnent par inertie, c'est la mort c'est-à-dire la cessation de l'activité pratique, la disparition phénoménale : notre cadavre ne subsiste plus que dans la perception des autres

⁵² Cf. E. Le Roy, *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1899

⁵³ En somme, il y a entre notre vrai corps (l'ensemble de la matière) et notre corps apparent (l'organisme limité que nous attribue le sens commun) un rapport analogue à celui qui existe entre le moi subliminal et la conscience claire. Pas plus dans un cas que dans l'autre il ne faut imaginer une coupure tranchée qui sépare les deux régions : la transition se fait par une pénombre continûment dégradée. Pour ce qui est notre corps, par exemple, il ne serait pas difficile de citer telles ou telles parties de l'organisme que nous considérons volontiers comme intermédiaires entre nous et le monde extérieur. De même il y a de tels objets extérieurs que nous regardons comme faisant déjà un peu partie de notre corps. Du reste la science ne nous montre-t-elle pas à sa manière que la nature n'est pour chacun de nous qu'une dépendance et un prolongement du corps, dont celui-ci contient virtuellement le tout ?

monades, dont il devient la proie ⁵⁴. D'ailleurs il ne faudrait pas croire que, par la mort, l'âme soit totalement désincarnée. Elle emporte avec elle son corps en tant que matière pure ; ce corps subsiste à titre de virtualité : *radicaliter*, dit S. Thomas ⁵⁵. Le germe, la tendance qui persistent [240] ainsi sont ce qui rend possible et concevable une résurrection, laquelle n'est pas autre chose qu'une reprise des fonctions d'activité pratique, une reconstruction de mécanismes plus ou moins semblables à ceux qu'on avait perdus ⁵⁶ ou une réparation de ces derniers ⁵⁷.

J'ajoute que la reprise du corps, conçue de cette manière, est bien toujours, quoi qu'il advienne du cadavre éliminé, une résurrection *in carne propria*. En effet, c'est comme une seconde naissance ; l'âme s'était une première fois construit un corps, elle recommence ; et le corps qu'elle refait, étant son œuvre et son instrument, son point de vue et son centre d'action, il faut l'appeler de nouveau son corps, dans le même sens et pour la même raison que la première fois. Il est même exact de dire que c'est le même corps, que c'est bien ce qui était tombé qui se relève : car -l'âme, comme nous disions, n'étant jamais totalement désincarnée - il y a continuité d'un *état* du corps à l'autre *état* au degré près, tout se passe comme dans les phénomènes vitaux ordinaires d'assimilation et d'élimination ⁵⁸.

Mais ce que je viens d'exposer ne fait comprendre encore qu'une résurrection phénoménale en quelque sorte, une résurrection que j'appellerai naturelle. Il faut autre chose pour concevoir dans sa plénitude la résurrection surnaturelle, c'est-à-dire l'entrée dans la gloire. Il faut acquérir la notion de *corps glorieux*
[...].

⁵⁴ Ne pas oublier que les hommes ne sont point les seules monades existantes. Tout ce qui a vie est monade et cela seul existe en soi qui vit.

⁵⁵ Cf *Summ. Th.*, suppl. Q. LXX art 1, in corp. et ad lm. Comparer à certaines idées de Leibniz - la génération conçue comme développement et la mort comme enveloppement.-

⁵⁶ Pour Leibniz, la naissance et la mort sont les deux cas extrêmes de l'assimilation et de l'élimination.

⁵⁷ Telle serait la résurrection de Lazare : une sorte de guérison.

⁵⁸ Ce n'est que pour l'imagination matérialiste que le cadavre est le corps.

c- La destinée universelle

[243] Considérons maintenant la destinée universelle par rapport au Christ : un aspect nouveau va s'en dévoiler. Verbe fait chair, c'est à la lettre que le Christ nous a tous incorporés : nous sommes devenus ses membres et il est devenu notre vie. Par l'incarnation, il est pris dans l'engrenage cosmique, passif de la création tout entière. Par la résurrection, libératrice en lui d'abord et comme conséquence en nous qui sommes entés sur lui, il nous fait cohéritiers de sa gloire, participants de sa plénitude. Il y a plus. C'est par le Christ glorifié et c'est en lui que la nature matérielle acquiert une existence explicite absolue, qu'elle possède l'actualité de sa réalisation totale. Sans lui, elle n'aurait qu'une existence en devenir, une existence relative, dynamique, [244] presque entièrement virtuelle, au sein d'esprits qui ne la vivent que d'une vie chancelante et limitée. Il est bien celui *in quo omnia constant*, celui qui fonde et assure dans l'absolu la conspiration des monades ⁵⁹. Là est la véritable « harmonie préétablie ». Car le Christ éternel demeure présent par toutes ses fonctions à tous les moments de la durée. L'incarnation, la rédemption, la résurrection, ce sont des lois permanentes autant et plus que des faits transitoires ⁶⁰. N'est-ce pas S. Paul qui appelle le Christ *premier né de toute Créature* ⁶¹. (Col 1, 15). N'est-ce pas le Voyant de Pathmos qui a parlé de l'Agneau comme perpétuellement immolé ? (Apo 5, 8) ⁶². Semblablement on peut dire que la résurrection remplit et domine l'histoire, que tout le progrès de la grâce à travers les siècles en fait partie, et qu'elle ne s'achèvera qu'aux derniers jours par notre propre résurrection.

⁵⁹ Cf. Col 1. - Pour bien comprendre le rôle que joue ici le corps glorifié du Christ, ne pas oublier le rapport de la matière à la société des monades, sa nature et sa fonction interspirituelle. - Cf *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1901.

⁶⁰ Ces lois se manifestent notamment dans l'Église, qui est le Christ continué sur la terre.

⁶¹ Si toute naissance phénoménale n'est qu'un développement, donc une phase de la vie, nous devons concevoir en un sens le Christ comme incarné depuis l'origine du monde..

⁶² Cf. *PASCAL, Pensées, éd* ; Brunschvicg, 553: « Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde ». On peut penser ici au sacrifice de la messe.

Le Christ est devenu ce que nous avons à devenir. Ainsi sa résurrection apparaît comme l'exemplaire et le modèle de la nôtre. Elle en est aussi la cause, le gage, le commencement car en lui notre vrai corps, qu'un morcelage absolu ne sépare pas du sien, est déjà virtuellement ressuscité. Pour que cette semence de gloire se développe et fructifie, nous n'avons qu'à la nourrir en communiant toujours davantage à la vie du Christ par la foi, par les sacrements, surtout par l'eucharistie. A cet égard, les métaphores des mystiques sont des vérités littérales et c'est dans un sens réaliste qu'il faut les entendre.

[245] Il sera facile maintenant, pour conclure, de montrer comment par la résurrection Jésus a vraiment repris un corps ⁶³, c'est-à-dire une activité pratique. Il est d'abord universellement actif dans la création, en ce sens que tout le fonctionnement de la nature est en lui conscience et liberté ou, suivant l'expression johannique, vie et lumière ! ⁶⁴

Mais ce n'est pas tout. Il agit visiblement par l'Église qui est à la lettre son corps (Col 1, 18-24) et dont la vie et l'histoire sont ses *gestes* parmi nous. Et il agit mystérieusement par l'Eucharistie qui le fait revivre ici-bas en nous, nos corps devenant en toute vérité son corps et notre action son action. Encore une fois, je le répète, l'interprétation mystique de la résurrection est la seule véritable et complète, et c'est littéralement qu'il faut la prendre, non par simple manière de symbole et de métaphore.

On voit en définitive combien nous sommes loin des naïves images sous lesquelles d'aucuns se représentent le corps glorieux du Christ ressuscité. D'ailleurs ce n'est pas à dire que ce corps ne puisse « apparaître », c'est-à-dire se manifester par une de ces naïves images. Toutefois j'ai indiqué plus haut (pp. 222-223) comment est possible une théorie des apparitions pure de tout matérialisme. Tout ce que Jésus pouvait au cours de sa vie terrestre, il le peut encore, mais l'opère *eminentiori modo*, par le moyen de la foi qu'il suscite. En

⁶³Que ce soit bien *son* corps, le même corps que durant sa vie terrestre, j'ai dit plus haut comment on est conduit à l'affirmer

⁶⁴Toute la nature est pour ainsi dire surnaturalisée en Jésus.

somme souverain pouvoir de miracle et c'est selon l'analogie des phénomènes miraculeux qu'il convient de concevoir sa causalité dans les apparitions ⁶⁵.

III- Récapitulation

Jetons en terminant un regard d'ensemble sur la théorie précédente. Elle respecte intégralement les données [246] de la théologie orthodoxe et conserve son sens traditionnel au dogme de la résurrection; mais en outre elle met l'exégèse, l'histoire et la critique d'accord avec la foi, sans aucun sacrifice d'une part ou de l'autre : n'est-ce point quelque chose ? Cette même théorie donne de la résurrection une idée philosophiquement pensable, en rapport avec l'état présent de nos conceptions spéculatives. Elle illumine les textes sans forcer à y lire ce qui ne s'y trouve pas et elle fournit une clef pour leur interprétation religieuse ou plutôt montre comment cette interprétation s'y adapte sans leur faire violence. Tout cela sans doute constitue en sa faveur un argument de probabilité. Toutefois ce n'est point une démonstration proprement dite. La vérité de la résurrection ne peut ni s'induire des faits ni se déduire a priori. La foi seule est ici principe de certitude, et il faut voir de quelle façon précise.

La résurrection est un fait d'ordre transcendant, dont la signification religieuse fait partie intégrante et même constitue l'élément essentiel et spécifique ⁶⁶. On peut dire en un sens que c'est le Christianisme tout entier dans son action libératrice : au moins en est-ce le centre, le fondement, la clef de voûte. Il est donc impossible d'en saisir adéquatement la plénitude ineffable de réalité surnaturelle. Et il est non moins impossible d'en connaître la vérité de fait autrement que par la foi.

⁶⁵ E. Le Roy. *Essai sur la notion du miracle*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1906. - Je prie expressément le lecteur de se reporter à ces pages.

⁶⁶ Voir ce que j'ai dit sur l'apologétique du miracle dans *les Annales de philosophie chrétienne*, 1906. Le lecteur fera aisément la transposition au cas actuel.

La résurrection est l'objet même que l'apologétique veut nous faire atteindre : par suite on ne saurait l'utiliser comme argument ou moyen. Elle est objet de foi ou mieux, l'objet de la foi : non pas motif de crédibilité ni preuve extrinsèque. C'est par excellence le *signe* du Christianisme, un signe dont -la signification n'est perceptible que du dedans. En définitive la résurrection ne relève pas d'une apologétique particulière qui ne serait qu'une pièce dans l'apologétique générale : être chrétien et croire au Christ ressuscité ne font qu'un, en sorte que [247] l'apologétique de la résurrection, c'est l'apologétique tout entière.

Je n'ai pas à refaire ici une théorie de la méthode apologétique. Qu'il me suffise d'en rappeler la conclusion principale. Elle peut se formuler ainsi : *la seule démarche efficace est l'expérience de foi, l'épreuve de vie spirituelle*⁶⁷. En somme nous croyons donc à la résurrection en suivant une voie semblable à celle qu'ont suivie les Apôtres. Il y a cependant une différence à noter entre eux et nous et c'est par là que je finirai. « Les miracles qui ont fait croire les contemporains du Christ sont à croire pour nous, et ce qu'ils ont eu à croire est ce qui nous fait croire à notre tour. C'est le mot de S. Augustin : les apôtres, en voyant Jésus ressuscité, ont cru à la future catholicité de l'Église encore invisible pour eux; nous, en présence de l'Église, nous devons croire au Christ: *Illi videbant caput et crevant de corpore,- nos videmus corpus, credamus de capite*⁶⁸» Mais, quoi qu'il en soit de cette inversion dans le sens du mouvement, ce mouvement reste toujours de même genre: un progrès vital dans la foi, non point une dialectique intellectualiste extrinsèque.

[...]

⁶⁷ Si l'apologétique avait à faire entrer du dehors dans la foi, sa tâche serait impossible. Mais en fait nul homme n'est totalement sans foi et le rôle de l'apologétique se borne donc à ceci: montrer à l'âme qui s'ignore le germe de foi qui déjà vit en elle, puis l'orienter dans le sens de la foi croissante et à lui apprendre à instituer l'expérience vécue qui seule est décisive.

⁶⁸ Mallet, L'œuvre du Cardinal Dechamps, n° d'octobre 1905 des Annales de philosophie chrétienne, p. 76.

Conclusion

[253] Essayons maintenant de conclure toute cette longue étude sur la résurrection, en cherchant à déterminer ce qui est strictement *de foi*, ce qui compose et constitue le dogme proprement dit sur ce point.

Repassons en esprit les diverses critiques précédentes. Il ne s'agit pas de formuler une solution ferme pour chacun des problèmes soulevés. J'ai fait simplement office de rapporteur. Et je ne veux retenir que ceci : la question est extrêmement complexe, la représentation vulgaire implique d'inextricables difficultés. S'ajoute que ces difficultés, au moins pour la plupart, ne sont pas de celles qui portent sur le comment du fait et qu'on peut résoudre ou du moins écarter en invoquant la toute puissance de Dieu. Elles concernent l'idée même de résurrection, quant à son contenu essentiel, et ne peuvent donc être éludées, car il faut à tout le moins que nous sachions ce que signifient les mots employés dans la formule de foi et que nous voyions que les objets correspondants sont pensables. J'admets fort bien qu'on dise à l'exemple de l'aveugle-né : « je ne sais pas comment cela s'est fait ; tout ce que je sais, c'est que Celui qui était mort est de nouveau vivant. » Mais que sait-on, au juste ainsi ? et comment le sait-on ? Voilà ce à quoi, on ne peut se dispenser de répondre, et ce qui soulève les innombrables difficultés que j'ai dites si l'on veut une réponse théorique et spéculative, une solution ayant portée ontologique directe.

Cela étant, je pose la question suivante: *est-il admissible que la foi requise uniformément de tous exige, suppose ou entraîne une réponse précise et certaine à tant de problèmes si difficiles, un jugement sur tant de critiques et de spéculations si ardues ?* Répondre oui aboutirait manifestement dans la pratique à rendre la foi, j'entends une foi raisonnable et consciente, impossible pour la plupart des hommes. Mais d'autre part répondre non ne risque-t-il pas de paraître autoriser une foi ignorante de sa teneur même, une foi condamnée à se repaître d'imaginations vaines, une foi dont la vérité profonde serait sans rapports avec la représentation intellectuelle ?

[254] Il n'y a qu'une seule manière d'éviter ce dilemme également ruineux dans l'une et l'autre de ses alternatives ; et c'est de considérer que le concept

qui exprime l'objet de la foi, pour autant qu'il est non pas un élément d'une théorie philosophique faite à propos de la foi, mais un facteur essentiel de l'acte de foi lui-même - traduit son objet non par ce que cet objet mystérieux est en soi, mais par ce que nous devons être à son égard, non par ses déterminations intrinsèques directement saisies et par son contenu ontologique, mais par les réactions de vie qu'il provoque en nous et qu'il exige de nous.

Avais-je dit autre chose dans mon premier article ? Jamais je n'ai voulu contester la réalité du fait de la résurrection. Mais je me suis demandé quelle sorte de connaissance, j'entends de connaissance indispensable à la foi et par conséquent obligatoire pour tous, nous avions de ce fait. Et j'ai répondu qu'il nous était notifié, en *tant que dogme*, sous les espèces de la réaction pratique et vitale commandée en nous par lui. C'est à vouloir le définir d'un point de vue intellectualiste, d'un point de vue théorique et spéculatif, tout en lui maintenant son caractère de dogme imposé à tous, qu'on aboutit à en faire une simple métaphore inconvertible en idées précises. Et cela condamne le point de vue, sans toucher le moins du monde à la réalité du fait.

Qu'on veuille bien y réfléchir un instant. Une fois entrés dans les voies intellectualistes, voici l'alternative qui s'ouvre devant nous. Ou bien, pour établir exactement le concept de résurrection, dans la mesure d'ailleurs toujours grossière où cela est possible quand il s'agit d'une réalité surnaturelle, on utilisera toutes les ressources de la pensée savante, on introduira toutes les subtilités et tous les raffinements de la critique : alors on deviendra inintelligible aux simples, à ceux même qui plus cultivés n'ont pas fait cependant un long apprentissage de la philosophie, et on les abandonnera aux jeux illusoire de l'imagination, chose grave lorsqu'on fonde la foi elle-même sur l'acceptation d'un [255] concept pris en tant que théoriquement représentatif. Ou bien, pour sauvegarder le caractère essentiel de la foi qui doit être commune à tous, accessible à tous, à laquelle donc on ne peut pas prescrire des conditions intellectuelles irréalisables chez la plupart, on renoncera à la réflexion, on se bornera au langage vulgaire, aux images du sens commun, qui font presque de la résurrection une sorte de métamorphose mythologique : alors c'est aux savants et aux philosophes qu'on deviendra

inintelligible, qu'on imposera une attitude intenable par eux. S'ils veulent penser sincèrement leur foi; on leur demande en somme l'impossible, car on leur fera un devoir de saisir un objet dans une représentation qui ne le représente pas.

La même difficulté subsistera toujours tant qu'on prétendra trouver la matière de l'assentiment qu'exige la foi, la matière de l'obligation dogmatique proprement dite, dans un concept envisagé comme représentant avec plus ou moins d'exactitude la nature intrinsèque de l'objet. Aussi est-il préférable de se retourner vers une représentation qui traduit l'objet par son écho pratique en nous, qui le présente sous les espèces de la réaction vitale correspondante. Je formulerais donc volontiers le dogme de la résurrection dans les termes suivants : *l'état présent de Jésus est tel que, pour correspondre à sa réalité ineffable, pour nous orienter vers elle, pour nous mettre en mesure de la saisir autant que faire se peut, pour entrer avec elle en rapport conforme à sa vraie nature, l'attitude et la conduite requises de notre part sont celles qui conviendraient vis à vis d'un contemporain.*⁶⁹ Voilà, sommairement, l'énoncé du dogme en tant qu'il est affirmation positive. Des négations, elles aussi dogmatiques achèvent de le préciser : dire [256] *que Jésus est ressuscité ne signifie pas seulement qu'il survit à la façon d'un grand homme dans son œuvre et dans son influence, la reprise du corps ne doit pas être entendue en l'espèce comme un symbole exprimant par métaphore l'immortalité de l'âme, il ne faut pas considérer ici la mort comme ayant aboli ou même diminué le pouvoir d'action pratique, etc.* Tels sont les points qui réclament l'adhésion de foi proprement dite. On voit que ces manières de parler n'aboutissent nullement à détruire la réalité du fait; elles l'affirment au contraire, mais sans l'enfermer dans aucune détermination conceptuelle visant à en traduire directement la nature intrinsèque, sans la lier au sort d'aucune théorie représentative ; et c'est la seule manière de s'arranger pour qu'il y ait

⁶⁹ Je me borne à une simple indication, laissant au lecteur le soin d'approfondir la formule et d'en développer le contenu. Ne pas oublier que d'autres dogmes - tel que celui de la divinité de Jésus - viennent interférer avec le dogme de la résurrection. Ne pas oublier non plus les liens de ce dernier dogme avec ceux de l'Église, de l'Eucharistie, de notre propre résurrection future, etc.

proposition dogmatique immuable, formule de foi explicitement définie, susceptible de s'imposer uniformément à tous les esprits de toutes les époques. Après cela, j'accorde sans réserve qu'on possède le droit, qu'on a même le devoir (si l'on veut penser philosophiquement sa foi) de construire, pour autant qu'on le peut, une théorie ontologique du fait ⁷⁰. Je vais plus loin : je reconnais inévitable qu'on procède ainsi, car ce n'est qu'à un point de vue en quelque sorte juridique, non dans l'ordre de la vie concrète, qu'on peut s'abstenir de toute pensée spéculative à l'égard des faits pragmatiquement saisis.

On fera donc des théories, on élaborera des conceptions explicatives, on s'efforcera de découvrir ce que la réalité est en soi d'après l'attitude et la conduite qu'elle exige de nous. Mais tout cela, je le répète, restera toujours affaire de spéculation libre et le dogme avec sa rigoureuse obligation d'assentiment n'y interviendra que sous forme négative ou prohibitive. Les théories construites, les représentations conceptuelles seront donc variables selon les hommes et les temps ; il y en aura de plus ou moins grossières comme de plus ou moins profondes, chacun révélant ainsi son aptitude inégale à penser ce qu'il croit. Les diversités [257] - qui ne constitueront pas des divergences, mais des degrés et moments dans un même progrès - n'offriront point cette fois l'inconvénient désastreux qu'elles présentaient auparavant : car les idées ne seront ici que l'expression, non le fondement de la vie, et nous savons bien qu'une vie peut ne pas savoir s'exprimer théoriquement telle qu'elle est sans être altérée ou diminuée par là.

Le dogme, au point de vue de la pensée spéculative, apporte moins des résultats tout faits qu'une direction de mouvement et un critère régulateur ; c'est surtout un principe permettant le discernement des doctrines, imposant à l'action de penser la règle d'un devoir c'est-à-dire une orientation, poussant enfin l'esprit à passer sans repos d'une théorie imparfaite à une théorie meilleure toujours dans le même sens de développement. Aucune image, aucun concept ne sauraient être tenus pour définitifs, bien que certains concepts et certaines images puissent être proscrits et d'autres approuvés

⁷⁰ Seulement cette théorie est variable avec l'idée qu'on se fait du corps et de sa réalité.

officiellement pour l'usage quotidien. D'ailleurs l'emploi des images et des concepts, si défectueux soit-il, n'en reste pas moins nécessaire en l'absence d'une intuition directe. Mais il n'y a obligation dogmatique à leur égard que dans la mesure où ils sont pris comme excitateurs et directeurs d'action : au point de vue théorique et spéculatif, ils ne traduisent la vérité absolue que par le dynamisme de leur succession, sans qu'il y ait place alors pour aucune proposition explicite immuable à laquelle soit due l'adhésion de foi proprement dite.

Deuxième partie

Reprise actuelle de la critique

Approche exégétique

Apports des sciences au XX^{ème} siècle

Approche philosophique

Méditation théologique

Approche exégétique

La résurrection du Christ : approches exégétiques actuelles

Christoph Theobald

Le texte d'Édouard Le Roy sur *La résurrection de Jésus*, reproduit au début de ce numéro, date de 1905. Il suppose un certain type d'exégèse qu'on appelle habituellement critique ou, plus récemment, historico-critique. Cette approche des textes bibliques remonte au 17^e siècle, avec deux grandes figures : Spinoza, aux Pays-Bas, et Richard Simon, oratorien français. Elle a été surtout cultivée par les milieux protestants en Allemagne. Au 19^e siècle, Alfred Loisy, enseignant à l'Institut catholique de Paris, souvent cité par E. Le Roy, a lu et recensé beaucoup de ces travaux. Mais à l'époque cette approche de l'Écriture n'était pas acceptée par la hiérarchie catholique, et Alfred Loisy a été destitué de sa chaire d'exégèse en 1893. En 1902, il écrit « L'Évangile et l'Église », puis, l'année suivante, « Autour d'un petit livre ». Ces « petits livres rouges » ont fait grand bruit. Ils se situent au cœur de la crise du modernisme ; crise qui, dans les travaux d'Édouard Le Roy, se déplace des recherches historiques sur la Bible vers le problème du dogme. Elle se termine provisoirement en 1907 par l'encyclique *Pascendi* de Pie X qui condamne les erreurs du modernisme et qui excommunie en 1908 Alfred Loisy.

L'objectif de ces réflexions est de donner un aperçu succinct de quelques évolutions ultérieures de l'exégèse biblique et d'en mesurer l'impact sur l'approche historique de ce qui a pu se passer après la mort de Jésus de

Nazareth. Certes, il ne s'agit pas de développer toute une théologie de la résurrection ; d'autres facteurs d'ordre anthropologique et existentiel, par exemple, devraient alors entrer en ligne de compte et seront abordés dans d'autres contributions de ce cahier. Mais une théologie de la résurrection du Christ ne peut en aucun cas faire fi de la question historique de la naissance du christianisme après le choc du Vendredi Saint : mieux comprendre l'accès des premiers disciples à la foi pascale c'est rendre possible cet accès aujourd'hui. L'exégèse critique intervient, pour une part, dans ce type de questionnement.

1. L'exégèse critique, hier et aujourd'hui

Pour définir rapidement l'analyse « historico-critique », telle qu'on l'a pratiquée à l'époque d'Edouard Le Roy, on peut dire que c'est d'abord une *méthode littéraire* qui tente de reconstruire la généalogie du texte, c'est à dire la manière dont il a été composé. On a remarqué dès le 18^e siècle qu'il existe des recouvrements entre les quatre évangiles, surtout entre les trois premiers. Cette observation conduit à établir une théorie des sources. En comparant de manière précise Matthieu, Marc et Luc, on perçoit, outre des passages propres à chacun, des larges parties communes aux trois (jusque dans le déroulement précis des scènes) et d'autres qu'on ne trouve que chez Matthieu et Luc ; constellation « synoptique » qui indique l'existence très probable de deux sources : d'un côté Marc qui semble avoir une certaine antériorité et de l'autre côté ce qu'on a appelé, dans l'exégèse allemande, la « Quelle » (source Q). On cherche ainsi à revenir à un texte original, avec l'espoir (pour nous aujourd'hui illusoire) de pouvoir rejoindre, grâce à la reconstruction de ce texte, les faits historiques tels qu'ils se sont passés effectivement. Ce type de « critique littéraire » est pratiquée dans l'étude de tous les textes historiques mais prend, dans le cadre des études bibliques, une connotation particulièrement polémique par rapport à l'image du christianisme primitif, véhiculée et garantie par le dogme catholique. Le travail d'Édouard Le Roy se situe encore dans ce type d'approche qui *postule que la généalogie littéraire d'un texte donne accès aux*

*événements historiques, tels qu'ils ont été perçus et interprétés par les premiers témoins*¹.

Un nouvel intérêt pour le texte

L'évolution ultérieure de l'exégèse biblique consiste précisément à contester ce présupposé « historiciste », au point qu'on peut parler d'un certain *scepticisme historique*, au moins jusqu'aux années soixante du 20^e siècle. Les biblistes sont désormais infiniment plus prudents en ce qui concerne l'accès aux faits historiques ; par ailleurs, ils utilisent des instruments méthodologiques plus sophistiqués, résultat d'un constant ajustement au sein de leur communauté scientifique.

Très sévèrement contrôlée par le magistère ecclésial jusqu'en 1943 (l'encyclique *Divino afflante spiritu*) et encore pendant les années conciliaires (1965) – et cela s'explique dans un contexte polémique –, cette communauté de chercheurs est devenue plus libre et fonctionne désormais comme les autres communautés scientifiques. D'abord confessionnelle (protestante ou catholique) et ensuite interconfessionnelle, l'exégèse biblique est aujourd'hui de plus en plus fréquemment enseignée dans des facultés non confessionnelles, de littérature surtout, mais aussi d'histoire, en absence de tout contrôle confessionnel.

Retraçons quelques étapes de cette évolution :

1. Un certain scepticisme par rapport à l'accès aux faits historiques - en particulier la naissance de la foi pascale des premiers chrétiens - est d'abord le résultat d'une nouvelle perception du texte. Avant de faire sa généalogie ou l'histoire de sa composition - qui relève d'une analyse « diachronique » -, il faut explorer *l'état actuel* du texte – selon sa « synchronie » (comme on dit

¹ Cf. la formulation d'Edouard Le Roy, dans son article, page 15 : « Les documents nous font connaître non pas directement la réalité qu'ils signifient, mais la perception qu'en ont eue tels ou tels témoins. Il s'agit de remonter ensuite de cette perception à la réalité elle-même. Cela ne se fait point tout seul ni sans nombreux détours, car une perception quelconque est inévitablement mêlée de théories explicatives plus ou moins conscientes, en sorte qu'un document doit toujours être *déchiffré*, qu'une réalité historique doit toujours être *dégagée* des témoignages qui la véhiculent ».

aussi) - et essayer de le situer dans son « site ». Un texte n'est pas d'emblée une « source » historique, mais il « répond » et correspond à une situation sociologique donnée par le biais d'un « genre littéraire ». Par exemple, un hymne ou un psaume correspondent à un site particulier, le site liturgique ; des textes catéchétiques, dans les lettres pauliniennes, à des situations d'enseignement, etc. Pour ce qui est des évangiles, on se rend surtout sensible à la « forme » des paroles de Jésus, désignées par le terme « apophtegmes » (béatitudes, paraboles, etc.), et à l'enracinement liturgique des récits évangéliques qui semblent être le résultat de développements littéraires à partir d'un noyau, formé par des mémoriaux liturgiques de la Passion de Jésus.

Le regard a donc considérablement changé. On s'intéresse de plus en plus au *texte pour lui-même en sa synchronie*, sans en faire le « prétexte » d'une reconstruction historique, en quelque sorte dans son dos. Le fameux « linguistic turn », inauguré par Ferdinand de Saussure par son *Cours de linguistique générale* (1904), commence à produire des effets au sein même de l'exégèse qui s'affronte à la « non-transparence » du texte. Celle-ci n'est pas à dissoudre par l'analyse – comment les sciences pourraient-elles rendre le « réel voilé » totalement transparent ? – ; elle est à interpréter et à penser comme adaptée à la condition humaine (Rudolf Bultmann).

On comprend dès lors le scepticisme historique, quant à la possibilité d'atteindre la naissance de la foi pascale ; peut-être même un certain désintérêt par rapport à cette question. Et pour ce qui est du Jésus historique, la simple affirmation de son existence suffit à la foi ; on ne peut en effet rien dire de son itinéraire. Le cadre des voyages de Jésus a été reconstruit en fonction d'une intuition théologique, probablement après 70, date de la destruction du Temple par les Romains et début de la séparation des deux communautés juives et chrétiennes. Les trois évangiles synoptiques et le quatrième évangile ne suivent d'ailleurs pas du tout le même schème.

2. Après la deuxième guerre mondiale le regard sur le texte se précise et s'affine à nouveau. Sans disparaître, la « critique des formes » dont il vient d'être question est relayée par la « critique de la rédaction » ; celle-ci occupera le devant de la scène exégétique jusque dans les années 80. Après avoir été

sensible aux textes comme productions collectives d'une communauté, l'exégèse s'intéresse maintenant davantage aux théologiens du Nouveau Testament et à leurs théologies sans d'ailleurs abandonner l'idée d'une construction progressive et donc « diachronique » de celles-ci.

On peut prendre comme exemple la théologie de Luc qui, après 70, tente de gérer une situation très conflictuelle où l'unité de l'Eglise, faite de chrétiens issus du paganisme et de chrétiens venus du judaïsme, désormais en minorité, est gravement menacée. Luc écrit donc deux livres : l'Evangile et les Actes des *apôtres*. Son traitement de la figure de Paul est tout à fait significatif. Dans le Nouveau Testament, on trouve d'ailleurs plusieurs « figures » de cet apôtre : Paul vu par lui-même dans ses lettres authentiques, le Paul des épîtres deutéro-pauliniennes, le Paul des lettres pastorales, le Paul des lettres de Pierre et *Paul vu par Luc*. Pour ce qui est de ce dernier, le titre d'apôtre - titre qui est au cœur de la « revendication » paulinienne d'être directement envoyé aux nations par le Christ ressuscité : « En tout dernier lieu, il m'est aussi apparu, à moi l'avorton, écrit-il aux corinthiens. *Car je suis le plus petit des apôtres ...* », 1 Co 15, 8.9) – ce titre lui est refusé par Luc qui le réserve aux Douze. Eux ont fait route avec le Nazaréen depuis le baptême au Jourdain jusqu'à Jérusalem et sont, à ce titre, les seuls garants de la continuité entre Jésus et l'Eglise (Ac 1, 21. 22). Paul, par contre, devient la figure par excellence de l'ouverture missionnaire aux païens, même si, en cela, il est précédé par Pierre. Malgré l'opposition reçues par ses coreligionnaires, il reste la figure d'une possible réconciliation entre juifs et chrétiens, comme le laisse entendre la finale des Actes (Ac 28,16-31).

Un travail analogue est fait pour les autres évangiles - Marc, Matthieu et Jean - dont on commence à mieux connaître la théologie propre et la situation historique dans laquelle celle-ci se situe. Parallèlement l'image du christianisme primitif se précise ; mais j'y reviendrai ultérieurement.

3. La transformation la plus récente de l'exégèse critique remonte aux années 80 du 20^{ème} siècle et s'est essentiellement produite aux États Unis, dans des facultés de littérature. On y applique *l'analyse narrative* aux récits évangéliques et la *rhétorique* à des textes argumentatifs, tels qu'on les trouve

dans certaines lettres pauliniennes mais aussi dans les Actes. En un sens, on revient donc à la critique des formes, mais d'une manière beaucoup plus affinée. Le seul « genre littéraire » inventé par les premiers chrétiens est celui de l'évangile. Probablement les rédacteurs se sont-ils inspirés du modèle « biographie » existant à l'époque, mais ils l'ont transformé radicalement, notamment en donnant aux évangiles un but différent qui est d'ouvrir l'accès à l'Évangile de Jésus, Christ et Fils de Dieu (Mc 1, 1). Ils le font en traçant un itinéraire de conversion, c'est à dire en donnant à ceux et celles qui n'ont pas été témoins un accès à ce qui s'est passé autour de Jésus, à son Évangile et à sa manière d'en être jusqu'au bout le garant et la manifestation absolue.

L'analyse narrative est complexe car il faut analyser tel évangile selon sa mise en intrigue globale, l'organisation de chaque scène, les personnages, les relations qu'ils entretiennent entre eux à tel moment, etc. Le « personnage » clé n'est plus l'auteur (que, dans beaucoup de cas, on ne connaît pas) mais le « narrateur », sorte de metteur en scène ou cameraman qui a une vision globale du drame et voit en même temps telle scène de manière particulière. Prenons par exemple la guérison du paralytique qui, pour pouvoir se rapprocher de Jésus, est introduit, sur sa civière, par le toit (Mc et Lc) dans la maison où Jésus se trouve. Si on compare le récit de cet épisode dans la version de Marc 2, 1-12 avec les autres versions synoptiques (Mt 9, 1-8 et Lc 5, 17-26), on voit tout de suite que le narrateur n'a pas exactement la même position dans ces trois scènes. La manière de présenter son récit définit sa stratégie narrative qui a pour but de proposer une place précise à celui qui la regarde, le *narrataire* ou le lecteur implicite, appelé encore lecteur idéal, peu important les expressions. C'est en tout cas celui auquel est proposé l'itinéraire de conversion.

On aura compris à quel point l'évolution de l'exégèse critique au 20^{ème} siècle s'est progressivement éloignée de la question traditionnellement adressée aux récits évangéliques « qu'est-ce qui s'est effectivement passé ? ». La recherche historique concernant le Jésus historique et la naissance du christianisme ne s'est pas pour autant éteinte. Au contraire ; ces trente dernières années, elle a été relancée sur des bases beaucoup plus assurées. Mais avant d'interroger les textes sur ce qu'ils abritent comme information

historique ou « archéologique », l'exégète les lit d'abord dans la ligne même de leur propre finalité.

Quand il analyse les *récits de l'apparition du Ressuscité* dans les synoptiques et dans l'évangile selon saint Jean, il se demande donc avant tout quel est leur but : quel est par exemple le but du narrateur du chapitre 20 du quatrième évangile lorsqu'il donne des indications extrêmement précises sur le « croire » et le « voir » (Jn 20, 8. 25. 27-31). Dans la première scène du chapitre, on voit d'abord Marie-Madeleine seule (cf. Mc 16, 9 ; Mt 28, 1 ; Mc 16, 1 et Lc 23, 55) découvrir le tombeau ouvert. Pensant que le corps de Jésus a été enlevé, elle court donc trouver Simon-Pierre et « l'autre disciple ». Le texte ne parle pas de Jean ; le narrateur a créé plutôt une figure, « l'autre disciple », qui joue le rôle du narrataire ou lecteur idéal.

Mise en relation avec Pierre, cette figure cache peut-être une réalité historique. La « communauté johannique » (de la fin du premier siècle) qu'elle pourrait représenter a sa spécificité et est même menacée d'être considérée comme hérétique ; elle paye donc en quelque sorte un péage pour faire partie de la grande Église et faire reconnaître ses textes. Simon-Pierre est certes un personnage central du récit johannique, mais c'est le « disciple bien-aimé » qui est le véritable croyant. C'est lui qui arrive le premier au tombeau, regarde et constate l'absence du corps de Jésus (Jn 20, 4. 5). Il attend que Pierre entre, honorant en quelque sorte sa préséance. « C'est alors que l'autre disciple, celui qui était arrivé le premier, entra à son tour dans le tombeau ; il vit et il cru » (Jn 20, 8).

D'un point de vue proprement narratif, le quatrième évangile crée surtout un personnage auquel le lecteur peut s'identifier ; la finale du chapitre 20 (Jn 20, 30sv) le suggère à sa façon. Il nous offre ainsi la possibilité d'entrer, grâce à la lecture, dans la même expérience qu'a fait « l'autre disciple » et de laisser s'abolir en quelque sorte la distance historique qui nous sépare de lui.

Une image plus complexe de la naissance du christianisme

Les quelques réflexions méthodologiques qu'on vient de résumer semblent nous éloigner de plus en plus du questionnement historique

omniprésent pendant la crise moderniste. Un siècle après, on constate cependant que le traitement toujours plus rigoureux des textes à notre disposition nous révèle finalement une image infiniment plus complexe et plus précise du christianisme primitif. Le but de ces quelques remarques sur l'évolution de l'exégèse biblique n'est pas d'entrer dans les détails ². On peut cependant retenir le schéma global : il a fallu grosso modo quatre générations pour constituer le christianisme, deux générations avant l'incendie du temple en 70 et deux générations après cet événement tout à fait décisif qui a laissé beaucoup de traces dans notre Nouveau Testament. L'apôtre Paul appartient à la deuxième génération et ses écrits authentiques se situent grosso modo entre 50 et 60. Les Églises fondées par lui sont déjà des unités autonomes sans être totalement séparées du judaïsme qui connaît, lui aussi, une certaine ouverture aux païens ; le judaïsme s'entoure en effets de sympathisants, appelés « craignants Dieu » ou « prosélytes », qui, à la différence des chrétiens venus du judaïsme, ne font pas partie du peuple élu (dont les marques essentielles restent, pour le juif, la circoncision et le respect intégral de la loi). Après la destruction du temple, le judaïsme doit se reconstituer sur de nouvelles bases (non pas sacerdotales, mais rabbiniques). C'est donc durant cette période seulement que s'est produite la séparation des deux communautés, séparation qui a conduit à la naissance du christianisme et du judaïsme, chacune ayant ses propres références. Du côté chrétien, c'est l'œuvre de la troisième et de la quatrième génération, époque de la rédaction finale de nos évangiles, des Actes et d'une bonne partie de la littérature épistolaire, selon une géographie et des rythmes historiques très complexes.

Un mot encore sur l'« Écriture ». Il faut surtout réaliser que le Nouveau Testament ne s'est constitué que très progressivement au 2^e siècle ; l'Écriture dont il est question dans les évangiles ou dans les lettres paulinienne est la Bible du judaïsme hellénistique (les « Septante »), le concept « Ancien Testament » étant un concept chrétien assez tardif, supposant déjà l'existence

² Un bon résumé des résultats de la recherche se trouve dans le premier tome de l'*Histoire du christianisme*, éditée sous la direction J.-M. Mayeur, Ch. (+) et L. Pietri, A. Vauchez et M. Venard, chez Desclée.

du Nouveau Testament. Sur ce point, la recherche a en effet beaucoup évolué tout au long du 20^e siècle, aboutissant même à la création d'un nouveau concept, celui d' « Inter-testament ». Il désigne le « melting-pot » littéraire qui se situe entre le 2^{ème} siècle av. J.C et la fin du 1^{er} siècle après J.C. L'édition de la Bible en trois tomes dans la Pléiade reflète cet état de la recherche ; elle présente trois corpus : l'Ancien Testament, dans sa version la plus élargie, le Nouveau Testament et les écrits intertestamentaires qui comportent un certain nombre d'apocalypses et d'autres livres. Ces textes permettant, entre autres, de mieux comprendre le milieu de la Palestine, déjà largement hellénisé ; milieu où se posent de graves problèmes d'identité dont la solution conduit à une diversité impressionnante de groupes à l'intérieur du judaïsme du premier siècle. Le groupe de Jésus est un des mouvements de cette époque. Les pharisiens, les esséniens et les membres de la communauté de Qumran ont évidemment joué un grand rôle, mais on connaît aussi des hellénistes : Philon d'Alexandrie qui est un contemporain de Jésus et Flavius Joseph qui est le grand historien juif de cette époque.

D'un point de vue théologique, ces textes nous font découvrir que ce ne sont pas les chrétiens qui ont inventé les concepts-clé de leur foi comme par exemple ceux de « révélation » et de « résurrection ». Depuis ses origines lointaines, le *judaïsme ancien* avait vécu sans croire en la résurrection ; il trouve son fondement plutôt dans une éthique « haute », ayant l'altérité absolue de Dieu pour origine ; la récompense du juste dans une autre vie n'est jamais un motif d'action. Comment a pu naître à *l'époque inter-testamentaire*, par exemple chez les pharisiens (cf. Lc 20, 7- 40 et Ac 23, 6-8), la croyance en la résurrection ? C'est encore sujet de débat. Marqué par les menaces qui pèsent sur son identité par une politique agressive d'hellénisation, le judaïsme est peut-être davantage touché par l'énigme de la mort et par la question de la justice et de la fidélité de Dieu à son égard : pourquoi le juste doit-il souffrir et pourquoi l'impie prospère-t-il ici-bas ? L'attente d'une résurrection générale des morts au jugement dernier, qu'on trouve pour la première fois dans Daniel 12, 2 – « un grand nombre de ceux qui dorment au pays de la poussière

s'éveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle » - semble être une réponse à cette question.

2. La naissance de la foi en la Résurrection

Que peut-on dire aujourd'hui, sur cette base à la fois littéraire et historique, de la naissance de la foi en la Résurrection de *Jésus de Nazareth* ? Nous sommes bien évidemment livrés à des hypothèses, en particulier pour ce qui est de la première génération chrétienne.

1. Le ministère public de Jésus se termine à Jérusalem avec sa crucifixion, très probablement le vendredi 7 avril 30. Il semble qu'alors une partie de ses adeptes aient pris la fuite et se soient retirés en Galilée, lieu d'origine de Jésus et de son groupe et terrain de son ministère, tandis que d'autres seraient restés à Jérusalem, continuant à faire partie des groupes religieux, des pharisiens et esséniens par exemple. La transformation du comportement de *certaines des disciples* et leur affirmation que « Dieu a ressuscité Jésus » sont au départ de ce que deviendra très progressivement la tradition chrétienne. *Quelle est au juste l'impulsion qui a rendu possible ce tournant ?* Sur cette *inconnue X* se greffent toutes les théories d'interprétation, croyantes et incroyantes : celle par exemple qui suppose que la foi pascale est le résultat du déni de l'échec de Jésus et l'effet d'une projection ; celle, plus nuancée, qui fait abstraction de l'affirmation de la résurrection et considère la mort de Jésus comme simple accident historique sans véritable effet sur son rôle de rabbi juif réformateur qui serait à redécouvrir aujourd'hui ; celle enfin qui se fie à l'affirmation de la Résurrection ou ses équivalents, tels qu'on les trouve dans tous les textes chrétiens.

D'un point de vue proprement littéraire, il semble que plusieurs formules de foi très anciennes (Rom 4, 24 ; 10, 9 ; Ac 2, 32 ; Mc 9, 9 ; Mt 28, 7) identifient l'*inconnue X* – la mystérieuse origine de la future tradition chrétienne – en y situant une action de Dieu qu'elles désignent par la métaphore du réveil ou de la levée : Dieu a « ressuscité » Jésus d'entre les

morts. Mais on utilisera aussi des formules plus complexes : 1 Cor **15**, 3-5 ; Rm **4**, 25 ; etc. Dans ces textes, on trouve le témoignage des *apparitions*, entrant dans une interprétation théologique plus développée de « l'événement » pascal.

Ce type d'analyse marque une certaine différence par rapport à l'approche d'Édouard Le Roy. Le philosophe s'appuie sur la triade classique (forgée par l'apologétique catholique) qui retrace la genèse de la foi pascalle - découverte du tombeau vide, apparitions et naissance de la foi - . Plutôt que de renverser cette triade (ce qui serait transformer la « foi » en unique producteur de la tradition chrétienne), il met en lien l'expérience des apparitions *et* la foi des disciples, l'une et l'autre se consolidant mutuellement : « Ne pourrait-on pas adopter un parti intermédiaire, écrit-il, consistant à maintenir avec la foule que les apparitions jouèrent un rôle efficace dans la genèse même de la foi, mais à accorder aux rationalistes leurs conclusions sur le tombeau vide ? La foi serait ainsi apparue à l'occasion d'un fait réel, mais en même temps elle aurait ultérieurement réagi sur la représentation de ce fait »³. Or, cette explication qui utilise d'emblée la terminologie de « l'apparition » comme référent ultime⁴ nous semble être trop simple : elle ne tient pas compte de l'histoire littéraire très complexe des textes et témoignages ni du caractère mélangé du groupe de ceux qui, tout au début de l'histoire chrétienne, pouvaient se considérer comme disciples du Nazaréen. *D'un point de vue proprement historique*, il semble plus correct et plus précis en même temps, de considérer les textes qui utilisent le vocabulaire d'« apparition » ou de « révélation » *et* ceux qui ne le connaissent pas comme *interprétation* de cette « cause » mystérieuse à laquelle la communauté chrétienne, *en train de se former*, attribue sa propre naissance. Les termes « apparition » ou « révélation » disent bien évidemment que

³ Cf. le texte d'Édouard Le Roy, page 18.

⁴ Cf. aussi le passage suivant du texte d'Édouard Le Roy, page 33 : « En définitive, les apparitions ont conditionné la foi, mais réciproquement la foi a conditionné les apparitions. Aucun de ces deux termes n'a purement et simplement créé l'autre, ne fut totalement antérieur à l'autre. La relation qui les unit est solidarité organique, immanence mutuelle. Et c'est l'un au sein de l'autre qu'il faut les voir pour les comprendre ».

l'initiative est d'ordre transcendant, c'est à dire qu'elle se situe du côté de « Celui qui s'est montré vivant » à *quelques uns* ; mais il y a d'autres manières de dire la même chose.

On peut certes contester cette *interprétation* chrétienne sous ses différentes formes (avec ou sans le vocabulaire d' « apparition ») en proposant une autre ou en s'abstenant simplement de faire référence à l'affirmation qui déclare le Nazaréen vivant ; ce qui a été déjà suggéré quand il était question de ces différentes hypothèses. Mais on ne peut pas mettre en cause *l'efficacité historique* de celle qui est proposée par la première génération de chrétiens ; ils disent en effet par là leur propre transformation, leur propre conversion, et la certitude qu'elle a le Ressuscité pour origine.

2. Que dire du groupe de ceux qui se rassemblent en son nom (et qu'à Antioche, on commencera à appeler « chrétiens ») et des « personnalités » qui animent ces communautés ? Nous n'en connaissons que quelques-uns. En 1 Cor 15, 1-11 et en Ga 1, 11-24, Paul fait référence à Pierre (*Cephas*) et à Jacques, le « frère » du Seigneur. Il semble que celui-ci a été le premier responsable de la communauté de Jérusalem ; communauté « judéo-chrétienne » qui a peut-être gardé des « relations de bon voisinage » avec une communauté essénienne de la ville. Peut-être a-t-elle même maintenue une certaine forme essénienne, forme liturgique, écrivant rapidement un récit de la passion du « fils de l'homme » pour la commémorer sur les lieux mêmes où a eu lieu le drame ; c'est en tout cas l'hypothèse de certains historiens.

Pierre, pour des raisons difficiles à reconstruire (pour se soustraire à l'influence de la famille de Jésus ?), a dû quitter Jérusalem, peut-être seulement au bout de plusieurs années (si on croit le récit des Actes ; Ac 9, 32), pour devenir « itinérant », reproduisant ainsi le modèle de Jésus lui-même. Il est remarquable que ce soient surtout les « hellénistes » (juifs de langue grecque, convertis à la « Voie », et donc eux aussi « judéo-chrétiens ») qui ont eu des difficultés avec les autorités religieuses de Jérusalem, au point de devoir quitter la ville, alors que Jacques et les Douze ont pu rester, si l'on croit le récit des Actes (Ac 8, 1-4) qui, tout en étant écrit par un homme de la troisième génération, semble garder des traces importantes des débuts. Ce qui veut dire

qu'une certaine entente a pu exister entre la communauté chrétienne « de style essénien », gouvernée par Jacques, et les autorités juives en place. Il est en tout cas clair que des tensions très importantes ont existé, dès la première génération, entre certains chrétiens de Jérusalem, davantage attachés aux marqueurs de l'identité juive, la loi et la circoncision, et d'autres, plutôt du milieu des « hellénistes », davantage marquée par une mission itinérante qui a connu rapidement des succès non négligeables.

La distinction, rapportée par Édouard Le Roy, entre deux traditions de « récits d'apparition du Ressuscité » – la tradition galiléenne qui ne connaît pas le tombeau vide et celle de Jérusalem qui y attache une grande importance – est sans doute justifiée. Mais ce qui vient d'être suggéré au sujet des différences, voire des tensions conflictuelles entre communautés de la première génération – certaines de connivence « essénienne » et d'autres de provenance hellénistique –, ne permet pas de déclarer une d'entre elles – celle appelée « galiléenne » – comme plus ancienne. L'absence ou la présence de la tradition du tombeau vide n'est pas un critère historique suffisant ; Édouard Le Roy reste ici encore trop tributaire de l'apologétique catholique et du rationalisme exégétique qui s'y est opposé.

3. Avec la *deuxième génération* et la figure de Paul, bien attestée par ses lettres authentiques, nous nous trouvons sur un sol historique plus solide parce que bien mieux documenté. Le fait qu'un pharisien parmi les mieux formés de l'époque, de culture grecque *et* formé très probablement par Gamaliel à Jérusalem, soit devenu chrétien a des conséquences inouïes ! Que serions-nous sans lui ? Par sa conversion, Paul fait pencher la balance du côté hellénistique, ouverture *interprétée* par lui dans la « dynamique » même de la résurrection. Pierre semble se situer dans une dynamique analogue ; tous les deux reproduisent donc l'itinérance de Jésus. Les récits évangéliques n'auraient pas pu être écrits sans des gens qui ont adopté le même genre de vie que celui du Nazaréen.

Les historiens n'ont pas trop de difficultés à reconstruire les voyages missionnaires de Paul et surtout la chronologie de ses lettres. Les lettres aux Corinthiens ont été très probablement écrites à Éphèse entre 54 et 57. Nous y

trouvons le premier témoignage des « apparitions du Ressuscité ». Le célèbre chapitre 15 de la première lettre aux Corinthiens introduit la formule unitaire « Christ est ressuscité » (1 Co 15, 4) mais interprète théologiquement la mort de Jésus comme « mort pour nos péchés » et utilise deux fois la formule « selon les Écritures », assertion qui fonde la mort et la résurrection du Christ ainsi que leur signification salutaire sur la tradition biblique. Cette « tradition » que Paul dit avoir reçue est suivie d'une liste de témoins où il prend lui-même la dernière place, celle du « plus petit » des apôtres, de l'« avorton » ! Il en va donc de sa propre légitimité apostolique.

Les récits évangéliques et les récits d'apparitions qui s'y trouvent appartiennent tous à la *troisième génération* ; ce qui n'exclue nullement que certains éléments sont plus anciens. Je ne reviens plus ici aux distinctions entre les différentes traditions synoptiques et johannique, sinon pour signaler la tentative ultime de Mc 16, 9-20, sorte de résumé de tous les récits d'apparition, de mettre de l'ordre dans cet ensemble de traditions.

3. Un triple résultat

Reprenons, pour finir, quelques résultats de ce bref parcours dans la perspective de l'accès à la foi pascale, indiquée au début de ces pages.

1. *Le nouveau Testament est unanime dans sa confession du fait de la résurrection.* C'est dans cette confession qu'est consignée l'impulsion qui met en route toute l'histoire du christianisme. Cette constatation, faite du point de vue historique, ne prouve pas pour autant la vérité de cette confession. On peut cependant dire que la thèse du mensonge des disciples ou du vol du corps est relativement peu probable (Mt 28, 11-15). Ceci pour la raison relativement simple que la communauté de Jérusalem, sous la guidance de Jacques, entretenait très probablement des relations d'estime avec la communauté essénienne de Jérusalem et des relations correctes avec les autorités juives de l'époque. Dans ces conditions, il paraît peu probable qu'on ait pu colporter autour du tombeau vide ou de la résurrection des histoires de vol. Ce raisonnement qui prend les conclusions de l'exégèse rationaliste à contre pied est sans doute impressionnant, mais il ne constitue pas un argument de vérité.

Le croyant peut le considérer comme un indice en s'interrogeant sur sa signification.

2. Édouard Le Roy indique bien, dans son article, les trois points d'appui qui ont aidé certains des disciples de Jésus à accéder à la foi en sa résurrection. Ces appuis gardent toute leur valeur jusqu'à nos jours :

1. *L'itinéraire de Jésus* (reconstruit par la mémoire évangélique des premières communautés) et la foi en la résurrection générale, foi qui existe chez les pharisiens et les esséniens de l'époque de Jésus (on ne peut assez souligner – E. Le Roy le fait – que les disciples ont déjà entretenu une relation de foi par rapport au Maître qu'ils ont suivi) ;

2. *Les apparitions* (aujourd'hui on serait peut-être plus prudent ; au lieu de considérer immédiatement les apparitions comme référent ultime, on parlerait d'un « événement » mystérieux interprété par les disciples en terme de révélation pour maintenir l'origine divine de leur communauté naissante) ;

3. *Les Écritures*.

Il faut relire ici un passage du texte d'Édouard Le Roy pour en mesurer vérité mais aussi la distance que nous pouvons prendre par rapport à une telle page ⁵ : « Nous sommes à présent en mesure de nous représenter historiquement la genèse de la foi à la résurrection. En voici le tableau schématique. Partons de ce fait, la croyance primitive des Apôtres, du vivant de Jésus : confiance totale dans le Maître, certitude absolue que Dieu est avec lui, qu'il est le Messie promis à Israël, qu'il ne décevra aucune des espérances qu'il a éveillées, qu'il fondera son royaume au jour prescrit, qu'il triomphera de tout et même de la mort (1). Tout cela sans doute restait confus, non analysé, plutôt vécu et senti que clairement pensé. Mais c'était un principe dynamique, un germe de foi vivante. Et cela devait peu à peu se développer, s'approfondir à l'épreuve, prendre conscience de son contenu latent, de ses richesses virtuelles, de ses exigences implicites. [...] Bref on a ici tout à fait le type du travail de vérification tel que le pragmatisme le définit. « La première de ces

⁵ Cf. le texte d'Édouard Le Roy, page 30 (on trouve les références d'Édouard Le Roy dans ce texte ; on ajoute ici simplement les chiffres 1 à 3 pour indiquer les trois points d'appui dont il vient d'être question).

épreuves, on peut bien le dire, fut la mort ignominieuse de Jésus. Elle fut surmontée par la foi à la résurrection ». Victoire qui, loin d'être instantanée, demanda un long travail dont les Évangiles nous ont transmis le souvenir synthétique et global. Peu à peu, au contact des événements et sous leur pression, la foi antérieure se détermina. Peu à peu il apparut qu'une telle détermination, nouvelle en un sens, était cependant exigée par la foi déjà acquise, contenue virtuellement en elle. C'était la réaction par laquelle elle répondait au choc du dehors, dans laquelle elle s'affirmait contre ce choc. Puis, pour se vérifier, la détermination naissante alla chercher ses racines traditionnelles dans l'Écriture, elle se mit en rapport de continuité et de solidarité avec ce qui précédait (3). En même temps, elle s'appuyait sur une expérience actuelle, présente : les apparitions (2). Expérience qu'elle instituait elle-même dans la pénombre de la subconscience, mais par où elle entrait en relation véritable avec une mystérieuse réalité vivante, qui lui répondait à son tour et même, allant en quelque manière secrètement au devant d'elle, orientait sa recherche. Nous avons là, dans l'ordre religieux, exactement l'homologue de ce qu'est, dans l'ordre scientifique, la genèse d'un fait. C'est, à la lettre, un *acte* de foi. Produit de la foi antérieure, il réagit sur cette foi, la consolide, la féconde, la développe. Et quelque chose lui répond à l'extérieur, dans l'absolu de la réalité, dans le mystère de l'être en soi, quelque chose que l'histoire seule ne saurait définir ».

On trouve, dans ce long passage, les éléments essentiels du pragmatisme scientifique, sensible à la constitution même d'une « théorie » dont seul l'efficacité compte. E. Le Roy l'applique à la formation de l'idée (ou du dogme) de Résurrection : « le concept qui exprime l'objet de la foi - pour autant qu'il est non pas un élément d'une théorie philosophique faite à propos de la foi, mais un facteur essentiel de l'acte de foi lui-même - traduit son objet non par ce que cet objet mystérieux est en soi, mais par ce que nous devons être à son égard, non par ses déterminations intrinsèques directement saisies et par son contenu ontologique, mais par les réactions de vie qu'il provoque en nous et qu'il exige de nous »⁶. L'idée est que l'événement de la

⁶ Cf. le texte d'Édouard Le Roy, page 48.

croix, par son caractère choquant, suscite une intelligence qui nécessite un long travail. Le schéma sous jacent est celui de la continuité de la « vie ». Tout est là au départ en germe, et le choc des événements ne fait qu'expliquer ce qui était là dès le début.

L'actuelle recherche exégétique est davantage sensible aux ruptures, aux discontinuités ainsi qu'aux bifurcations qui, comme dans les sciences, ont un certain caractère aléatoire. Par exemple, personne ne pouvait prévoir « ce » qui a rendu possible la conversion de certains des disciples, l'apparition de la figure de Paul et la succession de sa mission, la destruction du temple par les Romains, etc.. Mais les discontinuités se déploient au sein d'un schéma fondamental qui reste le même jusqu'à nos jours : la référence à l'itinéraire de Jésus et aux Écritures ainsi qu'une expérience de conversion.

3. Comment aborder cette expérience décisive ? La majorité des historiens refusent le terme de vision utilisé par Édouard Le Roy parce que ce terme risque de masquer ce qui est précisément sans analogie. Dans la perspective de l'accès à la foi pascale, ce point est décisif car, en définitive, on ne peut parler de la résurrection du Christ qu'*en étant soi-même impliqué* ; E. Le Roy le suggère d'ailleurs à la suite du texte cité à l'instant. « L'apparition » du Ressuscité n'est pas déductible mais seulement repérable en ses effets sur ceux et celles qui se réclament de cet « événement ». L'historien n'est pas muré dans un scepticisme absolu : il y a une effectivité historique de « l'événement » en question, d'abord linguistique (les formules et récits), mais aussi sociologique et historique car des communautés se sont constituées, faisant preuve d'une énergie créatrice étonnante ; elles sont porteuse d'une *dynamis*, terme néo-testamentaire pour désigner l'effet de la résurrection. Cette énergie a permis à ces communautés confessantes de sortir du judaïsme, tout en restant greffé sur lui ; judaïsme qui, par contrecoup, s'est refondé après le drame de 70.

Mais au-delà de cette approche historique qui reste décisive, l'exégèse contemporaine nous a fait progresser sur deux points quant à l'auto-implication du croyant dans l'expérience de conversion. L'analyse narrative nous permet de lire les « récits d'apparitions » comme des récits de

conversions dont l'objectif (la « stratégie narrative ») est de rendre possible, aujourd'hui encore, la même expérience faite par les premiers disciples. J'y reviendrai plus loin dans ce numéro. L'autre point concerne le vocable « Dieu » impliqué dans la confession « Dieu a ressuscité le Christ d'entre les morts ». On peut en effet présupposer le sens du mot « Dieu » (Dieu unique et tout-puissant ...) et se demander ensuite ce qu' « ajoute » l'affirmation d'une action particulière – celle de ressusciter Jésus d'entre les morts – au sens du mot Dieu. Il semble cependant que Jésus, Paul et Jean mettent plutôt à mal le sens immédiat de ce vocable pour lui donner sa véritable signification *à partir* d'une expérience de « vie » qui excède notre compréhension immédiate, biologique, psychologique et culturelle, de la mort et de la vie⁷.

⁷ Pour davantage d'explicitations cf. C. Theobald, *Résurrection et création dans la théologie paulinienne*, dans *Connaître* 1 (1993), 42-52.

Les différents sens du mot corps, dans la 1^{ère} lettre de Paul aux Corinthiens ¹

François Euvé

Dans ce passage, Paul parle de la résurrection et de son rapport au corps. Pour bien comprendre ce texte, il faut noter que la notion de corps recouvre différentes réalités qu'il ne faut pas prendre séparément.

Le mot intervient dans 35 versets dans le chapitre 15, il s'agit donc d'une notion très importante du point de vue de Paul. Il est aussi utile de voir le contexte local qui est un problème de division dans la communauté entre des fidèles issus de tradition différentes, notamment les Juifs et les Grecs. Dans ce texte, le corps est du côté de l'union, de la réunion, de la communion, de la cohérence etc, contre les menaces de division. Si on regarde l'ensemble de l'épître, on peut distinguer quatre ensembles significatifs. Le premier se trouve au chapitre 6 qui traite des problèmes de la nourriture et des problèmes matrimoniaux ou sexuels. On comprend que dans ces domaines le corps est fortement engagé. En particulier dans le chapitre 6 du vs. 12 au vs. 20, il y a un ensemble très cohérent qui se termine par « glorifiez Dieu dans votre corps ». Il s'agit là du corps humain personnel.

Aux chapitres 10 et 11, on trouve un deuxième ensemble, qui est centré autour du repas du Seigneur (c'est à dire de l'eucharistie) avec le récit de l'institution de l'eucharistie : « Ceci est mon corps », ici le mot *corps* est référé au corps du Christ, en tant qu'il est partagé par la communauté. En particulier chapitre 10 vs. 17 : « Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps, car tous nous participons à cet unique pain ». Ici le mot *corps* est employé dans un sens collectif, c'est le corps de la communauté, puis chapitre

¹ Notes et discussion d'un exposé oral présenté à l'AFCS le 11 décembre 2002. Ce texte a été relu et corrigé par l'auteur.

11 vs. 24, dans le rappel de la cène, le pain est déclaré être le corps du Christ, en tant qu'il est partagé et qu'il va constituer le corps de la communauté. Vous voyez, on commence à jouer sur l'articulation des différentes significations.

Il y a un 3^{ème} ensemble, plus long, au chapitre 12, c'est le fameux développement sur le corps comme étant constitué de plusieurs membres : de même qu'un corps a plusieurs membres, une communauté a plusieurs charismes, plusieurs fonctions. Cela se termine en 12, 27 : « Or vous êtes le corps du Christ, et vous êtes ses membres chacun pour sa part » Ainsi, la communauté est assimilée au corps du Christ, partagé dans l'eucharistie.

Enfin, le 4^{ème} ensemble c'est le chap. 15 qui traite de la résurrection des corps.

Il est intéressant de faire le rapprochement entre ces différents registres, celui du corps individuel qui est personnel, celui plus collectif du corps de la communauté et enfin le registre du corps du Christ partagé par la communauté. Et nous verrons que c'est cela qui peut éclairer le sens de la résurrection, qui ne peut pas être comprise comme une affaire individuelle. Si on ne met pas la résurrection en relation avec le partage et la constitution d'un corps collectif, avec une relation fonctionnelle entre les différents membres du corps, on retombe dans les conceptions comme la réanimation de cadavre. Et on ne sort pas des difficultés de représentation du corps ressuscité. C'est là l'essentiel de ce que je voulais faire remarquer, mais il y a d'autres aspects : j'ai compté 91 occurrences du mot *corps* (soma en grec) dans l'ensemble des lettres de Paul, alors qu'il n'y a que 13 occurrences du mot *âme*, et 77 occurrences du mot *chair*.

Pour conclure on peut dire que la résurrection ne peut être comprise que si on la resitue dans cet ensemble.

Lecture du chapitre 15 de la 1^{ère} lettre aux Corinthiens :

On fait des arrêts lorsque l'un ou l'autre des participants pose une question ou fait un commentaire.

Lecture à partir du vs. 6, jusqu'à 10 inclus:

Commentaire : Ce qui est frappant, si on se réfère aux significations du mot corps mis en lumière ci-dessus, c'est que ces significations sont déjà mêlées ici, et même convergentes. Le corps de Jésus ressuscité, qui n'est objectivé que

par les apparitions, le corps de la communauté, avec la mention des 500 frères, et la transmission de l'évangile depuis le début jusqu'à vous, avec à la fin cette remarque : « sinon vous auriez cru en vain ». On voit comment la parole, qui est authentifiée par un croyant, traverse tout le corps des croyants lequel est aussi le corps du Christ ressuscité. Il y a donc un acteur important qui est la Bonne Nouvelle, la Tradition et un troisième acteur, qui est la grâce de Dieu, laquelle est une instance différente de la parole de l'évangile.

Q. : Je suis perplexe sur la question de l'apparition à 500 frères car c'est la seule référence dans tout le N.T. à un tel événement. Elle est décalée par rapport à toutes les autres qui concernent des personnes proches de Jésus. Comment une communauté de 500 frères a-t-elle pu se constituer aussi vite ? Comment faut-il l'interpréter ?

R. : Cette épître a été écrite très tôt, avant les évangiles. Paul atteste que Jésus est apparu à Céphas, d'abord, pour marquer sa primauté, puis vient Jacques et lui Paul en dernier. Les 500 frères sont une manière de dire que l'adhésion à la foi en la résurrection est le fait de toute une communauté.

F.E. : Il y a là un ensemble cohérent qui est centré sur cette expression très simple. A ce propos on peut signaler le parallèle avec le chap. **11**, vs. 23 et suivants qui est l'institution de l'eucharistie : « Voici ce que j'ai reçu du Seigneur et que je vous ai transmis.. » Il y a là un parallélisme qui est intéressant sur la transmission de ce qui est l'essentiel de la révélation : d'un côté l'eucharistie et de l'autre côté la résurrection. Une fois de plus on voit le lien fondamental entre ces deux notions.

Q. : Ce qui me frappe, c'est que les apparitions ont à la fois un caractère individuel, et un caractère collectif.

R. : Ce qui est la marque de la résurrection dans cette présentation, ce n'est pas un constat comme dans Jean (vois, touche mes plaies), c'est l'apparition à un certain nombre de témoins cités dans un ordre qui peut refléter une certaine structure de la communauté primitive, mais les 500 frères sont une façon de dire qu'il ne s'agit pas seulement d'individualités, mais d'un collectif qui constitue le corps des croyants, qui devient le corps du Christ ressuscité. Donc, la résurrection n'est objectivée que dans une relation qui s'appelle ici « apparitions » et qui se manifeste à un corps collectif. Au sujet de la possibilité de ces apparitions sous une forme visuelle banale, on perçoit une

difficulté qui fait penser que cela doit être envisagé d'une manière plus éloignée des perceptions sensorielles.

Remarques diverses : En effet, le texte de Paul dit : " il **m**'est apparu ", ce qui indique qu'il s'agit avant tout d'une relation, et non pas *il est apparu*, ce qui donnerait une connotation objective. Cependant dans les évangiles on dit : *il est apparu* à tel et tel.

- Ce qui est étonnant, c'est que contrairement aux évangiles, Paul ne mentionne pas de femmes dans les personnes ayant eu des apparitions. On peut cependant imaginer qu'il y avait des femmes parmi les 500. Mais le propos de Paul n'est pas de décrire historiquement les événements du matin de Pâques, mais d'en indiquer le résultat pour la foi, c'est ce qui peut expliquer l'absence de mention des femmes au tombeau.

Suite de la lecture à partir du vs. 12 jusqu'au vs. 20:

Remarques diverses : Aujourd'hui on est un peu surpris par l'*argument* de la possibilité de la résurrection de Jésus à partir de la conviction réputée commune de la résurrection de tous les morts. Cet argument est répété plusieurs fois et devient la clef de la validité de la foi et de la perspective du salut. Nous aurions plutôt tendance à penser que c'est la résurrection du Christ, à laquelle nous croyons, qui est le gage de notre résurrection future.

- Cette manière de raisonner nous avait été expliquée par Christoph il y a quelque temps. Dans le monde juif, la résurrection des morts « au dernier jour » était généralement admise depuis l'époque des Maccabées (sauf par les Sadducéens). C'est pourquoi Paul l'utilise pour donner une crédibilité à la résurrection de Jésus, mais il dépasse cet aspect pour affirmer le caractère fondamental de la résurrection du Christ pour notre foi. Cette dernière affirmation est toujours compréhensible pour nous même si l'argument du début ne l'est plus. En effet, si le Christ n'est pas vivant (d'une façon différente) au delà de la passion, c'est que l'amour de Dieu n'est pas plus fort que la mort ; la violence de ses adversaires a eu le dernier mot, Jésus est définitivement vaincu et il est inutile d'espérer un monde où la raison du plus fort ne sera pas toujours la meilleure. Autrement dit, le péché (qui est non pas la faute, mais ce qui en résulte, c'est à dire l'état de séparation avec le Dieu de miséricorde) aurait triomphé et « vous êtes encore dans vos péchés »(vs. 17)

- Mais on peut aussi voir dans ce parallèle une affirmation très forte de l'humanité de Jésus-Christ, il installe une solidarité totale entre le Christ et l'humanité, aussi bien dans la perspective d'une résurrection de tous que dans le cas inverse, comme disent ceux qui ne croient pas à la résurrection des morts (vs. 12). Il devait y avoir des désaccords sur ce point dans la communauté de Corinthe, entre les Juifs et les Grecs. C'est la perspective qui est affirmée dans ce passage, qui n'est pas un raisonnement déductif. En effet, il montre simplement que les deux attitudes ont leur cohérence, et que chacun est libre de croire ou de ne pas croire, mais il faut aller jusqu'au bout des conséquences de ce qu'on affirme.

- Aujourd'hui, est-ce que la foi en la résurrection du Christ entraîne automatiquement la foi en notre résurrection ? Paul ne le dit pas dans ce passage ; mais je trouve cela important pour moi.

F.E. : En fait cela apparaît dans d'autres passages, notamment dans l'épître aux Romains. Paul identifie le péché et la mort, le salaire du péché c'est la mort. Parce que le péché est l'état de séparation entre l'homme et Dieu, et la vie pour toujours dans la résurrection de tous, c'est la vie en union intime avec Dieu. Donc le péché est incompatible avec la vie éternelle, le péché c'est la mort ! La résurrection du Christ et la nôtre sont intimement liées, avec la foi que nous avons actuellement, Paul nous recommande ailleurs de « mourir au péché et de ressusciter dans le Christ ». La vie chrétienne est une dynamique incessante de mort et de résurrection.

Q. : Mais est-ce que cela n'est pas une façon de rendre inopérante l'objection qui consisterait à dire : c'est notre foi qui **fait** la résurrection de Christ ? On pourrait nous dire que la résurrection est simplement une construction de la communauté chrétienne dans le but de trouver sa propre consistance.

R. : Oui et d'une certaine façon cela est vrai puisque le corps du Christ ressuscité c'est la communauté de ceux qui partagent le pain en mémoire de lui. Mais on peut faire de cela deux lectures. Pour la lecture agnostique qui ramène tout dans le champ phénoménologique, il s'agit d'un simple phénomène socio-culturel. Pour la foi, il s'agit de l'accès à un domaine de réalité qui est au-delà du sensible, qui est transcendant et non accessible avec certitude au raisonnement à partir de données sensibles. Pour y accéder il faut faire le saut de la foi et en vivre.

Suite de la lecture à partir du vs. 20 jusqu'au vs. 29:

Remarques : Ici la perspective semble renversée par rapport au paragraphe précédent. Le Christ donne les prémices de toute chose.

- Nous trouvons ici une présentation du Christ comme nouvel Adam qui est obscure dans la culture scientifique moderne. A l'époque de Paul, on croyait à l'origine de l'homme selon le récit de la Genèse, et que l'homme, créé bon par Dieu, avait été corrompu de génération en génération par la faute du seul Adam, et de même il est sauvé et purifié par le sacrifice du seul Christ. Magnifique sur le plan littéraire. Pour comprendre aujourd'hui le vs. 22 « De même en effet que tous meurent en Adam, ainsi tous revivront dans le Christ », il faut reprendre la théologie du péché originel, pour le considérer non pas comme la faute initiale d'un seul, ancêtre supposé de tous, mais comme une sorte d'incapacité originelle à entrer tout seul dans le projet divin. La clef d'interprétation serait-elle dans la notion d'alliance avec Dieu manifestée pleinement par le Christ, plutôt que dans l'effacement du péché par le sacrifice du Christ ?

- Il n'en reste pas moins que ce verset 22 est intéressant et montre le Christ comme assurant la vie à tous ceux qui meurent en Adam. C'est quelque chose qui fait penser à Teilhard. Ici Adam n'est pas un ancêtre hypothétique, mais l'archétype de l'humanité entière. La mort dont il s'agit n'est pas tellement la mort physique, mais l'éloignement de Dieu.

- Dans la perspective de l'Ancien Testament, en particulier de la Genèse, les deux significations du mot *mort* sont liées, et il me semble qu'il reste quelque chose de cela dans le discours de Paul.

F.E. : L'intérêt de la perspective présentée par Paul, et qui est renforcée dans l'épître aux Romains, est d'affirmer la solidarité de tous les humains dans la mort et aussi dans la vie pour tous initiée par le Christ. Le salut est proposé à tous et pas seulement à ceux qui ont eu la chance d'être au bon endroit au bon moment pour entendre la bonne parole.

Q. : A partir du vs. 24, il y a une description de la fin des temps avec une succession d'événements qui aboutissent à ce que « Dieu soit tout en tous ».

F.E. : Paul est aux prises avec une difficulté qui consiste à décrire dans le temps un processus qui en réalité est en dehors du temps. Il faut prendre cela au sens métaphorique.

- Mais on ne pourrait pas parler de la résurrection du Christ, avant qu'il soit mort, et d'autre part Jean dans le prologue de son évangile dit que le Verbe était avant tous les temps et qu'il s'est fait chair. Comment concilier tout cela ?

- En fait notre langage est adapté à décrire le monde dans lequel se déroule notre expérience sensible. L'homme Jésus a partagé cette condition, mais par sa résurrection il accède à une identité intemporelle et inexprimable dans notre langage de façon précise et complète. Pour en parler, nous sommes obligés d'utiliser des métaphores qui sont toujours imparfaites.

- Dans l'évangile de Jean qui insiste sur Jésus comme Fils de Dieu, il est montré que la tentation du Fils est de rester seul². Mais pour porter du fruit, le grain doit mourir, et le fruit ici est de tout réconcilier et de tout remettre à Dieu.

- Au cours du texte, le langage au sujet du Christ change, on part de l'homme qui a vécu en Galilée et a fini par un Christ eschatologique qui détruira Principauté, Domination et Puissance. Comment concilier ces deux perspectives ?

- Ce qu'il faut éviter c'est d'opposer ces deux figures, car au contraire si le Christ ressuscité est en Dieu, c'est que nous aussi avons vocation à être en Dieu et Dieu en nous, comme dit le vs. 28. La doctrine de la double nature divine et humaine du Christ³ était une tentative pour conceptualiser cette

² Voir l'article de Christoph Theobald p.79.

³ Le concile de Chalcédoine (451) en réponse aux divergences qui se manifestaient dans la communauté sur ce sujet, a défini le Christ comme personne unique dotée de deux « natures », divines et humaines, « sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation » (Catéchisme de l'Église catholique, p 103-104, Mame 1992). Cette définition semble inspirée par la philosophie dualiste (Platon), mais en même temps s'en écarte en affirmant l'unité fondamentale du Christ. Aujourd'hui cela n'est plus compris, il y a là un chantier ouvert à la théologie, dans les perspectives ouvertes notamment par les progrès des neurosciences.

réalité, mais il n'est pas certain que cela en améliore l'intelligibilité aujourd'hui.

F.E. : On retrouve cette affirmation dans le prologue de l'épître aux Romains qui présente Jésus comme « Fils (de Dieu), issu de la lignée de David selon la chair, établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection des morts ». La chair exprime la solidarité humaine, et d'autre part il est établi Fils de Dieu, selon l'Esprit, par sa résurrection des morts. Il faut tenir les deux à la fois.

Suite de la lecture à partir du vs. 29 jusqu'au vs. 50 :

F.E. : Une remarque au sujet du psychique : ce mot n'a pas la même signification qu'aujourd'hui. Il se réfère au *psuchê* qui est l'âme (qui caractérise pour les Grecs tout vivant capable de se mouvoir). Il remplace un mot hébreu qui signifie simplement « vivant ». La TOB traduit par « animal ». Entre chair et âme, il n'y a pas de véritable différence. Le mot « spirituel » réfère à esprit, qui est une qualité proprement divine, qu'il communique à l'homme.

- *Q.* : Il me semble que le texte laisse entendre que tous ressusciteront dans la gloire quelle que soit la manière dont ils auront vécu. Si tel est le cas, pourquoi se donner du mal pour respecter les préceptes de l'Évangile ?

- *R.* : En fait, pour ressusciter dans la gloire « à la fin des temps », il faut déjà de son vivant être entré dans ce processus de mort au péché et de résurrection dans le Christ, que Paul ne cesse de recommander aux fidèles. Il dénonce fréquemment la mauvaise conduite de certains membres de la communauté et notamment les divisions, qui relèvent de la « chair ». Que deviennent ceux qui se sont mal conduits pendant leur vie, et qui ont persévéré jusqu'au bout dans le péché ? Nous ne le savons pas, mais il y a d'autres textes, comme le chap. 25 de Matthieu qui vouent au malheur éternel ceux qui n'ont pas été charitables. Il s'agit d'une parabole, qu'il ne faut sans doute pas prendre complètement au premier degré, mais elle ne laisse pas présager que ceux-là « ressusciteront dans la gloire ».

F.E. : La chair c'est la poussière, donc ce qui n'a pas de consistance, qui est divisé. Ce qui donne consistance c'est l'esprit. C'est Dieu qui donne la cohérence.

Q : Pour nous, il y a une difficulté pour entrer dans cette perspective, car tout être vivant est le résultat d'une organisation très complète, très cohérente souvent admirable. Et nous partageons ce type de cohérence.

F.E. : Oui, mais cela est destiné à mourir.

Q : C'est vrai, mais la question que je voulais soulever est la suivante : La conception du corps chez Paul est-elle encore crédible pour nous, ou bien avons-nous autre chose à dire sur ce sujet ?

F.E. : Il y a une cohérence. Cette pluralité n'est pas seulement métaphorique, comme lorsque nous parlons de corps social ou de corps céleste. Pour Paul la cohérence existe entre le corps du Christ partagé par la communauté, ce qui lui donne consistance, et c'est cela qui constitue la communauté en corps du Christ. C'est de cette manière qu'on peut comprendre la résurrection. C'est le corps qui meurt à sa singularité individuelle pour vivre dans ceux qui le partagent. Il est alors vivant, non pas à la manière d'un cadavre réanimé, mais sur le mode d'une relation qui se poursuit et même s'universalise. Dans l'épître aux Romains, c'est toute la création qui est concernée par ce mouvement. Reste à savoir comment traduire cela aujourd'hui (le Christ cosmique de Teilhard ?). Dans l'épître aux Éphésiens et celle aux Colossiens, c'est la Christ qui s'étend à l'univers, en tant que relation au Père.

Apports des sciences au XX^{ème} siècle

Le corps vu par les médecins

Maryvonne Legros

Au commencement de sa réflexion sur la résurrection de Jésus, Édouard Le Roy rejette toute évocation matérialiste d'une « réanimation du cadavre ». Il introduit la notion de « Corps glorieux de Jésus ». Ce corps « n'occupe plus aucun lieu ; il échappe à la perception et à la science ; il est hors de tous les cadres qui définissent le monde phénoménal ». Cette conclusion découle tout naturellement de sa définition phénoménale d'un corps « dont la réalité est faite de ses liens avec le reste de l'univers, qui n'existe pas en dehors et à part de ces liens, qui se mesure à leur nombre et à leur solidité ». A priori, pour les médecins du XXI^{ème} siècle dont les connaissances sont largement fondées sur les données récemment acquises en génétique, cette définition du corps peut sembler très dépassée. Pourtant, au cours de l'histoire, elle a longtemps été en adéquation avec leurs notions du corps, et plus précisément du corps malade, puisque c'est à ce dernier qu'ils s'intéressent ; c'est sur ces notions qu'ils ont développé leur « art » de guérir.

Le corps dans l'antiquité

C'est une partie intégrante de l'univers exposée aux humeurs des autres composantes du monde qui constitue l'objet de la médecine primitive, encore observée dans certaines tribus africaines et océaniques, et les seuls traitements retenus sont des manœuvres magiques dictées par le sorcier. Les troubles, classés selon l'importance de la gène qu'ils provoquent chez le patient (mais aussi dans toute sa parentèle) plutôt que selon leurs particularités, ne peuvent être dus qu'à un mauvais esprit vengeur, aussi bien capable de s'attaquer à l'homme qu'à un arbre qui crève ou à une source qui se tarit. Il ne peut s'agir d'une pathologie endogène, mais toujours d'une agression. Il

s'agira donc de retrouver la faute qui a été commise, puis de calmer le mauvais esprit. La succion (par saignée, purgation, massage, bains, trépanation) d'un corps étranger introduit par l'esprit peut faire partie de la thérapeutique, mais les sacrifices offerts par l'individu ou sa famille ont une vertu curative au moins équivalente.

Les médecines archaïques de l'Égypte ancienne, de la Mésopotamie, de la Grèce des premiers âges ont aussi une vision du corps humain calquée sur leurs observations de l'univers. Ceci se traduit par les théories humorales. Aux quatre éléments (air, terre, eau, feu) qui président à toutes les combinaisons de la matière correspondent les quatre qualités (chaud, froid, sec, humide) qui caractérisent les quatre humeurs : sang, pituite (influx nerveux), bile jaune (digestif) et atrabile ou bile noire dont les dérèglements provoquent les maladies. Dans ce contexte, certaines fonctions du corps comme le rôle vital de la respiration et celui du cœur sont individualisées : des remèdes spécifiques commencent à être utilisés, et des interventions codifiées soignent les traumatismes. Néanmoins, les médecines archaïques gardent une importante composante magique : l'oracle, dont le verdict tient compte des altérations de l'environnement, est important pour le diagnostic, et l'exorciste l'élément-clé de la thérapie.

L'importance fondamentale des « liens du corps avec le reste de l'univers » s'affirme avec Hippocrate (460-356 av. J.C.), le père de la médecine. Sa doctrine représente l'application du mode de pensée des physiciens et philosophes grecs de l'époque. Tout dans l'univers est en mouvement, rien n'est immobile. En outre, rien n'est isolé, tout se pénètre mutuellement. Chaque chose est formée de contraires, toute naissance est accompagnée d'une mort. En médecine, pour Hippocrate, les choses ne sont pas non plus isolées, mais font partie d'un processus : elles ont donc une histoire, un passé, un avenir. Tout se tient, tout s'interpénètre, le mouvement de chaque partie est lié au mouvement de l'ensemble. « La nature n'a qu'un but, qu'un effort, tout le corps participe, c'est une sympathie universelle. De la plus petite extrémité, il y a communication avec la grande origine. » Pour l'hippocratisme, santé et maladie coexistent chez un même individu, faisant

partie d'un comportement biologique qui définit l'état d'un organisme à un moment de son histoire. Cet état est, de plus, éminemment lié aux propriétés de l'univers. Dans le traité « Des Airs, des eaux et des lieux » Hippocrate décrit l'influence, sur l'homme, des saisons et des climats : à une saison, à un climat donnés correspondent, chez tous les hommes qui en dépendent, des affections toutes marquées du même signe. Comme la nature, le tempérament de tout individu change à tout instant, à l'image des saisons. Pour Hippocrate, le corps est un agrégat de solides et de liquides. Les liquides sont les humeurs, dont naissent les phénomènes vitaux. La maladie est due à un déséquilibre entre les humeurs ou à un changement de leur qualité. Leur équilibre est un état de santé parfaite, ou crase, mais un état précaire : des déséquilibres minimes peuvent survenir à tout propos et s'accumuler pour finir par déclencher la maladie visible (dyscrasie). Mais la grande loi d'Hippocrate est que la nature a tendance à rétablir l'équilibre : « La nature est le principe de ces réactions qui s'accomplissent dans les maladies et les passions, pour la sauvegarde de la santé et la guérison des maladies, même lorsque la volonté s'y refuse...la nature est le médecin des maladies...le médecin est le serviteur et l'interprète de la nature. » (*Natura medicatrix*). Pour Hippocrate, il n'y a donc pas de maladie, il y a le malade soumis à toutes les influences internes et externes, du passé et du présent, qui doivent toutes être examinées pour définir le mouvement de la maladie. Cet examen complet implique l'observance des règles de déontologie du serment d'Hippocrate, toujours prononcé en France au passage de la thèse.

Les principes d'Hippocrate, retenus très longtemps, ont été peu à peu doublés par des notions obtenues à partir de dissections. Le corps se referme alors sur lui-même : la notion de maladies endogènes peut se développer. Les écrits du Romain Celsus Cornelius Aulus (vers l'an 30), qui décrit trois types de maladies (générales, à traiter par la diète, traitables par des médicaments, ou chirurgicales). Il commence même à combattre l'unicité fonctionnelle du corps humain, ce qui montre que des dissections se pratiquaient déjà à l'époque. Les données les plus complètes, sont fournies par Gallien (II^{ème} siècle). Celui-ci fonde aussi la physiologie en décrivant trois esprits : l'esprit naturel, siégeant

dans le foie et régulant la nutrition et la croissance, l'esprit vital occupant le cœur et régissant les mouvements involontaires et les passions, et enfin l'esprit animal, qui, des centres nerveux, régit les mouvements volontaires et les fonctions intellectuelles. Ces données, qui feront autorité pendant très longtemps, sont néanmoins entachées de nombreuses erreurs, car basées sur la dissection animale : le corps humain n'étant pas objet d'études.

Le corps à partir du deuxième millénaire

Après la chute de Rome, la médecine a été « sauvée » par les Arabes qui ont traduit les écrits des philosophes et médecins grecs et développé les connaissances de leurs maîtres, en particulier l'anatomie. Ces traductions et écrits arabes, après leur ré-introduction en Europe, serviront de base à l'enseignement de la médecine pendant le Moyen-âge et surtout la Renaissance, en mêlant notions philosophiques et données anatomiques. En Occident, au début du Moyen-Age, la médecine de base est le fait des lettrés, donc des moines qui ont accès à quelques textes, mais n'est pas franchement favorisée. On peut quand même noter, à l'époque, des enrichissements notables de la pharmacopée. Ils sont souvent basés sur le principe des relations entre l'homme et son environnement et sur des analogies entre le corps humain et la nature. L'exemple le plus fameux est celui des vertus médicinales du saule et de la reine des prés, qui poussant dans des lieux humides devaient fournir une substance permettant de supporter les rhumatismes exacerbés par l'humidité. De fait, l'aspirine (dérivée de l'acide salicylique contenu dans ces espèces végétales marécageuses) est encore ce qui se fait de mieux contre ces rhumatismes !

A cette époque, la foi chrétienne solidement ancrée distingue clairement le corps, qui n'est donné qu'en passant et pour travailler, et l'âme éternelle qu'il s'agit de sauver. Le corps est le plus souvent vu comme une occasion de péché qu'il convient de ne pas exhiber, et qui renvoie directement au souvenir du péché originel. La notion de corps-don de Dieu que glorifie François d'Assise en parlant de « frère le corps » n'est pas très répandue. Pourtant, le corps humain est sacré : sauf s'il s'agit de celui d'un hérétique,

que l'on fera disparaître dans les flammes ou à la rigueur, celui d'un supplicié. Son étude directe, tolérée à partir du XV^{ème} siècle, reste pendant longtemps une pratique en marge d'un bon comportement chrétien. Ces études directes inspirent les premières discussions centrées sur « le principe vital »: réside-t-il dans la tête ou dans le cœur ? La première thèse a les faveurs des clercs, car l'organisation du corps reflèterait ainsi celle qu'ils souhaitent pour l'Église : une société dont la vie repose sur la papauté. Par contre, la prédominance du cœur convient mieux à ceux pour qui la vitalité de l'Église repose sur les liens de fraternité développés entre les chrétiens.

Parallèlement à ces discussions philosophiques, le corps permet d'établir des relations particulières avec Dieu : on peut le mortifier par le jeûne ou les pénitences (flagellations, cilices), et la maladie est considérée comme un châtiment des fautes. Elle peut servir à la rédemption, et c'est Dieu qui octroie la guérison. Ceci est admis pour la chirurgie : « Je le pensai, Dieu le guérit » a écrit Ambroise Paré, et reste surtout vrai pour la médecine, qui continue à être basée sur les observations cliniques qui prennent largement en compte le contexte de la maladie et les discussions des anciens écrits sur les humeurs.

Les évolutions à partir de l'époque moderne

L'individualisation du corps humain susceptible de vie et de dérèglements autonomes va se développer progressivement au cours des siècles suivants. La première analogie entre le corps humain et une machine semble être le fait de Harvey qui, au XVII^{ème} siècle, décrit les deux systèmes de circulation sanguine. Peu de temps après, le système est complété grâce à la mise au point du microscope, premier instrument d'analyse du corps humain, qui permet de voir les capillaires. La notion de corps humain-entité particulière sous-tend les polémiques philosophico-médicales du XVIII^{ème} siècle centrées sur la dualité enveloppe corporelle/âme. Les différentes écoles de médecines vont se partager entre le monisme et le dualisme pour expliquer les phénomènes vitaux.

Selon le monisme, l'âme immortelle, immatérielle, active, préside au développement de son enveloppe périssable, grossière et passive. D'après Leibniz, les choses créées sont essentiellement actives. La substance a donc une force pour attribut, et cette force est l'âme. La biologie devient alors un cas particulier de la métaphysique. Cette notion semble cependant difficile à défendre, et plusieurs écoles, répugnant à attribuer à cette âme raisonnable la commande de fonctions dont elle n'a pas conscience, évoquent « une puissance motrice directrice », l'âme végétative ou la force animale, l'animalité ou le principe vital. Ces théories sont les dernières représentantes d'une approche philosophique du corps humain, et ce sont les adeptes du dualisme qui vont faire évoluer vers la biologie les notions sur le corps humain.

Le dualisme, inspiré par Descartes, reconnaît deux réalités : l'âme pensante et l'étendue dans laquelle s'inscrit la matière. La matière se mouvant indépendamment de l'âme, le corps de l'homme, qui a une âme et celui des animaux, qui n'en ont pas, sont pures machines et se comportent selon les règles des mécaniques.

A la fin du XVIII^{ème} siècle, Bichat fait entrer la médecine dans la biologie par son analyse des différentes fonctions vitales basée sur les rapports entre phénomènes morphologiques et physiologiques, normaux et pathologiques. Il faut d'ailleurs noter que la première expérimentation vraie sur homme sain date de 1796 : c'est l'inoculation, par Jenner, de la vaccine suivie, pour vérification, de la contamination volontaire du sujet par la variole.

Dans la lignée des idées de Bichat, les connaissances sur le fonctionnement du corps, machine physico-chimique se développent exponentiellement au cours du XIX^{ème} siècle. Magendie d'abord, tout en combattant à la fois les éternelles références aux Anciens et le vitalisme de Bichat, accentue la transformation de la médecine en biologie en développant, grâce à l'expérimentation, des notions de biologie cellulaire, de biochimie et de pharmacologie. Son successeur, Claude Bernard, amplifiera le développement de la médecine expérimentale en montrant que les grandes fonctions de l'organisme reposent sur des réactions biochimiques. Ces données

biologiques sont obtenues sur l'animal, mais leur interprétation directement appliquée à l'homme, dont il est bien admis que le corps, auquel on ne touche pas, ne diffère pas notablement de celui des autres espèces. Les enchaînements successifs de ces réactions sont mis en évidence, mais, la plupart du temps, leur existence découle d'un stimulus extérieur : le fonctionnement de la machine humaine est lié à son environnement.

Darwin va beaucoup plus loin, en montrant que l'environnement ne module pas les seules réponses immédiates de l'organisme, mais peut façonner les différentes espèces et que c'est le processus qui a transformé l'animal en homme. Il ne semble pas, cependant, que le darwinisme ait eu un impact notable sur les conceptions et l'activité médicale de son époque. La médecine, tout en précisant ses connaissances sur les substances actives dans l'organisme (hormones, médiateurs neurologiques), développe alors le domaine de la microbiologie ouvert par Pasteur et s'attache à protéger le corps de ces agresseurs pathologiques (identification des microbes, mise au point de sérums). Le développement de l'hygiène qui en découle et, au milieu du XX^{ème} siècle, la découverte des antibiotiques ainsi que le développement des vaccins, vont faire de l'espèce humaine une espèce protégée contre d'autres formes de vie.

Au cours du XX^{ème} siècle, deux types de regard très différents vont être portés par la médecine sur le corps humain. Le premier, développé par Freud à travers une démarche de genre hippocratique, met en exergue l'importance des relations de chacun avec ses proches dans l'élaboration et le développement du sub-conscient capable de modifier lui-même le comportement psychologique et somatique de l'être. Le succès de la psychanalyse s'inscrit directement dans l'adhésion à la définition phénoménale du corps « dont la réalité est faite de ses liens avec le reste de l'univers, qui n'existe pas en dehors et à part de ces liens, qui se mesure à leur nombre et à leur solidité » qu'exprime Édouard Le Roy. Il marquera durablement les esprits.

L'autre école de pensée est portée par le positivisme et son succès s'appuie sur les progrès technologiques : le corps devient d'abord explorable, puis modifiable. L'exploration du corps vivant devient en effet possible grâce à la radiologie développée par Marie Curie au cours de la guerre 14-18, mais aussi par la mise au point d'une réelle anesthésie (1916) qui permet l'examen posé des viscères. La mise au point de dosages biochimiques aboutit, quant à elle, à déterminer les constantes biologiques du corps humain. Ces dernières données modifient profondément la notion de maladie : elle aboutit en effet à différencier les visions de la maladie : d'une part le malade voit en elle la disparition de ses relations normales avec son environnement et la société, et d'autre part le médecin y voit plutôt un dérèglement physico-chimique. « Si l'on veut définir la maladie, il faut la déshumaniser », écrit Leriche qui ajoute : « dans la maladie, ce qu'il y a de moins important, au fond, c'est l'homme ». Le laboratoire s'installe dans l'hôpital, et c'est sur lui que va reposer le diagnostic. Ce diagnostic découle directement de l'existence, pour le corps humain, de normes biologiques. Le pathologique n'est plus forcément ce qui fait souffrir ou entraîne un désagrément fonctionnel, c'est d'abord une déviation par rapport à la norme. Poussée à l'extrême et appuyée, au début du siècle, par la découverte de l'hérédité, cette notion de norme humaine servira de justificatif aux premières campagnes d'eugénisme développées autour de 1920.

Les tendances contemporaines

La suite du XX^{ème} siècle, caractérisée par l'essor des sciences et des techniques dans tous les domaines, voit aussi le développement rapide et coordonné des connaissances sur le corps humain obtenues par des recherches menées dans l'esprit des pionniers de la médecine expérimentale et des techniques biologiques. Les études physiologiques et pharmacologiques des phénomènes cérébraux se développent parallèlement. Grâce à la mise au point de techniques électroniques et informatiques non invasives il devient possible d'apprécier l'activité des différentes zones cérébrales au cours des activités intellectuelles. Les données ainsi acquises aboutissent à proposer l'hypothèse

d'une origine purement neuronale et chimique de la pensée et du comportement humain. Les techniques non-invasives ne sont d'ailleurs pas cantonnées au seul cerveau, et c'est maintenant l'ensemble du corps vivant qui peut être examiné. Aucun mystère n'entoure plus les organes internes. Au contraire, le développement des greffes d'organes peut faire du corps de chacun un réservoir d'organes à prélever. C'est un premier aspect de l'instrumentalisation du corps humain. Ce n'est pas le seul, car les progrès accomplis au XX^{ème} siècle aboutissent à faire du corps quelque chose de façonnable. Maintenant, le médecin peut, non seulement prendre le relais, par des composés de synthèse, de la plupart des organes défaillants du corps malade, mais aussi contrôler certaines fonctions normales. C'est le cas, en particulier, de la fonction de reproduction. La contraception, en permettant le contrôle des naissances, fait de la transmission de la vie un choix de l'homme. Malgré l'opposition des Églises, l'idée que l'origine du corps humain est contrôlable est maintenant une donnée universellement admise capable de modifier le profil démographique mondial et d'être utilisée à des fins politiques et économiques. De cette idée découlent la mise au point de techniques de fécondation *in vitro*, et aussi l'acceptation dans plusieurs pays de l'avortement provoqué. Le clonage humain peut constituer la dernière étape du développement de ce pouvoir de création de l'homme par l'homme. La découverte du code génétique, l'étude précise des différents gènes, et finalement le décryptage de l'ensemble du génome humain ont fini de démystifier totalement le corps humain. Ces données ouvrent de nombreuses perspectives : elles peuvent conduire à guérir toutes les maladies qui affectent l'homme, et, dans l'immédiat, permettent le diagnostic de certaines maladies. La possibilité de prévoir leur survenue ou de faire le diagnostic avant la naissance peut aboutir à empêcher ces naissances, et la généralisation du contrôle de la qualité du corps à naître est une perspective qui ne peut pas être écartée.

Toutes ces acquisitions technico-scientifiques tendent à réduire l'homme à son propre corps, et ce dernier à une entité portant en soi toutes ses caractéristiques et se suffisant à elle-même. Chaque homme admet être un

ensemble d'organes explorables, dont les dysfonctionnements éventuels ne sont plus considérés comme des tares. Grâce à tous ces progrès, ce corps doit donc « marcher correctement ». Le droit à la santé est devenu un droit fondamental, les politiques et les médecins étant rendus directement responsables de l'exercice de ce droit. En corollaire, ce corps, qui n'est plus, depuis longtemps, l'enveloppe provisoire de l'âme qu'il était au Moyen-Age, est maintenant l'objet de tous les soins et se doit d'être entretenu. Un corps sain et beau est, pour beaucoup, assimilé à un esprit sain. Il faut cependant noter que l'importance attribuée au corps est souvent limitée au corps vivant. Elle s'accompagne d'une perte de la sacralisation de la mort, souvent reconnue comme fin ultime mais volontiers escamotée, et d'une suppression du culte des sépultures, à l'encontre d'une pratique qui a signé la prise de conscience par l'homme de sa qualité d'être supérieur.

Pourtant, la désacralisation et l'individualisation du corps inspirées par les avancées de la science ne sont pas acceptées sans discussions. La désacralisation du corps heurte la notion de la supériorité de l'être humain et de ses possibles relations à Dieu. Certaines Églises et écoles philosophiques s'opposent aux manipulations sur la reproduction, mais la communauté scientifique elle-même est partagée. La première fécondation *in vitro* a été réalisée alors qu'un moratoire bloquant ces manipulations avait été signé par des chercheurs, comme si les artisans des découvertes étaient eux-mêmes effrayés par les pouvoirs qu'ils ont acquis sur le corps humain. L'homme du XXI^{ème} siècle, qui revendique le droit à la santé et est capable de réclamer les secours des dernières innovations médicales, est aussi attiré par des techniques de type primitif ou archaïque : les exorcistes existent toujours et sont souvent sollicités.

L'individualisation du corps est, elle aussi, en opposition avec le ressenti général. Le développement de l'écologie conduit à ramener l'homme à un élément de l'ensemble de la nature, et les conséquences des dysfonctionnements climatiques imputés aux prouesses techniques humaines lui réapprennent même à se sentir à la merci des éléments physiques. La médecine préventive qui, au début du XX^{ème} siècle en Occident (et encore

maintenant dans les pays en voie de développement), s'attachait à prôner l'hygiène individuelle, est maintenant axée vers l'organisation des sociétés : prévention globale des pollutions, contrôle des produits de consommation, incitations aux « comportements citoyens »... Finalement, les données de la biologie elles-mêmes fragilisent la notion du corps porteur en soi de toutes ses caractéristiques, puisque l'on doit admettre que le génome ne comporte qu'une base de données à partir de laquelle le corps peut se construire selon les sollicitations extérieures auxquelles il est exposé.

Conclusion

Même si le regard actuellement porté sur le corps diffère profondément de ce qu'il était au début du XX^{ème} siècle, on peut estimer que sa définition phénoménale formulée par Édouard Le Roy reste toujours recevable, et se trouve même renforcée.

En effet on constate aujourd'hui dans la pratique de la médecine une forte tendance à la mécanisation du corps, il est considéré comme un assemblage de fonctions distinctes mais indiscernables d'un corps à l'autre, un corps qui n'aurait plus un "en soi" (une "essence") irréductible. Mais on voit bien en même temps que ce corps est plus que "mécanique" : le génome rassemble une image de l'homme sous la forme virtuelle d'une information. Avec la psychanalyse, avec la place de la somatisation dans la maladie, le corps est aussi reconnu dans sa position de lien, de nœud de relations au milieu d'un cosmos. Sans oublier le "corps social", agent responsable qui devra bientôt assumer son interaction avec les ressources de la terre et la qualité de son environnement. Tous ces éléments forment autant d'indices d'une unité de l'homme avec l'univers, d'une unité constituée par un projet de vie plus que par sa matérialité. Autant d'indices de la pertinence de la définition phénoménale du corps donnée par Édouard Le Roy.

Le psychisme entre psychanalyse et neurosciences

*Notes tirées de la lecture de deux ouvrages "La peau de l'âme"¹
et "Penser et croire au temps des sciences cognitives"²*

Michel Caboche³

Le développement rapide des neurosciences et des sciences cognitives a pour horizon la « naturalisation » de l'esprit, c'est à dire le fondement d'une science cohérente permettant d'expliquer les bases des phénomènes psychiques, au même titre que la mécanique newtonienne a fourni les bases de l'explication du mouvement des astres. Ce développement vient interroger psychanalystes, philosophes et théologiens sur leur terrain. Le langage des uns et des autres est différent, mais parlent-ils au moins de la même réalité ?

La découverte des mécanismes de communication chimique entre neurones a remis en cause le tout électrique des neurophysiologistes du XIX^{ème} siècle. Synapse, neurotransmetteurs, action des drogues constituent un ensemble cohérent. Sur cette base s'appuie l'approche pharmacologique au traitement des désordres mentaux. Cette approche entre en conflit avec la démarche de ceux qui soignent les désordres mentaux avec des mots, les psychanalystes en particulier. Le choix de l'une ou l'autre approche traduit une position différente par rapport au problème âme-corps.

¹ MICHEL SIMON, *La peau de l'âme*, Paris, Cerf, 1994

² MICHEL SIMON, *Penser et croire au temps des sciences cognitives*, Paris, Éditions des archives contemporaines 2001.

³ Directeur de recherches à l'INRA

Nous illustrerons deux exemples de ce débat entre neurobiologistes et psychanalystes, l'un portant sur l'inconscient, et l'autre sur la perception.

La notion d'inconscient

La notion d'inconscient a été popularisée par les travaux de Freud, en particulier sur la base de ses études sur la signification des rêves. Freud bâtit à la fin du XIX^{ème} siècle un modèle cérébral basé sur la gestion par le cerveau de l'énergie psychique générée par les stimuli externes. Le rêve est interprété par Freud comme un mécanisme de dissipation de l'énergie psychique accumulée pendant la journée.

Cette « décharge » de l'énergie est nommée pulsion par Freud. Si cette pulsion est contrecarrée, elle provoque le refoulement et sera exprimée de manière déguisée dans le rêve ou l'acte manqué. Pour Freud, le rêve est donc porteur d'un sens caché. Ce travail de dissimulation du sens est mis en jeu dans une activité cérébrale inconsciente, sinon les rêves auraient un caractère transparent. Le concept d'inconscient est une pierre fondatrice de la psychanalyse et le travail du psychanalyste porte en particulier sur le rôle du rêve et son interprétation.

Pour les neurophysiologistes, Hobson en particulier, le psychisme est affaire de communication entre neurones. Au cours du rêve, le cerveau est déconnecté des appareils sensoriels et fonctionne en circuit interne. Les signaux émis par les neurones sont interprétés à tort comme venant de l'extérieur. Il ne faut donc pas chercher dans les rêves des choses cachées. Les rêves sont transparents et leur signification accessible en clair. Il n'y a pas nécessité de les interpréter, pas de nécessité de postuler l'existence d'un inconscient. Cette position d'Hobson n'est cependant pas partagée par tous. De nombreux neurophysiologistes donnent une place importante à un fonctionnement cérébral inconscient. Ils savent depuis longtemps qu'il existe des processus cérébraux tout aussi inconscients que le réflexe. Ces processus nécessitent un apprentissage et nous simplifient la vie. Historiquement, les physiologistes, en découvrant les mécanismes de mouvement-réflexe, ont construit la théorie de l'afférence. C'est le monde extérieur, perçu au travers

des sensations qui provoque le mouvement. L'homme-machine de Descartes se rattache à cette conception, et l'énergie psychique de Freud aussi.

Récemment, cette théorie a été remise en question par l'observation du mouvement. Ainsi M. Jeannerod³ et ses collègues ont observé que la réponse consciente à une stimulation imprévue est précédée par des événements neurologiques et moteurs décelables avant même que nous ayons conscience de cette stimulation. A l'origine du mouvement se place une activité cérébrale qui ne nécessite pas d'apport énergétique ou sensible de l'extérieur. Cette théorie s'appuie par exemple sur l'observation du mouvement spontané des yeux durant le sommeil paradoxal, mouvement qui n'est provoqué par aucune stimulation externe. Selon la théorie de l'efférence, le sujet questionne en permanence l'environnement, et non l'inverse. Cette nouvelle théorie donne une place nouvelle au mental, et lui reconnaît une autonomie, contrairement à la théorie de l'afférence. Dans cette théorie, M. Jeannerod accorde une grande importance à l'inné (au génétique), à la pré-structuration du cerveau dès l'enfance, en phase avec un déterminisme biologique du mental. La notion de milieu intérieur, qui met en jeu des boucles de régulation (et non pas un principe vital) a représenté un grand pas en physiologie (Claude Bernard). Cette notion est reprise dans le concept de « cérébral autonome » où l'homme questionne l'environnement avec ses sens, et se construit en affinant ses capacités sensorielles et ses capacités cognitives afin de mieux s'y adapter.

Mais la scène psychique inconsciente de nos rêves a-t-elle quelque chose à voir avec les automatismes des neurophysiologistes ? Si l'inconscient des neurophysiologistes se limitait aux réflexes, il serait commun au monde animal et clairement différent de l'inconscient freudien chez lequel *la capacité de jugement* est mise en jeu. M. Gauchet a illustré le fait que divers neurophysiologistes, avant Freud, avaient été amenés à prendre en compte l'existence d'un inconscient cérébral élaboré. L'hypnose étudiée par Charcot

³ M. JEANNEROD, *Le Cerveau-Machine. Physiologie de la volonté*, Fayard, 1983

révèle la possibilité d'un fonctionnement cérébral à l'insu du sujet et donc inconscient. « Freud a simplement oublié de citer ses sources » résume M. Gauchet⁴. Cette existence d'un inconscient qui sollicite notre capacité de jugement ou nos connaissances abstraites est illustrée aussi par l'exemple de Poincaré faisant l'expérience de la solution de problèmes mathématiques difficiles durant son sommeil.

Pour conclure, la reconnaissance de l'inconscient révèle que le psychisme ne se réduit pas à l'état conscient et aux actes volontaires. Toute une partie de l'activité cérébrale se déroule à notre insu, fort heureusement d'ailleurs. L'état conscient, objet de réflexion des philosophes, est la partie émergée de l'iceberg du psychisme.

La neurophysiologie et la psychanalyse convergent sur ce point. Elles divergent cependant sur l'interprétation du rêve. Pour les neurophysiologistes, le rêve résulte de mécanismes liés au fonctionnement des circuits neuronaux. Pour le psychanalyste, le sujet, même endormi, garde son identité. Il reste spectateur de ses rêves et son « moi » n'est pas dissous. Le rêve de Poincaré n'appartient qu'à lui !

Un autre lieu de controverse : la perception et l'image mentale

La perception des objets qui nous entourent met en jeu nos sens, et une série d'événements neurologiques qui nous sont communs avec les animaux, tout au moins dans leurs phases initiales. Cette perception aboutit à une représentation mentale de ces objets, une représentation qui nous réfère de manière singulière au monde extérieur. Il y a dans cette perception une lecture interprétative des données sensorielles, note P.H. Coutagne⁵, qui nous fait par exemple attribuer une couleur à un objet, alors que cette couleur n'existe pas comme telle dans le monde physique. Cette couleur est un des éléments qui

⁴ MARCEL GAUCHET, *L'inconscient cérébral*, Paris, Seuil, Librairie du XX^e siècle, 1992.

⁵ PAUL-HENRI COUTAGNE, *L'énigme de la perception*, p117-127, in MICHEL SIMON, *Penser et croire au temps des sciences cognitives*, Paris, Éditions des archives contemporaines 2001.

constituent la représentation mentale de l'objet regardé. Cette lecture interprétative est à l'œuvre dans les illusions optiques et visuelles. Elle est certainement aussi à la base de la création artistique note Coutagne ⁸. De plus, nous pouvons symboliser cette perception en signes (mots, dessins, sons, etc..) et communiquer à propos des objets en utilisant ces signes. Le mot « table » se réfère pour chacun d'entre nous à une expérience personnelle de ce qu'est cet objet, qui fait intervenir nos sens et notre corps. Y a-t-il dans le cerveau de chacun d'entre nous un réseau neuronal associé à la représentation spatiale d'une table ? Cette représentation mentale est probablement différente pour différentes personnes, du fait d'expériences différentes, mais présente un fonds « documentaire » suffisamment proche pour qu'elle soit considérée comme un vécu partagé. Quel est le statut de cette représentation ? La table, la droite du mathématicien, la valeur du moraliste sont des représentations mentales. Ont-elles une existence propre ?

Pour J. Hochmann, psychanalyste, il y a une frontière infranchissable entre deux ordres, le (neuro)biologique, réalité que nul ne conteste, et le mental, ce à quoi j'accède de l'intérieur de moi-même. Le mental est-il donc, au même titre que le biologique, une réalité ? La réponse de J. Hochmann est positive. L'image (mentale) est, par exemple, en discontinuité radicale avec l'objet représenté. On ne peut pas construire une psychologie sans présupposer une réalité différente de la réalité biologique, même si cette réalité biologique en conditionne l'existence. La réalité psychique a des fonctions et des lois différentes de la réalité physico-chimique.

Pour M. Jeannerod, ces deux niveaux sont fictivement séparés. Il y a en fait toute une série de niveaux : médiateur/synapse/neurone/organe/cerveau. Le réductionnisme scientifique a pour principe d'expliquer si possible le niveau le plus complexe par l'analyse de ses constituants du niveau inférieur. L'image mentale correspond à un état particulier de notre réseau de neurones, état que nous ne sommes pas encore capables de décrire de manière précise, bien que son existence puisse être postulée.

Le réductionnisme philosophique a pour *présumé* que le niveau complexe peut se décrire *complètement* par l'addition de ses constituants. Là n'est pas la position de M. Jeannerod, qui affirme simplement qu'il n'y a pas de limite de *principe* à la démarche réductionniste, à l'explication du mental par le neurobiologique. Dans la première position on affirme de manière dogmatique que le réductionnisme n'a pas de limite, tandis que la deuxième position est plus empirique et plus prudente ; elle n'exclut pas qu'on puisse rencontrer en fait une ou des limites à cette démarche réductionniste, même si on n'en voit pas a priori.

Les leçons du débat

Pour Descartes, l'âme est une et indivisible. Elle est bien distincte du corps (Je pense / J'ai un corps). Le sujet se fonde sur la réflexivité, la capacité de s'interroger soi-même. Mais il a minimisé les liens qui relient le processus mental et le corps. La compréhension de l'esprit humain nécessite de prendre en compte le corps de celui qui pense.

L'âme, pour le psychanalyste, est « une métaphore du corps sexué et agressif » nous dit J. Hochmann. Le psychanalyste remet en cause la capacité de réflexivité, qu'il considère comme faussée par les pulsions instinctives. Ces pulsions trouvent leur origine dans la biochimie des cellules. L'âme est incarnée, et dans cette perspective « Je suis mon corps ». L'ancrage de l'âme dans le corps est indéniable, mais son objet et son but se déploient dans un autre espace, celui de la scène psychique. Le psychanalyste croit plus aux symptômes qu'à la parole du sujet. Pour J. Hochmann cette différence de niveau est irréductible. Pour K. Popper : « La psychanalyse avance des affirmations qui ne sont pas réfutables, car son protocole d'observation interdit toute vérification ». La psychanalyse n'est donc pas une science (sous entendu, c'est une supercherie). Mais si le psychanalyste est, dans certains cas, capable d'aider son patient à se soigner et à guérir, il faut bien en tenir compte. Il y a là une forme de connaissance qui a un caractère opérationnel, même si elle n'est pas considérée comme « scientifique ».

Les neurobiologistes pour leur part sont attelés à une grande tâche : établir une corrélation systématique entre fonction (vision, langage, conscience, etc.), structures cérébrales (localisation, relations hiérarchiques, etc.) et support physicochimique associé (ex : l'adrénaline, substrat de l'émotionnel, etc...). Pour le neurobiologiste, l'âme est une illusion. Il n'y a pas de place pour le sujet dans l'approche des neurosciences, pas de niveau supérieur. Il est un corps. « Nonobstant tout le respect que l'on doit accorder à la notion d'âme, on peut dire que cette dernière reflète seulement un état particulier et complexe de l'organisme » conclut A. Damasio dans son ouvrage ⁶ « L'erreur de Descartes ». Les neurobiologistes veulent « la peau de l'âme ». Mais ce faisant, n'est-ce pas aussi à une remise en cause de l'humanisme né à la renaissance que nous assistons, remise en question certainement involontaire, mais profonde ?

Et si l'esprit existait quand même ? Pour Schrödinger « l'esprit qui observe n'est pas un système physique, et ne peut pas être mis en interaction avec aucun système physique ». L'esprit humain est cependant interactif... avec l'esprit humain. A l'échelle de la société humaine, le produit de cette interaction, c'est la culture. En d'autres termes, l'esprit échappe à la démarche scientifique, ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe pas. Nous pouvons seulement constater que l'esprit humain influe sur le fonctionnement du corps et réciproquement, ce qui suppose une interface entre l'esprit et le corps que les neurobiologistes étudient. Peut-il y avoir des réalités qui ne se réduisent pas à l'interaction combinatoire de leurs constituants ? Oui, certainement. Prenons l'exemple simpliste de l'ordinateur. S'il tombe en panne du fait de l'attaque d'un virus informatique, une analyse minutieuse de ses constituants physiques (source d'énergie, mémoires, microprocesseur, clavier par lequel je communique avec lui, etc..) montre qu'aucun n'est défectueux, et pourtant il n'est pas opérationnel. Il y a une réalité/un niveau d'organisation, le niveau logiciel, qui ne se réduit pas à l'inventaire des constituants physiques de l'ordinateur. Est-ce que j'apprends quelque chose d'important sur le

⁶ A. DAMASIO, « L'erreur de Descartes », O. Jacob, 2001

fonctionnement de l'ordinateur lorsque je mets en évidence la nécessité d'une source d'énergie pour le faire fonctionner ? Oui, mais pour une petite part. Niveau électronique et niveau informatique sont d'ordres différents. Un parallèle peut être fait avec l'esprit humain qui nécessite le support physique neuronal, mais ne se réduit pas à ce dernier. Tout comme les virus informatiques, il existe des maladies de l'esprit qui n'ont pas une cause organique (ex : la dépression, dans un contexte individuel). Cependant, comme le fait remarquer H. Dreyfus ⁷ ce qui distingue radicalement l'ordinateur de l'homme, c'est que l'ordinateur n'a pas de corps, et ne se construit pas en interagissant avec son environnement. Et les maladies de l'esprit ont des conséquences organiques qui peuvent aller jusqu'à provoquer la mort du malade.

Chez le musicien créateur d'une œuvre musicale, la représentation mentale d'une symphonie accompagne et souvent précède son exécution, sa réalisation sonore, c'est à dire la perception sensorielle de cette symphonie. Est-ce à dire qu'une symphonie n'existe que dès lors qu'elle est interprétée ? Non, une symphonie est une création de l'esprit, une réalité immatérielle avant même d'être traduite en ondes sonores. Mais est-ce qu'une symphonie peut être une réalité pour une personne atteinte de surdité ? Ce n'est pas sûr. Nos sens sont essentiels en ce qu'ils nous relient aux autres et contribuent à notre construction psychique. L'importance de l'incarnation dans la religion chrétienne peut se relire dans ce contexte : le psychique est irréductible au biologique. Nous sommes corps *et* esprit.

⁷ Dreyfus, Hubert, *L' Intelligence artificielle- Mythes et limites*. (1973,1979). Flammarion, 1984.

Approche philosophique

Le corps chez Merleau-Ponty¹

François Euvé

Le corps chez Merleau-Ponty ce n'est pas d'abord un contenu, des caractéristiques, une définition, c'est *une certaine manière* d'aborder le monde. L'intéressant n'est pas la manière dont il le définit, définition que l'on pourrait mettre en série comparative avec d'autres penseurs (le corps chez Platon, chez Aristote, chez Descartes, ou, davantage, le corps pour le médecin, pour le psychanalyste, pour le sportif, etc.), mais la *manière* dont il le perçoit. Cela demande une certaine « déprise » à l'égard de nos habitudes de pensée, pas seulement en ce qui relève du regard spontané, mais même à l'égard de la perception du monde formée à l'école de la science. Cette manière est qualifiée de « phénoménologique », courant initié par le philosophe Edmund Husserl (1859-1938). Ce sera le premier temps de l'exposé. Le second portera plus directement sur notre sujet. En conclusion, j'apporterai quelques réflexions à propos d'un lien possible à la résurrection.

La phénoménologie

Avant de présenter la phénoménologie de manière plus générale, je voudrais d'emblée faire remarquer un *rapport problématique à la science*, bien exprimé par Merleau-Ponty dans l'avant-propos de sa *Phénoménologie de la perception* : la phénoménologie est un « désaveu de la science » (p. II). De fait, on peut noter parmi les principaux représentants de ce courant influent un intérêt très limité pour les sciences, surtout les sciences de la nature (c'est

¹ Notes sur un exposé présenté à l'AFCS le 8 janvier 2003.

moins vrai pour les sciences humaines), au profit de l'art et de la littérature. Ceci pourrait donner le sentiment que ce n'est pas de ce côté-là que l'on pourra trouver une instance de dialogue.

Toutefois on ne peut pas en rester là, pour deux raisons : la phénoménologie est incompréhensible en dehors d'un contexte de pensée marqué par la méthode scientifique (cf. ce qui est dit plus loin sur Husserl) ; certaines approches peuvent entrer en résonance avec une certaine épistémologie contemporaine, plus sensible que l'idéologie scientiste à la notion de « limite » dans la pensée scientifique (je pense en particulier à la notion d'« horizon », telle qu'elle est présentée et réfléchiée par Gilles Cohen-Tannoudji²).

Edmund Husserl

Il est qualifié de « tout simplement le plus grand philosophe apparu depuis les Grecs³ ». Il acquiert d'abord une formation mathématique à Berlin (1878-1881), avec Leopold Kronecker (1823-1891), l'un des fondateurs de la « grande » théorie des nombres algébriques, et Karl Theodor Wilhelm Weierstrass (1815-1897), spécialiste de la théorie des fonctions et du calcul des variations, dont il sera pendant un semestre l'assistant (1883).

Il fait sa dissertation sur le calcul des variations, et sa thèse d'habilitation sur le concept de nombre (1897). Ses recherches ultérieures portent d'abord sur le fondement des mathématiques, puis sur la logique (1901 : *Recherches logiques*), avant de se tourner plus délibérément vers la philosophie, en initiant la méthode phénoménologique. Mais toute sa vie, il gardera des liens avec le monde mathématique, en particulier la célèbre école de Göttingen, dirigée par Hilbert. Remarquons, sans pouvoir nous y attarder, que ces travaux le placent au cœur des discussions sur le fondement des mathématiques, et particulièrement de l'arithmétique, qui déboucheront quelques décennies plus tard sur le célèbre théorème de Gödel.

² Voir plus loin.

³ G. Granel, « Husserl », *Encyclopedia universalis*.

Il n'est pas question d'exposer ici en quelques phrases ce qu'est la phénoménologie, d'autant plus qu'il s'agit « moins une doctrine qu'une méthode capable d'incarnations multiples », dans laquelle « la réinvention permanente des fondements est l'expression d'une fidélité créatrice à la pensée de Husserl »⁴. Donnons rapidement quelques indications. Le projet de Husserl est de « revenir aux choses mêmes » : « La phénoménologie peut donc être caractérisée comme un “retour aux choses mêmes”, car les choses mêmes ne sont rien d'autre que les vécus “en lesquels réside l'apparaître de l'objet”, c'est-à-dire, exactement, les phénomènes » (id.). Cela se veut un commencement radical : recommencer la philosophie ; une nouvelle vision par une attention intense et « naïve » aux choses, sans « arrière-monde », sans « monde des idées ». Cela suppose une prise de distance à l'égard de la perception « naturelle » du monde :

« Tout se passe comme si la conscience, fascinée par le spectacle phénoménal qu'elle organise, s'oubliait comme sa source véritable pour s'en saisir seulement comme un figurant. [...] L'épochè [cette prise de distance, cette mise entre parenthèse] peut donc être décrite comme un mouvement de conversion qui, se détournant de l'emprise du monde, oriente le regard vers les vécus en lesquels se constitue ce monde, c'est-à-dire vers le champ des phénomènes au sens de la phénoménologie » (id.).

Ce n'est pourtant pas une sorte de « romantisme », de spontanéisme. Il ne s'agit pas de se laisser aller à quelques considérations « poétiques » et sympathiques en marge des sciences. Dans l'esprit de Husserl, la

⁴ R. Barbaras et J. Greisch, « Phénoménologie », *Encyclopedia universalis* (je n'indique pas la pagination, car je reprends ces citations de la version DVD). L'article est une bonne introduction à ce courant philosophique, écrite par des auteurs de référence. Il est riche en particulier sur l'histoire actuelle de la phénoménologie en France, qui montre en passant à la fois l'ouverture récente à la dimension théologique (Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Yves Lacoste, Jean-Luc Marion), et, par ailleurs, le peu d'interface avec le « monde de la science », à l'exception récente des sciences cognitives.

On pourra se reporter aussi à un numéro récent (janvier 2001) du *Magazine littéraire*.

phénoménologie est une démarche aussi rigoureuse que les constructions scientifiques.

Comme on l'a compris, cette démarche phénoménologique, ce gigantesque effort philosophique, ne peut se comprendre en dehors d'un rapport avec l'entreprise scientifique moderne. A certains égards, c'est la prise de conscience des limites de cette entreprise, autrement dit de *l'impossibilité d'une connaissance certaine du monde physique* (cf. l'épistémologie de P. Duhem), qui invite l'attention du penseur à se détourner de ce chemin particulier pour s'engager dans une autre voie.

On peut introduire ici une remarque sur le contexte fortement scientifique de la fin du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècle. La science n'est plus, comme un siècle auparavant, une « curiosité » : de plus en plus d'applications industrielles en ont fait un « fait social total », traduit philosophiquement par le positivisme d'A. Comte ou la « religion » de la science d'E. Renan.

Mais il faut aussi relever de plus en plus de réactions anti-scientistes, de l'intérieur du monde scientifique : H. Poincaré (1854-1912), P. Duhem (1861-1916), E. Le Roy (1870-1954). Cela dessine progressivement une approche critique de la science, insistant sur la notion de limite, dont une des premières expressions systématiques se rencontrera dans les théorèmes de Gödel (1930-31).

La réflexion de Husserl sur la vision scientifique moderne du monde s'exprime dans une de ses dernières œuvres, *La crise des sciences européennes*⁵ : le monde de la science opposé au « monde de la vie » (*Lebenswelt*). Son propos est de dégager l'enjeu philosophique de l'instauration de la physique mathématique par Galilée⁶.

On retrouvera d'ailleurs un propos semblable chez Alexandre Koyré, philosophe et historien des sciences, qui suivit les cours de Husserl en 1908-

⁵ Le texte est de 1935-36. Il est publié en allemand en 1954, et en traduction française (G. Granel) en 1976 (Gallimard).

⁶ On peut en trouver une présentation et une reprise dans le contexte actuel par un autre philosophe phénoménologue, Michel Henry, dans *La barbarie*, Grasset, 1987, pp. 18 sv.

1911 : la science galiléenne (la mécanique classique) a substitué à notre monde des perceptions sensibles, le monde de la quantité, de la mesure, de la géométrie, un monde dans lequel « il n'y a pas de place pour l'homme »⁷.

L'attitude phénoménologique

La phénoménologie est une certaine attitude, une manière de faire de la philosophie, un « style » (mot affectueux par Merleau-Ponty), plutôt qu'une doctrine ou un système, définis avant tout par leur contenu. C'est ce qui en fait la difficulté, car il est difficile de résumer cela en quelques propositions. Il faudrait plutôt « se laisser prendre » par elle, en acceptant de « se laisser déprendre » d'un ensemble de représentations habituelles du monde (le regard formé à l'école des sciences modernes). C'est une « méthode » au sens étymologique du mot : un cheminement, une invitation à se mettre en route, sans connaître par avance le terme du chemin.

On peut tenter de la caractériser par une double attitude (je m'inspire librement de l'Avant-propos de la *Phénoménologie de la perception*, qui donne une bonne présentation du projet phénoménologique tel que le voit Merleau-Ponty).

Le projet de revenir aux choses mêmes comporte d'abord une *attitude critique* qui consiste à questionner les évidences, les savoirs, toutes les constructions auxquelles nous sommes habitués, et que nous prenons pour le « monde ». C'est un premier temps de recul, de distance, de détachement à l'égard d'une naïveté « première » (pour accéder à la naïveté « seconde », il faut se détacher de la naïveté première). Cela consiste à se rendre compte que ce que nous appelons habituellement le monde est une élaboration de l'esprit, seconde par rapport aux choses mêmes. La science n'est qu'une démarche seconde, qui vient après coup.

Cette attitude critique met en cause la notion de loi de la nature comme notion première. Le monde ne se définit pas d'abord par une « légalité ». Attribuer à la réalité une structure rationnelle, en particulier

⁷ Cf. aussi la fameuse image de J. Monod : l'homme est un « tzigane en marge de l'univers ».

mathématique (ce que fait Galilée), relève d'une option ⁸. Le monde est d'abord un « fait », dont il faut assumer la facticité, la contingence : « le monde est toujours “déjà là” avant la réflexion » [PP 1]. On voit en particulier l'importance accordée à l'histoire (non pas une histoire définie par des « lois », mais l'histoire des événements, de ce qui se produit).

Le versant positif de cette attitude critique est une attitude d'*étonnement* face au monde [PP VIII]. La phénoménologie a pour but de réveiller une expérience du monde, de faire percevoir le monde, non plus seulement comme un problème à résoudre (la solution étant dans la « loi » sous-jacente aux phénomènes), mais comme un « mystère », une source inépuisable d'être [cf. PP XII]. Ce mystère « apparaît », il se donne à voir. On pourrait dire qu'il se « révèle ». C'est pourquoi le philosophe peut être défini par son *attention* aux choses, à l'inverse du « manipulateur » (l'attitude « technicienne »), de celui qui veut s'emparer du monde pour le refaire à sa guise. Le bon guide est souvent l'artiste, dont le regard sur le monde est par nature plus large que celui du « technicien » qui effectue (qui doit effectuer) un tri, une sélection dans le réel. Il s'agit de sortir de la possession des choses pour les « restituer dans l'étrangeté de leur apparition » [Zielinski 18]. Le philosophe est plutôt un « *veilleur* »: « posté à ces frontières ouvertes comme pour en faciliter le passage, il accueille la nouveauté, guette l'inattendu au sein de la familiarité du monde » [Zielinski 306] ⁹.

La phénoménologie et l'épistémologie contemporaine

La phénoménologie marque un certain « désaveu de la science ». Il est vrai que la démarche de Husserl l'entraîne toujours plus loin d'un intérêt pour les sciences de la nature. D'autres phénoménologues, comme Merleau-

⁸ Le philosophe phénoménologue Marc Richir parle d'une « institution symbolique » (*Le corps*, Hatier, 1993, p. 30-31). Une certaine manière de se rapporter au monde, un réseau symbolique de catégories est « institué » à un moment donné.

⁹ Il n'y a pas là simplement « nostalgie » (romantique) d'une vision du monde préscientifique. Ce que la théorie scientifique écarte n'est pas purement du préscientifique.

Ponty, en sont encore plus éloignés. Ce qu'il dit par exemple de l'objet mathématique est très rudimentaire. Pourtant on trouve chez lui un certain intérêt pour les sciences humaines, en particulier la psychologie et la linguistique. Dans certains cours, il exprima aussi l'idée qui pourrait faire réfléchir les philosophes : « A interroger la science, la philosophie gagnera de rencontrer certaines articulations de l'être qu'il lui serait plus difficile de déceler autrement ¹⁰ ». Cela exprime que l'accès au « monde » (de la vie) ne peut pas se faire en « régressant » en deçà du monde de la science, mais en le « traversant », en lui faisant dire en quelque sorte ce qu'il ne dit pas (et ne peut pas dire dans ses « algorithmes »), *en allant plus loin* qu'il ne peut aller lui-même. Il n'en reste pas moins que cette démarche ne semble pas vraiment élaborée dans l'œuvre de Merleau-Ponty.

Pourtant, il me semble que la démarche phénoménologique entre en résonance avec certains courants de l'épistémologie contemporaine, qui, de leur côté, retrouvent les travaux un peu oubliés des penseurs du début du XX^{ème} siècle auxquels je viens de faire allusion. Il s'agit de ressentir la différence entre la science « acquise » (Bachelard), les théories construites, la science qui s'enseigne et dans laquelle le chercheur est formé pendant ses études (les « paradigmes » au sens de Kuhn), et la science qui se fait, la « science à l'œuvre ». On pourrait évoquer la différence que F. Jacob fait entre la « science de jour » (lumière, transparence des théories élaborées) et la « science de nuit » (tâtonnement de la recherche). On pourrait penser aussi aux travaux de Bruno Latour, étudiant la « vie de laboratoire », tout ce qui appartient à la vie et au travail du chercheur, et qui est « oublié » dans les publications.

Plus précisément, un rapprochement pourrait être fait avec les réflexions épistémologiques de G. Cohen-Tannoudji sur la notion d'horizon

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Gallimard, 1968, p. 118 (cité par Ladrière, « La pertinence d'une philosophie de la nature aujourd'hui », dans *De la nature*, Beauchesne, 1992, p. 64).

(qu'il reprend, non pas à la phénoménologie, mais au philosophe suisse Ferdinand Gonseth)¹¹.

Merleau-Ponty (1908-1961)

Merleau-Ponty s'inscrit dans le courant phénoménologique. Dans la lignée de Husserl, ses premiers travaux portent sur le rapport de l'homme au monde, par son « comportement » et la « perception » qu'il en prend. On pressent que le corps sera une *notion importante* dans sa philosophie.

D'emblée, deux options sont écartées : l'option « naturaliste » et l'option de la « philosophie de la conscience ». La première consiste à faire de l'homme purement et simplement un objet de la nature. Tout s'explique par réduction à des phénomènes naturels, soumis au déterminisme des « lois de la nature » (il s'exprime avant les neurosciences, mais les options de plusieurs représentants de ce domaine pourraient servir d'illustration à cette première attitude récusée). La conséquence du refus de cette option est que l'homme n'est pas purement et simplement un être de nature. La deuxième option tendrait à être celle de Husserl : le monde est ce que ma conscience en perçoit. A la limite, je peux m'abstraire du monde pour le contempler comme de l'extérieur. Il existerait un homme « intérieur », détaché du monde. On retrouverait ainsi une sorte de dualisme du sujet et de l'objet, de l'âme et du corps. Pour Merleau-Ponty, il y a une profonde interaction entre le sujet et l'objet, la conscience et le monde.

Toute la difficulté de sa démarche est là : tenter de décrire cette entrecroisement, cet « entrelacs » de l'homme et du monde. Une telle démarche est par nature impossible à achever, parce qu'elle est aussi inépuisable que le mystère du monde. On n'a jamais fini de la décrire parce qu'elle nous renvoie en permanence à notre condition d'être au monde. La phénoménologie est marquée d'un inachèvement essentiel, inévitable parce

¹¹ Voir en particulier : J.-P. Baton et G. Cohen-Tannoudji, *L'horizon des particules* ; G. C.-T., *Les constantes universelles*, « Pluriel », 1998 (avec une préface de D. Lecourt). Une présentation rapide en est donnée par J. Ladrière, art. cit., p. 72-74.

qu'elle a « pour tâche de révéler le mystère du monde et le mystère de la raison » (PP XVI).

Le corps

Le corps est important si l'on veut tenir la *concrétude* de notre engagement dans le monde. Le point de départ de sa réflexion n'est pas la pensée (cf. Descartes : « je pense donc je suis »), mais la *perception*. Or celle-ci suppose un corps. La pensée est seconde. L'homme n'est pas un « pur esprit » (ce serait en quelque sorte la tendance d'une philosophie de la « conscience »). Nous ne pouvons pas quitter ce plan du corps, ce plan du sensible. Le corps est notre « point de vue sur le monde » (PP 85). Nous voyons toujours « de quelque part » (id. 81). Notre perception du monde est marquée par une perspective, un « horizon » (id. 82). Le corps apparaît donc comme facteur limitant. On comprend le désir des pensées intellectualistes de vouloir « décoller » de l'expérience pour passer à l'idée (PP 85), de se libérer du corps pour accéder au « point de vue de Dieu »¹². Peut-on s'affranchir d'une vision limitée par un horizon ?

Mais il y a « autre chose ». Ce que la tradition philosophique désigne par le terme d'« âme »¹³. Merleau-Ponty n'emploie pas ce terme qui semble qualifier ce qui par nature « se dérobe » (PP 86), mais distingue dans un premier temps entre le corps « biologique », celui qu'appréhende la médecine, le corps que l'on « a », et le corps « propre », celui que l'on « est » (encore qu'il faudra apporter une nuance : notre corps « n'est pas nous », PM 158). Le corps propre est notre point de vue sur le monde, le point à partir duquel nous le percevons. Comme on l'a vu, cette perception n'est pas à sens unique. La

¹² Cf. ce qu'écrit D. Lecourt pour qualifier le passage de la physique de Newton à la physique contemporaine : « Ne nous enjoint-elle [la mécanique quantique] pas plutôt de renoncer définitivement à occuper la place de Dieu ? Le processus d'unification de la physique ne nous présente, en fait, jamais qu'une somme de "points de vue" sur le monde, tributaires des découpages que nous devons pratiquer sur le réel pour le connaître » (Préface à G. C.-T. *Les constantes universelles*, p. 22).

¹³ Cf. M. Richir, *op. cit.*, p. 7.

perception « constitue » le monde, mais en retour « est constituée » par lui. On retrouve là le refus de tout dualisme (sujet/objet, âme/corps, etc.), au profit d'un « entrelacement », d'un « chiasme ». Il peut affirmer dans une formule paradoxale : « tout est fabriqué et tout est naturel » (PP 221).

Toute la difficulté de cette philosophie est qu'elle tente de *faire signe vers un au-delà sans pour autant quitter le plan du sensible*. Il n'est pas nécessaire de recourir à un « arrière-monde », une transcendance d'extériorité, pour signifier qu'il y a dans le visible plus que le visible, de l'« invisible ». Merleau-Ponty parle pourtant de « dépassement » et de « transfiguration » (cf. PP 226). Ne pas quitter le monde de la perception ne signifie pas se laisser enfermer en lui, car précisément ce qui caractérise le monde est d'être « toujours plus grand ». Cela rejoint ce qui était affirmé du mystère inépuisable du monde. Il ne se limite pas à ce que j'en perçois, mais c'est à partir de mon monde « propre » que je peux accéder au monde « commun »¹⁴.

Ne pas quitter le plan du sensible, de ce qui se voit, malgré son opacité ou sa pesanteur, c'est accepter de *s'inscrire dans un acquis*, dans un héritage. A la différence de Sartre qui voit la liberté comme pouvant s'affirmer par elle-même, sans déterminations préalables, Merleau-Ponty estime que la liberté (réelle : contre toutes les réductions déterministes) ne peut s'exercer que sur fond de cet acquis, de cet héritage. Il n'y a pas de liberté sans monde ni de monde sans liberté. La reconnaissance de ces conditions est nécessaire à cet exercice, même si ce ne sont pas ces conditions qui décident pour moi.

Progressivement, la notion de « chair » va remplacer dans sa réflexion la notion de « corps propre ». La chair, au sens de Merleau-Ponty, est ce qui

¹⁴ Une citation de *L'œil et l'esprit* mérite d'être reproduite ici : « le peintre, quel qu'il soit, *pendant qu'il peint*, pratique une théorie magique de la vision. [...] Il lui faut bien avouer, comme dit un philosophe, que la vision est miroir ou concentration de l'univers, ou que, comme dit un autre, *l'idios kosmos* [monde propre] ouvre par elle sur un *koinos kosmos* [monde commun], enfin que la même chose est là-bas au cœur du monde et ici au cœur de la vision, la même ou, si l'on y tient, une chose *semblable*, mais selon une similitude efficace, qui est parente, genèse, métamorphose de l'être en sa vision. C'est la montagne elle-même qui, de là-bas, se fait voir du peintre, c'est elle qu'il interroge du regard » (p. 27-28).

nous est commun avec le monde. Elle indique que « mon » corps est en même temps (sans antériorité) « dans le monde ». Elle est ce « nœud inextricable » (Zielinski 104) entre le corps et le monde.

Langage et relation

Le corps marque l'identité de l'homme. Mais cette identité est essentiellement relationnelle. L'individu humain, bien que singulier, n'est pas une « monade » isolée dans son individualité. L'homme n'est homme qu'à communiquer. C'est pourquoi une philosophie du corps serait insuffisante si elle n'accordait pas une place centrale à la parole, qui est bien le propre de l'homme. C'est une certaine évolution dans la pensée de Merleau-Ponty : partir de la perception est en rester encore à une certaine extériorité du sujet à l'égard du monde. Il s'agit d'aller davantage vers une « réciprocité dynamique¹⁵, ininterrompue, une affection mutuelle sans opposition » (Zielinski 17). C'est pour cela que la notion de chair prendra plus d'importance.

S'intéresser au langage, à la parole, n'est pas quitter le plan du corps, car c'est bien avec notre corps que nous parlons. Là encore, deux options opposées se dessinent : celle qui fait de la parole une simple production corporelle, résultant d'une combinaison de stimuli ; celle qui en fait le décalque d'une pensée. Dans les deux cas, la parole n'a pas de valeur propre. La réflexion sur la parole est très semblable à la réflexion sur le corps. Le souci de Merleau-Ponty est de retrouver le sens d'une parole qui ait sens par elle-même, sans être ni une production mécanique, ni le décalque d'une pensée. Il le met en œuvre en opposant la parole humaine au formalisme du langage scientifique (l'« algorithme »). Ce dernier se définit par sa transparence : il n'existe pas par lui-même, mais transporte un contenu ¹⁶. Quand je parle, je ne sais pas encore ce que je vais dire. Je ne le sais qu'après

¹⁵ Elle est « dynamique » par qu'il n'y a pas de symétrie complète : la réversibilité complète est « imminente » (Zielinski 60).

¹⁶ Je pense ici à ce que dit B. Latour de la « communication double-clic », dans sa stimulante réflexion sur la religion (et la science) : *Jubiler*, Les empêcheurs de penser en rond, 2002.

avoir parlé. La comparaison est faite avec le langage pictural, en donnant l'exemple de la technique de Matisse faite de tâtonnements (PM 62-64). Le geste du peintre tâtonne, puis se décide, s'exprime. Sans doute est-il possible d'effacer et de recommencer un autre trait. Mais le peintre ne peut savoir ce qu'il voulait faire qu'une fois qu'il l'a fait. Il en est de même avec la parole.

L'intéressant dans la parole est qu'elle fait du neuf avec l'ancien. Il est approprié de retrouver ici l'idée de « transfiguration ». Pour indiquer le passage, Merleau-Ponty emploie le couple « parole parlée » et « parole parlante » (PP 229 ; PM 17). La parole « parlée » est le langage tel qu'il est acquis : le vocabulaire, les règles de grammaire, mais aussi tous les écrits, tout ce qui a déjà été dit. La parole « parlante » répète-t-elle la parole « parlée » ? A certains égards, oui. Je n'emploie pas de mots nouveaux, de règles nouvelles. Il se peut fort bien que la phrase que je prononce ait déjà été prononcée ou écrite. Mais est-ce à dire qu'il n'y a pas du nouveau dans mon propos ? A quoi tient-il ? C'est encore une fois la même question : comment dire le nouveau, comme nouveau ?

J'aimerais indiquer pour terminer un troisième lieu qui conjoint corps et parole, la *relation*, l'intersubjectivité. J'ai l'impression que trop souvent nous concevons le rapport de l'homme au monde en terme de relation directe où autrui n'intervient que de manière marginale. Or il n'y a de parole que dans le cadre d'une relation avec autrui. L'homme ne parle pas face au monde, mais face à l'autre homme (penser à Gn 2, la création de l'homme et de la femme). Il est vrai que cette relation est médiatisée par le monde, par un « monde commun ». Il y a parole parce qu'il y a des hommes et un monde.

Par cette voie, nous avons été conduits depuis un face à face avec le monde (l'attitude de l'homme de science moderne), qui d'ailleurs ne peut pas être qualifié proprement de « face à face », jusqu'à un face à face avec autrui par la médiation du monde. Peut alors s'instaurer une véritable réciprocité où le sujet est à la fois constitué et constituant. Cette réciprocité est constitutive de l'être, et non pas le vis-à-vis du sujet et de l'objet : « notre rapport au vrai passe par les autres » (EP 39). L'être n'est pas ce que fige le regard objectivant du « savant », mais ce qui apparaît au « regardant-regardé ».

Conclusion

Qu'est-ce qu'une telle philosophie peut nous dire au sujet de la résurrection ? Il ne faudrait pas y chercher de réponse directe. Il n'y a, au premier regard, pas plus de place pour une notion de résurrection chez Merleau-Ponty qu'il n'y a de place pour la notion d'un Dieu transcendant ¹⁷. Mais quelques éléments peuvent donner à réfléchir.

L'attitude d'*étonnement*, la capacité à se laisser surprendre, à accueillir du nouveau, centrale dans la phénoménologie, peut nous aider à retrouver cette même capacité au départ du christianisme. Les apparitions de Jésus surprennent les disciples. On sait à quel point les évangélistes soulignent ce « trouble » des premiers témoins, crainte et joie mélangées. Une certaine habitude à parler de résurrection comme un dogme « bien connu » pourrait nous faire oublier cela.

Il y a ensuite l'invitation à *prendre au sérieux l'Incarnation*. Il n'est pas certain que la tradition chrétienne ait tiré tout le profit possible de cette idée de l'incarnation de Dieu. Qu'est-ce que ça change pour Dieu de s'incarner ? Merleau-Ponty exprime bien cette perception, en relevant la rupture qu'introduit le christianisme dans la conception d'un Dieu comme transcendance séparée et supérieure : « l'Incarnation change tout ¹⁸ ». Une longue citation de *Signes* mérite d'être rapportée : « il est un peu fort d'oublier que le christianisme est, entre autres choses, la reconnaissance d'un mystère dans les relations de l'homme et de Dieu, qui tient justement à ce que le Dieu chrétien ne veut pas d'un rapport vertical de subordination. Il n'est pas

¹⁷ Comme on l'a vu, Merleau-Ponty récuse toute transcendance d'extériorité, de « surplomb », de « survol », celle d'une sorte de « deus ex machina », qui, depuis son éternité, aurait pré-déterminé la marche du monde. L'affirmation d'une telle divinité récuse par avance toute nouveauté réelle, toute « invention » possible. L'homme ne peut que « découvrir » ce que ce « dieu » sait d'avance (et qu'il lui « cache »). Remarquer que cette critique s'étend au remplacement de ce « dieu » par toute forme de « loi » de la nature ou de l'histoire conçue sur ce mode (cela ne remet pas en cause le fait que la science découvre des « régularités » dans les phénomènes observés).

¹⁸ *Sens et non-sens*, p. 310 ; cité dans Zielinski 107.

simplement un principe dont nous serions les conséquences, une volonté dont nous serions les instruments, ou même un modèle dont les valeurs humaines ne seraient que le reflet ; il y a comme une impuissance de Dieu sans nous, et le Christ atteste que Dieu ne serait pas pleinement Dieu sans épouser la condition d'homme. [...] La transcendance ne surplombe plus l'homme, il en devient étrangement le porteur privilégié » (S 88). Dieu fait corps avec l'homme. Est-ce pour autant que Dieu se confond avec l'homme ? La question peut se poser¹⁹. Mais on ne peut plus s'en tirer en invoquant une instance radicalement extérieure à l'homme et au monde. Il est plus juste de penser que Dieu est « affecté » par le monde (non pas le « Dieu » être métaphysique par nature impassible, mais le Dieu qui nous est révélé en Jésus-Christ).

Cela invite à retrouver une *théologie du corps*, plus précisément, une théologie affranchie du dualisme de l'âme et du corps, et des oppositions qui en résultent (« spiritualistes » contre « matérialistes »). L'Incarnation aide à traverser cette opposition au profit d'une anthropologie unifiée. La phénoménologie a réacclimaté cette notion dans une philosophie profondément marquée par une tradition platonicienne d'ignorance ou de mépris du corps. Il ne s'agit pas ici d'un corps individuel, isolé, mais d'un corps en relation, d'un corps communiquant (en particulier par la parole). La résurrection est indissociable du corps eucharistique partagé.

¹⁹ Merleau-Ponty parle d'« entrelacs » ou de « chiasme » pour dire une unité inextricable, mais qui n'est pas confusion.

Bibliographie

PP : *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945

PM : *La prose du monde*, Gallimard

EP : *Eloge de la philosophie*, Gallimard

OE : *L'œil et l'esprit*, Gallimard

S : *Signes*, Gallimard

Tous ces ouvrages ont été réédités en collection « Tel » ou « Folio ».

Barbaras : R. BARBARAS, *Merleau-Ponty*, Ellipses, 1997, 63 p. (une bonne introduction à Merleau-Ponty par l'un des meilleurs spécialistes actuels).

Zielinski : A. ZIELINSKI, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, PUF, 2002.

*L'Insu du corps*¹

Michel Simon

Comment bien parler du corps ? La question du corps est la question la plus intéressante et la plus difficile qui soit. A ce sujet on peut entendre Pascal :

« Qui ne croirait, à nous voir composer toutes choses d'esprit et de corps, que ce mélange là nous serait très compréhensible ? C'est néanmoins la chose qu'on comprend le moins. L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature ; car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comme un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être. »

Et Pascal de citer Saint Augustin :

*« La façon dont l'esprit est uni au corps ne peut pas être comprise par l'homme, et cependant, c'est l'homme. »*²

Pour tenter d'éclairer cette difficile question nous allons faire un parcours en quatre étapes.

¹ Notes relues par l'auteur sur un exposé présenté à l'AFCS le 11 juin 2003

² St Augustin, *La Cité de Dieu*, XXI,10

Pascal, *Pensées*, fragment 72 (éd. Brunschvicg).

Étape 1 - Le point de départ obligé de l'itinéraire : l'horizon Galilée/ Descartes

1.1 - Le tournant galiléen

Au début du XVII^{ème} siècle le monde sensible fait l'objet d'une critique radicale entraînant un bouleversement de la conception du corps. C'est un événement décisif, la nature sensible de ce monde et des corps qui le composent est rejetée. Événement qui résulte d'une décision intellectuelle prise par Galilée et qui est "l'acte proto-fondateur" de la science moderne qui va désormais conduire le monde.

-La décision galiléenne. Connaissance sensible et connaissance rationnelle

L'affirmation catégorique de Galilée est que ce corps sensible que nous prenons pour le corps réel n'est qu'une illusion et que l'univers réel n'est pas composé de corps de ce genre. L'univers réel est formé de corps matériels étendus et cette matière étendue est la réalité de ce corps et de l'univers. Une substance matérielle étendue peut être délimitée par des figures représentant certaines formes. Il existe une science des formes et des figures : la géométrie, science pure donnant lieu à une connaissance rationnelle. A la connaissance sensible des corps sensibles, de leurs qualités sensibles, va s'opposer alors la connaissance rationnelle des figures et des formes des corps réels de l'univers matériel. Alors que la première ne connaît que des propositions singulières, la seconde construit des propositions nécessaires d'une validité universelle.

La décision galiléenne a pour conséquence, sur le plan de la réalité, de substituer au corps sensible un corps resté jusque là inconnu : le corps scientifique, corps matériel mais corps de l'homme tout aussi bien. S'ouvre une ère nouvelle fondée sur une conception inédite du corps humain et, par conséquent, de l'homme lui-même.

«Ainsi prend naissance la prétention d'une science géométrique de la nature matérielle de constituer désormais le véritable savoir de l'homme. Et corrélativement, la prétention d'une nouvelle technique, elle-même

scientifique et matérielle, en soi étrangère à l'homme, de fournir la véritable approche de l'homme, d'aller le chercher au plus intime de son être, jusque dans son plaisir, au cœur de sa souffrance ou de sa détresse, de sa vie ou de sa mort.»³

1.2 - Descartes

Dans la foulée de Galilée, Descartes pose un incroyable geste par lequel il traite les corps vivants, dont les nôtres, comme des corps matériels, comme des machines et propose de comprendre l'homme comme un composé de deux substances distinctes et hiérarchisées, l'esprit et le corps, le premier commandant et dirigeant le second par le relais de la glande pinéale.

Descartes instaure une coupure radicale entre le corps et la pensée ou le corps et l'esprit. Cette coupure radicale s'exprime dans la différence de deux substances. Ce qui signifie que la matière (dont est fait le corps) peut exister sans la pensée, mais inversement, que la pensée peut exister sans la matière. Le concept cartésien d'esprit ne nie donc en rien la croyance religieuse en l'immortalité de l'âme. Si la glande pinéale est pour Descartes le « siège de l'âme », elle est surtout le point - quasi géométrique - vers lequel convergent toutes les données sensorielles et duquel partent les impulsions motrices volontaires ; c'est le point de contact entre l'esprit (immatériel et indivisible) et le corps (matériel et divisible) ; c'est là que l'âme reçoit les mouvements qui proviennent du corps et qu'elle peut agir sur lui⁴.

Pourtant Descartes n'est pas Galilée. S'il abandonne bien les corps vivants à la connaissance scientifique et s'il ouvre la voie à la « mécanisation du vivant »⁵ il maintient que cette connaissance repose sur l'esprit humain et

³ Michel Henry, *Incarnation, une philosophie de la chair*, Seuil, 2000, p.141.

⁴ Sur la conception cartésienne de l'union de l'âme et du corps, l'union avec tout le corps et l'union particulière avec une partie du corps (la glande pinéale), on peut consulter M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, II - L'âme et le corps, Aubier, 1968.

⁵ Michel Tibon-Cornillot, *Les corps transfigurés. Mécanisation du vivant et imaginaire de la biologie*, Seuil, 1992.

ses capacités, et que le destin de l'esprit humain n'est pas celui du corps. Penser, pour Descartes, c'est un acte de l'esprit, une *inspectio mentis* qui est à la base de la connaissance et donc de la science que nous avons de la matière. Sous leurs formes sensibles, les corps matériels échappent à notre connaissance dans l'indéfinie diversité de leurs apparences et de leurs métamorphoses (cf. l'apologue du morceau de cire dans la *Seconde Méditation*). La connaissance vraie que nous pouvons en prendre ne peut être que l'œuvre de l'esprit qui projette et discerne les formes intelligibles dans le sensible (souvenons-nous de l'importance de la géométrie pour Descartes...). Pas de connaissance vraie (et donc pas de science) sans *cogitatio*, pas de *cogitatio* sans *mens*, c'est-à-dire sans un esprit qui, pour pouvoir connaître tous les corps, doit être lui-même immatériel, d'une autre substance ; et faudrait-il ajouter, pas de *cogitatio* sans *ego*, puisque pour Descartes, l'acte de penser (le *cogitare*) est toujours celui d'un *ego*, d'un *Je*, d'un *sujet*, qui dans cet acte même, a au-delà de tous les doutes, l'évidence de son existence : *Ego Cogito, Ego sum* ; ou dans une autre formulation : *Cogito, ergo sum*. Le sujet cartésien se définit d'abord et avant tout par la pensée. Il y a identification entre le *Je* et *l'esprit*.

Étape II : La polémique sur le rôle du corps dans le débat IA/IH (Intelligence artificielle/intelligence humaine)

Dans un livre célèbre, Hubert Dreyfus ⁶ affirme que les ordinateurs, en plus d'une révolution industrielle, provoquent une véritable mutation dans la perception de l'être humain. Si l'homme se définit par sa raison (cf. Aristote, « l'animal raisonnable », « l'animal qui a le Logos ») et si l'on peut créer une machine intelligente, cela viendra confirmer la

⁶ Dreyfus, Hubert, *L'Intelligence artificielle- Mythes et limites*. (1973,1979). Flammarion, 1984. Depuis ce livre « historique », Dreyfus a publié avec son frère Stuart -*Mind over Machine* - New York, Free Press, 1986. Ainsi que de nombreux articles ou contributions, portant notamment sur les systèmes experts, Husserl ou le connexionisme.

représentation de la raison et de la nature humaine comme une mécanique. Mais l'esprit humain est-il assimilable à un système formel (c'est-à-dire à un système de règles opérant des calculs sur des atomes de signification) ? Si l'IA, au contraire, se révèle une chimère impossible, il faudra réformer notre idée de la raison et de la nature humaine ⁷. L'ordinateur constitue donc un « test empirique » de première importance pour les questions philosophiques concernant la nature et le fonctionnement de l'intelligence et de l'esprit humain.

H. Dreyfus prend parti sur le problème en se situant lui-même dans la tradition philosophique -complexe- de la phénoménologie (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty) et plus précisément dans le courant de la phénoménologie existentielle (Heidegger et Merleau-Ponty). Il passe au crible les déclarations fracassantes des représentants de l'IA et il prend un malin plaisir à relever l'écart entre ce que ces déclarations promettent (par exemple : la traduction automatique pour demain, etc.) et les réalisations concrètes. C'est ce qu'il dénomme le « sophisme du premier pas ». Sa méthode est donc de prendre au mot les textes des fondateurs ou des têtes pensantes de l'IA. Dreyfus, qui a d'abord été chercheur en IA à Harvard puis a enseigné la philosophie à Berkeley, connaît la littérature de l'IA admirablement bien et de l'intérieur.

Deux thèses de Dreyfus :

(1) Ce qui manque à l'ordinateur, ce n'est pas tant un esprit qu'un corps. Le corps n'est pas universel : il localise, il particularise, il est le lieu de besoins et d'affects particuliers à partir desquels il opère un tri dans une situation : il distingue dans la situation un essentiel et un accessoire, une forme qui se détache sur un fond, en fonction d'un projet vital.

(2) Un être humain est toujours un être en situation qui perçoit d'emblée les choses comme reliées entre elles et dotées de signification. Il n'est jamais au milieu de données neutres ou équivalentes. Les choses se présentent à lui sous un horizon orienté. Pour souligner l'importance de la

⁷ *Op. cit.* p.17-18

situation et du contexte, Dreyfus se réfère à Oettinger qui avait déjà attiré l'attention sur « les sémantiques qui permettent à la plupart des personnes de bon sens d'interpréter la plupart du temps dans le bon sens la plupart des paroles de bon sens ».

L'intelligence humaine pour Dreyfus, se réclamant de Heidegger et de Merleau-Ponty, n'est pas une intelligence universelle mais elle est l'intelligence d'un être incarné, doté d'un corps avec ses besoins, ses pouvoirs et ses tendances qui font qu'il est toujours un être en situation.

«Ce qui distingue l'être humain de la machine la plus astucieusement conçue, ce n'est pas la possession d'une âme universelle, immatérielle, détachée de l'univers concret, mais bien le fait d'avoir un corps matériel, situé, et qui fait partie intégrante de l'univers concret»⁸.

Il faut donc inclure les capacités et les aptitudes corporelles dans l'exercice concret de l'intelligence humaine. En suivant Merleau-Ponty repris par Dreyfus, si l'on prend au sérieux cette implication du corps dans les conduites humaines intelligentes, la question à poser à l'IA est la suivante :

« Dès lors qu'il s'avère que la reconnaissance des formes au sens le plus large est une aptitude corporelle, et qu'elle est capitale pour toute conduite intelligente, la question de savoir s'il peut exister une intelligence artificielle se ramène à la question de savoir s'il peut exister un sujet artificiel incarné. »

Descartes peut se retourner dans sa tombe, lui qui avait tout fait pour désimpliquer le corps de la pensée !

Dreyfus ne cesse de critiquer Marvin Minsky pour lequel tout comportement, pour être rationnel et non arbitraire, doit obéir à des règles. Dreyfus fait remarquer :

«Le monde des hommes est structuré d'avance, en fonction de leurs intentions et de leurs centres d'intérêt du moment : ce qui compte comme objet signifiant, ou ce qui est compté comme signifiant dans un objet, dépend directement de la préoccupation du moment - qu'il concrétise en quelque sorte. Ici, l'ordinateur ne peut rivaliser, contraint qu'il est de ne

⁸ *Op. cit.* p 302-303.

travailler que sur des objets définis de manière universelle, indépendamment de tout contexte. S'il veut simuler ce champ d'intérêt, le programmeur n'a d'autres solutions que d'assigner à des faits déjà déterminés, d'autres faits déterminés, appelés valeurs, ce qui a pour effet de compliquer encore un peu plus, pour la machine, le problème de l'extraction des faits pertinents».

Dreyfus s'appuie sur Wittgenstein pour lequel également :

«Toute situation est organisée d'emblée en fonction des exigences et des tendances de l'être humain, qui colorent les faits d'un sens, qui même les font ce qu'ils sont, si bien qu'il n'est jamais question de stocker ni d'inventorier une masse énorme de faits isolés et dépourvus de sens ».

Étape III– L'excès du corps : Marc Richir ou la réflexion d'un phénoménologue contemporain

Marc Richir est un philosophe belge qui vit en Provence et enseigne à Bruxelles (Université libre) et à Paris (CIP). Il dirige la collection « Krisis » aux Éditions Jérôme Million à Grenoble.

Son travail de recherche en philosophie porte sur la phénoménologie husserlienne qu'il étudie et tente de prolonger. Il a publié de nombreux ouvrages cités dans la bibliographie

1 - Être ou avoir un corps ?

La question du corps soulève forcément les grandes questions de l'existence : celle de la naissance, de la vie et de la mort. Pour autant que nous puissions comparer notre expérience à celle de l'animal la question du corps pose aussi la question du lien d'appartenance que l'être humain a avec son corps. Faut-il dire que nous *avons* un corps ou que nous *sommes* notre corps ? Cette question, remarque Marc Richir, n'est pas posée par un esprit désincarné qui planerait quelque part au-dessus de son corps comme les anges planent au-dessus de la terre dans *Les ailes du désir*, le film de Wim Wenders. Cette

question, c'est nous qui la posons, chacun de nous être *incarné* dans un corps vivant. Si nous sommes attentifs à notre expérience du corps, il ne nous est pas possible de dire seulement que nous *avons* un corps, mais pas davantage de dire que nous *sommes* notre corps. Dans le premier cas nous rejetons le corps à l'extérieur de nous-mêmes comme un instrument opaque ; mais dans l'autre nous nous identifions à un corps transparent qui serait nous-mêmes et dont nous ne pourrions même pas parler tellement il ferait « corps » avec nous. Toute la question du corps, précisément est que notre expérience du corps se déroule dans le passage incessant d'un pôle à l'autre et qu'une réponse catégorique en termes d'être ou d'avoir est une réponse tronquée.

2 - En quels termes parler de notre expérience corporelle ?

Il y a donc une opacité de notre vécu corporel, de notre « vivre incarné » dont l'expérience n'est possible que

"s'il y a dans le corps quelque chose qui excède le corps, qui tend à s'en échapper, et par rapport à quoi le corps paraîtra toujours plus ou moins limité. (...). C'est dans cet excès que viennent se loger les questions métaphysiques. Cet excès porte un nom, depuis les Grecs, dans notre tradition : *psyché* c'est-à-dire « l'âme » - mais on en trouverait aisément l'équivalent dans les autres cultures. " ⁹

Au plus près de l'expérience corporelle humaine, nous sommes là à un point crucial qui va faire l'objet de la recherche de Marc Richir et l'amener à la formulation d'une de ses thèses. Comment symboliser cette expérience de l'excès ? Trop facilement, trop rapidement, elle peut-être symbolisée en « psychique », ou « animique », renvoyant le corps à ce qui est en manque, à ce qui est défaillant : le « physique ». Mais cette symbolisation hâtive fait basculer le sujet du côté du psychique avec le risque de faire basculer le corps du côté du physique et de manquer l'enracinement corporel de nos sensations, de nos affections, de notre affectivité, de nos perceptions, de nos passions, de notre mémoire, de nos pensées. Autrement dit, *l'institution symbolique, la*

⁹ Marc Richir, *Le corps*. Essai sur l'intériorité, Hatier, Coll. *Optiques*, 1993, p. 7.

symbolisation de l'excès dans le couple de termes « âme/corps » - ou un couple semblable- est à la fois inévitable (pour dire la déhiscence de l'être humain qui ne peut s'identifier purement et simplement à son corps - en ce sens, *je ne suis pas mon corps*) mais dangereuse car elle porte le risque, non imaginaire au vu de l'histoire de la philosophie, de faire du psychique un empire séparé et coupé de son inscription corporelle.

3 - L'institution symbolique du corps : le corps physique objectif

Depuis le XVII^{ème} siècle le corps objectif, *étalé à son dehors*, est l'objet de la science objective (observations et expérimentations permettant d'établir des régularités reproductibles). Il se présente comme un dispositif organique extraordinairement complexe plus ou moins à l'équilibre. Cette méthodologie scientifique articule avec bonheur une connaissance objective avec des techniques d'intervention et d'expérimentation. En se compartimentant en spécialités, cette connaissance objective court le risque de perdre le sens de ce qui fait tenir ensemble le corps comme un organisme.

"L'exploration du corps comme système physico-chimique ne doit pas donner l'illusion de comprendre *ce qu'est* un organisme."(op. cit. 26)

Les questions : qu'est-ce qu'un organisme, un organe vivant, une cellule vivante, *excèdent* l'explication scientifique qui concerne l'intrication de régularités objectives observées. La connaissance objective ne se pose que les questions qu'elle peut résoudre ¹⁰ ! La question des maladies et de l'art médical nous replace face à un système autonome réagissant avec son idiosyncrasie à des signaux tant externes qu'internes.

" Même le cerveau, comme dans les neurosciences et les sciences dites « cognitives », est conçu comme un système extraordinairement complexe interconnecté avec les autres systèmes du corps, et l'on voit aussitôt toute la dangereuse illusion qu'il y a de croire que des échanges de signaux, si complexes fussent-ils, pourront donner lieu à de la connaissance (de la « cognition ») et, *a fortiori* à de la pensée. Nous

¹⁰ La conception sous-jacente de l'explication scientifique serait à interroger.

serions dans ce cas, notre corps lui-même comme dispositif, c'est-à-dire que, s'il y avait en lui de la connaissance et de la pensée, nous le serions *aveuglément*, machinalement, à la limite au gré des hasards qui peuvent toujours survenir dans les échanges de signaux, et ni les neurosciences, ni les sciences cognitives ne seraient elles-mêmes possibles - sinon peut-être dans la caricature dogmatique où, le plus souvent, elles se présentent au grand public. Bref, il n'y aurait plus cet excès du vivre incarné sur le corps. " (*op.cit.* p.27-28)

La connaissance objective du corps comme dispositif institue le corps comme *une totalité sans « dedans »* - ou sans autre dedans que celui d'un sac que l'on peut ouvrir et qui devient immédiatement un dehors,

" Un faux dedans, un dedans seulement empirique que rien, sinon la limite factuelle de la peau, des muscles et des os ne tient en son dedans. Ce corps physique, nous ne pouvons *l'être* pour la raison que nous venons d'indiquer, mais nous ne pouvons pas non plus l'avoir, à moins de supposer que le sujet de cet avoir soit une âme désincarnée qui habiterait factuellement ce corps comme le pilote son navire. Tel est le poids du dualisme d'origine cartésienne - qui sépare l'âme immatérielle et le corps matériel - sur la conception même de la science objective. Dans la mesure où ce corps est *institué* comme ce qui est la seule réalité du corps, cette institution est *symbolique* - tout ce qui n'y entre pas étant déclaré *insignifiant*, non pertinent. Cette situation ne peut qu'engendrer, chez les êtres humains vivants et incarnés que nous sommes un profond malaise."(*op. cit.* 28).

4 - La question de l'institution symbolique

Sur le *mind--body problem* il convient de prendre, avec la phénoménologie, un peu de recul. Il convient de prendre conscience de la manière dont toutes les grandes questions énigmatiques de la condition humaine reçoivent dans chaque culture une élaboration symbolique qui les fait passer de l'état de *questions inépuisables* à celle de problèmes à résoudre. La

singularité humaine tient au fait qu'il n'y a pas une élaboration unique des questions en problèmes [point qui peut être rapproché de l'énigme de la pluralité des langues : pourquoi tous les humains ne parlent-ils pas tous la même langue ?]. L'institution symbolique de chaque culture concerne à chaque fois tout le champ de l'être et du penser humain. La question de l'originalité humaine et de son élaboration symbolique dans les notions d'« âme » et de « corps » ne fait évidemment pas exception. Chaque culture a son institution symbolique du « corps » ; celui-ci est « codé » par un certain nombre de dénominations et « dressé » par ce que l'anthropologie culturelle appelle les « techniques du corps ». Ainsi approché et identifié par la culture, le corps fait ainsi partie intégrante de l'individualité psychique des êtres humains.

Cette institution symbolique du « corps » et de « l'âme » peut se suivre pas à pas dans la tradition occidentale : Marc Richir le fait brièvement chez les Grecs avec Platon et Aristote, dans le stoïcisme et l'épicurisme, dans le christianisme ¹¹ et dans la philosophie moderne - avec le moment incontournable de Descartes et avec Nietzsche.

Voici par exemple ce qu'il dit de Jésus :

S'il y a de l'excès dans la vie de Jésus, ce n'est pas l'excès effrayant, parce qu'inhumain, où se décèle quelque chose de l'incommensurabilité divine, mais tout au contraire, pour ainsi dire, l'excès d'humanité. Le renversement chrétien est donc tel que le divin se révèle, en un sens, dans l'excès de l'humain, dans l'humanité qui transite de part en part jusqu'aux êtres et aux choses les plus humbles. Nulle idée de gloire triomphante dans tout cela, puisque tout homme, du plus bas au plus haut dans l'échelle sociale, mais aussi dans l'échelle de la réputation, de l'habileté ou de l'intelligence, est habité de l'étincelle divine."(56).

Dans notre culture, le XVII^{ème} siècle a vu émerger *une nouvelle institution symbolique : celle de la science objective*. Marc Richir caractérise ainsi l'intervention de la démarche scientifique dans le domaine des questions que les hommes se posent depuis qu'ils existent et se servent de leur intelligence

¹¹ Marc Richir, *op.cit.* p.54-59.

Ce qui est le propre de son institution, c'est en effet cette sorte de foi qu'il n'y a pas, finalement, de question appelée à demeurer irréductiblement en excès sur tout problème à résoudre, donc une manière d'évacuation, de plus en plus délibérée, des *questions de sens* au profit de leur conversion en terme de problèmes - avec ce corrélat que la découverte des *bons* termes, qui doit amener le problème à sa résolution, est la découverte de la *vérité* ultime et intangible. Cela explique qu'il ne peut y avoir, *a priori*, pour la science objective, de « région » de l'être et de la vie qui puisse lui échapper, donc le fait que, à terme, la science objective, en se développant, non seulement envahit tout le champ du pensable et du praticable, mais le fait avec la prétention exclusive à la vérité. (*op. cit.*30-31).

La phénoménologie tient son rôle dans cette histoire en pointant la dimension aveugle de toute institution symbolique et en portant son attention sur *l'excès de questions de sens* sur toute conversion des questions fondamentales en problèmes à résoudre.

5 - La phénoménologie et la pensée du corps

La tradition phénoménologique depuis son geste fondateur est porteuse de toute une philosophie du corps qui pourrait faire l'objet d'une présentation systématique (Husserl, puis le courant des philosophes et des psychiatres qu'il a influencé : L. Binswanger, E. Strauss, M. Merleau-Ponty, H. Maldiney...).

S'il fallait résumer l'apport principal de la phénoménologie à une approche du corps, c'est moins à l'analyse de la conscience ou de l'intentionnalité qu'il faudrait se rapporter, mais plutôt à ce qui commande les analyses husserliennes : l'excès du vivre et du vécu, le fait que le vivre de la conscience est du même ordre de certitude que le *Cogito* cartésien, comme vie d'un sens se faisant, bien au-delà de ses déterminations linguistiques.

"Le corps phénoménologique comme corps vécu ou vivre incarné, fait partie intégrante de l'excès du vivre sur le vécu : il y a toujours plus en lui que ce que, spontanément, depuis les mots et les structures de la langue, nous y reconnaissons. Il joue même, a montré Husserl, un rôle-clé dans la rencontre interhumaine, dite « intersubjective », et c'est même là qu'il se révèle le plus comme un être de sens et de langage, par-delà les énoncés linguistiques que je puis proférer ou entendre d'autrui. Cela ne signifie pas du tout que le corps phénoménologique soit transparent à la conscience, mais tout au contraire, que faisant partie intégrante de l'excès du vivre sur le vécu, il ne porte le sens qu'en tant qu'il le porte, lui aussi, comme *son énigme*, sans en être le fondement - contrairement à ce que Nietzsche [et parfois Merleau-Ponty] semble avoir donné à penser.

Autrement dit, il y a une obscurité, un enchevêtrement ou une « confusion » propre au corps phénoménologique, une sorte de halo d'indétermination qui fait que le « vivre dans un corps » et le « vivre d'un corps » demeurent à jamais comme questions, et comme questions qui ne sont pas dissociables des autres questions qui se posent à nous, par exemple celle du mourir ou celle de la vie et de la pensée. Corrélativement, la conscience, au sens phénoménologique, n'a rien d'une auto-présence absolument transparente à elle-même, d'une intuition pure de soi dans l'intemporalité de l'instant - sorte de fiction métaphysique classiquement réservée à Dieu - mais tout d'une présence trouée d'absences, de sens pluriels se faisant, à de multiples niveaux à la fois, en mûrissant et en s'élaborant dans le temps, ou mieux en frayant de la sorte le temps, et ce, dans et sur une masse, en incessante formation, de sens multiples, inconscients parce qu'éclipsés aussitôt qu'amorcés, jouant à revers et le plus souvent à rebours de ce qui s'élabore consciemment comme sens."(72-73).

C'est à partir de cet excès du vivre sur le vécu, des questions sur les problèmes, à partir de la vie du sens, qui est notre vie et le lieu de notre liberté qu'il nous faut courir l'aventure du sens et nous affronter à la question radicale de la mort, d'une mort comme question que ne tranche pas la positivité inerte du cadavre.

Si la phénoménologie prend l'excès du vivre sur le vécu non pas pour objet mais pour le lieu même de ses questions, tout n'est-il pas à repenser *autrement* ? (*op. cit.* 76).

Étape IV – Michel Henry : Incarnation : une philosophie de la chair¹²

"On n'interroge plus la vie aujourd'hui dans les laboratoires."

F. Jacob, *La logique du vivant* , p.320.

" La biologie ne rencontre jamais la vie, ne sait rien d'elle, n'en a pas même l'idée."

Michel Henry

"Les biologistes savent bien ce qu'est la vie ; mais ils ne le savent pas en tant que biologistes - puisque la biologie n'en sait rien. Ils le savent comme tout un chacun pour autant qu'ils vivent eux aussi, qu'ils aiment la vie, le vin, les femmes, briguent une place, font carrière, éprouvent eux aussi la joie des départs, des rencontres, l'ennui des tâches administratives, l'angoisse de la mort. Mais ces sensations et ces émotions, ce vouloir, ce bonheur ou le ressentiment, toutes ces expériences ou ces épreuves qui sont autant d'épiphanies de la vie, ne sont à leurs yeux que « pure apparence » ."

"Que l'homme soit aussi un être naturel, un jeu de nerfs et de muscles, en fin de comptes de neurones, de molécules et de particules, ce n'est pas ce qui peut le définir dans sa spécificité en tant qu'homme qui se rapporte au monde, en tant qu'homme *transcendantal* . Et cela parce

¹² Michel Henry, *Ce que la science ne sait pas* in *La Recherche* n°208, mars 1989.

qu'aucun des éléments naturels dont on le dit constitué n'est précisément capable d'avoir un monde, de s'ouvrir à ce qui l'entoure en en faisant l'expérience. A l'homme naturel du sens commun et de la science s'oppose donc, de façon décisive, l'homme transcendantal que la philosophie moderne, de Descartes à Heidegger en passant par Kant et Husserl, pour ne citer que les plus grands, a su reconnaître dans ce qu'il a de propre. "

Selon Michel Henry, dans *Incarnation* ce qui manque à l'objectivité telle que la conçoit la démarche scientifique à la suite de la réduction galiléenne, c'est tout simplement la vie et l'épreuve de la vie par les humains. C'est tout simplement l'expérience des corps humains vivants. Or les scientifiques aussi sont des humains vivants qui expérimentent leur vie de manière subjective comme tous les autres humains. Il faudrait alors soupçonner le discours scientifique de nous éloigner fort loin de ce qu'est pour les hommes la véritable expérience de la vie, de nous faire connaître quantité de choses factuelles sur les êtres vivants mais de ne nous apprendre en rien ce que c'est que la vie, ce que c'est que vivre¹³. Il faut donc revenir à la question du corps, à la question de l'homme comme être incarné.

La question de l'incarnation concerne tous les êtres vivants, ce sont tous des êtres incarnés car ils ont un corps ; non un corps matériel dont s'occupe la physique quantique mais un corps vivant. Beaucoup de gens, à l'âge de la science, pensent qu'il n'y a pas de différence entre un corps

¹³ On peut rapprocher ce constat de ce que disait Erwin Schrödinger dans ses "Shearman Lectures" (1948) éditées dans "*La nature et les grecs* " (Seuil) : Le tableau que dresse la science du monde qui m'entoure est déficient. "Il fournit quantité d'informations factuelles, il confère à notre expérience un ordre magnifiquement cohérent, mais il est horriblement silencieux au sujet de tout ce qui est vraiment près de notre cœur, au sujet de tout ce qui importe vraiment. Il ne peut pas nous dire un mot à propos du rouge et du bleu, de l'amer et du doux, de la douleur et du plaisir physique ; il ne sait rien sur le beau et le laid, sur le bien et le mal, sur dieu et l'éternité. La science prétend parfois répondre à des questions appartenant à ces domaines, mais ses réponses sont souvent si stupides que nous n'avons aucune tendance à les prendre au sérieux. "(203).

matériel et un corps vivant. Pourtant un abîme sépare les corps matériels du corps d'un être incarné tel que l'homme. Michel Henry prend l'option de ne pas parler du corps vivant des êtres autres que l'homme car il ne veut pas parler de ce qu'il ignore¹⁴. Comme être incarné nous avons de notre corps une expérience immédiate :

«chaque homme, chaque femme, à chaque instant de son existence fait l'expérience immédiate de son propre corps, éprouve la peine que lui procure la montée de cette ruelle en pente ou le plaisir d'une boisson fraîche l'été, ou encore celui d'un vent léger sur le visage...»

(*Incarnation* p. 7).

Des philosophes ont considéré les êtres vivants autres que l'homme comme des sortes d'ordinateurs qui ne comprennent rien à ce qu'ils font. Un corps inerte ou un corps artificiel construit ne sent et n'éprouve rien. C'est là que se creuse l'abîme. «La table, disait Heidegger, ne touche pas le mur contre lequel elle est placée». « Le propre d'un corps comme le nôtre, au contraire, c'est qu'il sent chaque objet proche de lui ; il perçoit chacune de ses qualités, il voit les couleurs, entend les sons, respire une odeur, mesure du pied la dureté d'un sol, de la main la douceur d'une étoffe. Et il ne sent tout cela, les qualités de tous ces objets qui composent son environnement, il n'éprouve le monde qui le presse de toute part, que parce *qu'il s'éprouve d'abord lui-même*, dans l'effort qu'il accomplit pour gravir la ruelle, dans l'impression de plaisir en laquelle se résume la fraîcheur de l'eau ou du vent.» (*Incarnation* p. 8)

Sur cette expérience de base, Michel Henry appelle *chair* le corps qui sent et s'éprouve et *corps* le corps matériel qui ne sent et n'éprouve rien. On peut résumer dans le tableau suivant la réflexion de Henry sur le « corps » et la « chair »:

Le « corps » et la « chair » selon Michel Henry

¹⁴ NB le geste est d'importance car, comme chez Paul Ricœur dans son dialogue avec Changeux, il rompt l'appartenance de l'homme au monde naturel - antidarwinisme, anthropocentrisme ?

Les deux voies d'approche du corps	«CORPS»	«CHAIR»
Le corps vu dans l'apparaître du monde « vérité du monde »	Corps chosique Corps objet/ objectif Corps mondain Corps inerte Corps visible Corps extériorité Corps terrestre Homme naturel du sens commun et de la science	
Les approches philosophiques du corps intéressantes mais insuffisantes	Descartes Le corps organique de Maine de Biran Le <i>Leibkörper</i> de Husserl Le « Je suis mon corps » et le corps sentant/sensible de Merleau-Ponty	
Le corps vu dans l'apparaître de la vie « vérité de la Vie »		Corps réel Corps sujet/subjectif Corps sensible Corps vivant Corps invisible Corps intériorité Corps transcendantal Corporéité vivante et originelle Homme transcendantal

«Car notre chair n'est rien d'autre que *cela qui, s'éprouvant, se souffrant, se subissant et se supportant soi-même et ainsi jouissant de soi selon des impressions toujours renaissantes*, se trouve pour cette raison, susceptible de sentir le *corps* qui lui est extérieur, de le toucher aussi bien que d'être touché par lui. Cela donc dont le corps extérieur, le corps inerte de l'univers matériel, est par principe incapable. »

(*Incarnation* p. 8-9)

C'est bien dans l'épreuve de la vie que se creuse pour les vivants humains l'énigme ou l'insu du corps. Il ne faudrait pas que le trop savoir sur le corps nous masque l'insu du corps...

Bibliographie

- L'itinéraire du groupe « La Peau de l'âme » depuis une quinzaine d'année et ses publications :
 - Michel Simon (dir.), *La Peau de l'âme*. Intelligence artificielle et neurosciences, approches interdisciplinaires, Cerf, 1994.
 - Michel Simon (dir.) *Penser et croire au temps des sciences cognitives*, Éditions des archives contemporaines, 2001
- Hubert L. Dreyfus, *Intelligence artificielle, mythes et limites*, Flammarion, 1984 (1972)
- Michel Tibon-Cornillot, *Les corps transfigurés. Mécanisation du vivant et imaginaire de la biologie*, Seuil, 1992.
- Marc Richir, *Le corps*, Essai sur l'intériorité, *Optiques*, Hatier, 1993.
 - Recherches phénoménologiques I*, Bruxelles, 1981
 - Recherches phénoménologiques II*, Bruxelles, 1983
 - Phénomènes, temps et êtres* ; Jérôme Millon, Coll. *Krisis*, Grenoble, 1987.
 - Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Coll. *Krisis*, Grenoble, 1988.
 - Méditations phénoménologiques*, Jérôme Millon, Coll. *Krisis*, Grenoble, 1993. (sur la phénoménologie du langage).
 - Le corps*. Essai sur l'intériorité, Hatier, Coll. *Optiques*, 1993.
 - Et de nombreux articles dans *Philosophie* ou dans des actes de colloque.
- Michel Henry,
 - C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, 1996.
 - Incarnation. Une philosophie de la chair*. Seuil, 2000.
 - Paroles du Christ*, Seuil, 2002
- Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere*, Bayard, 2003.

Méditation théologique

Introduction à la lecture du chapitre 20 de l'Évangile de Jean

Christoph Theobald

Pour être tout à fait intelligible, la lecture de ce texte doit se faire en rapport constant avec l'évangile selon saint Jean, pour pouvoir immédiatement se référer aux chapitres et versets cités. Les extraits encadrés ont été empruntés à la Bible de Jérusalem.

L'évangile selon saint Jean qu'on appelle aussi le quatrième évangile, est attribué par la tradition à l'apôtre Jean. Mais le nom de cet apôtre n'y apparaît pas ; par contre, le texte invente le personnage du « disciple bien-aimé » ou encore de « l'autre disciple ». C'est une figure littéraire qui, selon les historiens, renvoie à une communauté, la *communauté du disciple bien aimé*, ou à une école, *l'école johannique*, probablement localisée en Asie Mineure. Le texte est en tout cas postérieur à 70 (l'incendie du Temple) et aux trois évangiles synoptiques car on peut montrer que le quatrième présuppose les trois autres. La date la plus probable de sa composition finale se situerait après 90 (quatrième génération) ou plus tard encore ; mais l'œuvre a connu plusieurs rédactions jusqu'à sa forme actuelle qui est introduite par un prologue dont la figure principale est le *Logos*, le Verbe de Dieu.

Avant de lire ensemble le chapitre 20 avec ses récits de l'apparition du Ressuscité, nous allons parcourir l'ensemble du texte pour découvrir sa structure globale. Avec le chapitre 12 se termine une première partie ; le chapitre 13 s'ouvre par ce qui ressemble à un nouveau « prologue » qui introduit une deuxième partie. L'ensemble du texte s'organise donc selon une « structure en abîme ». Jusqu'au chapitre 12, le texte raconte la descente du Verbe de Dieu dans la chair. ; à partir du chapitre 13 (lavement des pieds et point le plus bas du récit) l'attention est portée sur le retour du « Verbe fait chair » vers le Père : « l'heure est venue de passer de ce monde au Père »

(Jn 13, 1) Ce retrait est l'objet principal des « discours d'adieu » qui suivent immédiatement et introduisent le récit de la Passion et celui de l'apparition du Ressuscité à ses disciples.

1 . Le prologue

A l'origine, il s'agit probablement d'un hymne qui a été ensuite développé par l'introduction du personnage de Jean. Au milieu de ce texte, au verset 12, on lit un « mais », figure qu'on trouve dans beaucoup de psaumes : elle indique un retournement qui sépare les deux versants, ténébreux et lumineux, de cette structure en abîme. L'ensemble s'organise autour de ce centre, et plus précisément en cinq parties A, B, C, D, E. Le fragment A (versets 1 à 5) remonte à l'origine de toute chose le désignant « Verbe de Dieu » en qui est contenu la vie et la lumière des hommes ; le fragment B (de 6 à 8) introduit « un homme », Jean, qui rend témoignage à cette lumière ; le fragment C (de 9 à 14) retourne à l'épopée du Verbe qui est la vraie lumière, pour dire qu'il n'a pas été reçu, sans annuler pour autant le témoignage de Jean. Le *Mais* du verset 12, au centre du Prologue et de la partie C, fait alors la transition pour parler de *ceux* qui ont reçu le Verbe et, en son nom, la capacité de devenir enfants de Dieu. L'enjeu de l'ensemble de l'évangile est déjà annoncé ici : permettre au lecteur (dont la place est pour la première fois indiquée) de naître de Dieu. La partie C continue en 14 : *le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous* - ce « nous » implique le narrateur aussi bien que le lecteur (narrataire) - ; *et nous avons vu sa gloire ... qui vient du Père*. Au verset 15 (fragment D), le texte revient encore au témoignage de Jean, et la conclusion (fragment E) de 16 à 18 désigne l'ultime différence de la tradition chrétienne : [...] *Personne n'a jamais vu Dieu* (ce qui est le centre de toute la Bible juive : cf. Ex 33, 18-23) ; *Dieu Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous en a fait l'exégèse (nous l'a dévoilé)*. Dire que le « Verbe fait chair » est « l'exégèse » ultime de Dieu signifie pour le lecteur que le quatrième évangile lui-même est cette « exégèse de Dieu », à condition cependant qu'il le lise selon les indications données par le prologue.

L'ÉVANGILE
SELON SAINT JEAN

Prologue

1 Au commencement était le Verbe
et le Verbe était auprès de Dieu
et le Verbe était Dieu.

2 Il était au commencement auprès de
Dieu.

3 Tout fut par lui,
et sans lui rien ne fut.

4 Ce qui fut en lui était la vie,
et la vie était la lumière des hommes

5 et la lumière luit dans les ténèbres
et les ténèbres ne l'ont pas saisie

6 Il y eut un homme envoyé de Dieu ;
son nom était Jean

7 Il vint pour témoigner,
pour rendre témoignage à la
lumière,
afin que tous crussent par lui.

8 Celui-là n'était pas la lumière,
mais il avait à rendre témoignage à
la lumière.

9 Il était la lumière véritable,
qui éclaire tout homme,
venant dans le monde

10 Il était dans le monde,
et le monde fut par lui,
et le monde ne l'a pas reconnu

11 Il est venu chez lui,
et les siens ne l'ont pas accueilli.

12 Mais à tous ceux qui l'ont
accueilli,

il a donné pouvoir de devenir
enfants de Dieu,
à ceux qui croient en son nom

13 eux qui ne furent engendrés ni du
sang,

ni d'un vouloir de chair,
ni d'un vouloir d'homme,
mais de Dieu.

14 Et le Verbe s'est fait chair
et il a campé parmi nous ,
et nous avons contemplé sa gloire ,
gloire qu'il tient du Père comme
Unique-Engendré,
plein de grâce et de vérité

15 Jean lui rend témoignage et s'écrie :
« C'est de lui que j'ai dit
Celui qui vient derrière moi,
le voilà passé devant moi,
parce qu'avant moi il était. »

16 Oui, de sa plénitude nous avons
tous reçu,
et grâce pour grâce.

17 Car la Loi fut donnée par
l'entremise de Moïse,
la grâce et la vérité advinrent par
l'entremise de Jésus Christ.

18 Nul n'a jamais vu Dieu;
le Fils Unique-Engendré
qui est dans le sein du Père,
lui, l'a fait connaître.

Mais celui-ci n'est pas encore tout à fait terminé, car son « nœud » n'est pas le Verbe fait chair tout seul (ou le simple texte) mais la *relation que ce Verbe entretient avec celui qui le reçoit (le lit) et ainsi peut naître de Dieu*. Le témoignage de Jean continue donc et introduit le titre que toute la tradition johannique donne à Jésus, l'Agneau de Dieu (vs 29 ; titre qu'on trouve aussi dans l'Apocalypse). Cette figure provient de deux traditions, l'une sacrificielle - l'agneau pascal (Ex 12, 1-14) - et l'autre prophétique où elle signifie la non-violence par excellence (dans le quatrième chant du serviteur : Is 53, 7). Jean semble privilégier celle-ci : l'Agneau sauve nos relations humaines par sa non-violence. A partir du vs 35, interviennent les cinq premiers disciples. Le prologue peut enfin s'achever ici parce que les premiers « récepteurs » sont désormais là en chair et en os. Leurs noms posent cependant une énigme : la narrateur n'en indique que quatre ; qui est le premier des cinq, qui n'a pas de nom ? Nous découvrirons progressivement que c'est le disciple bien-aimé, figure à laquelle le lecteur est appelé à s'identifier.

2. Le livre des signes

Comment lire donc ce livre d' « exégèse divine » dont on vient de commencer la lecture. Le texte nous donne progressivement trois indications.

1. La première partie du livre propose au lecteur six « signes », l'invitant ainsi à chercher le septième ? Le chiffre « sept » est en effet la marque d'une totalité ou d'une plénitude, telle qu'on la trouve dans le premier récit de la Création au début du livre de la Genèse (qui nous raconte, lui aussi un « commencement »). Le concept de signe est intéressant, car il correspond à une demande de légitimation, demande qui est encore celle du lecteur contemporain. Par rapport à cette attente, Jésus montre une attitude ambivalente : d'un côté, il refuse les signes qu'on lui demande (cf. par exemple Jn 4, 48 : « si vous ne voyez *signes et prodiges*, vous ne croirez donc jamais ! ») et, de l'autre côté, il pose lui-même des signes, mais d'une manière différente de celle qu'attendent ses interlocuteurs. Nous trouvons d'ailleurs la même attitude dans les synoptiques à propos de ce qu'on appelle « miracles »,

mot malheureux pour traduire *dynameis* qui signifie « manifestations de puissance ».

Les signes du Verbe se greffent sur les situations humaines les plus élémentaires. Le premier signe, celui de Cana, se rapporte au *mariage* (Jn 2, 1-12) ; le second concerne la *filiation* ou l'histoire d'un officier et de son fils mortellement malade (Jn 4, 43-54) ; le troisième l'incapacité de *marcher* et la guérison de la paralysie (Jn 5, 1-18) ; le quatrième la *nourriture pour une foule affamée* (Jn 6). En perçoit bien, avec ce signe du « milieu », l'ambiguïté de ce langage : « *A la vue du signe qu'il venait d'opérer, les gens dirent : "Celui-ci est vraiment le prophète, celui qui doit venir dans le monde" . Mais Jésus, sachant qu'ils allaient venir l'enlever pour le faire roi, se retira à nouveau, seul, dans la montagne* » (Jn 6, 14sv). La guérison d'un aveugle représente le cinquième signe (Jn 9) et la résurrection de Lazare le sixième (Jn 11). Il nous manque encore le septième signe ; mais nous le trouverons.

2. Le narrateur relie ce parcours des signes à une technique littéraire, celle du *malentendu*. Nous la rencontrons pour la première fois dans le passage qui raconte comment Jésus a chassé les marchands du temple (Jn 2, 13-22). Le quatrième évangile situe ce geste prophétique au début de l'itinéraire de Jésus, alors que les synoptiques racontent cette même scène après l'entrée de Jésus à Jérusalem, c'est à dire vers la fin de son parcours. Jean anticipe donc le litige fondamental entre Jésus et ses adversaires. Les Juifs lui disent : « quel signe nous montreras-tu, pour agir de la sorte ? » (Jn 2, 18) ; ils veulent un signe de légitimation. La réponse de Jésus, au vs 19, entraîne le malentendu décisif : « "Détruisez ce temple et, en trois jours, je le relèverai". Alors les juifs lui dirent : "Il a fallu quarante-six ans pour construire ce temple et toi, tu le relèverais en trois jours ?" Mais lui parlait du temple de son corps » (Jn 2, 19-21). On ne peut rien comprendre à la résurrection dans le quatrième évangile si on ne repère pas ce premier malentendu, situé tout de suite après le premier signe. Le narrateur le place aussitôt (vs 22) dans une perspective post-pascale ; il prend en quelque sorte rendez-vous avec son lecteur : le signe du temple ne sera compris qu'après la résurrection, grâce à deux références : la parole de

Jésus qu'on vient de lire et l'Écriture. Remarquons par ailleurs que nous sommes après 70 et que le temple est déjà détruit...

Autre exemple d'un malentendu : dans le dialogue entre Jésus et Nicodème, Jésus dit à ce pharisien qui, de nuit, vient le voir à cause des signes : « à moins de naître de nouveau, nul ne peut voir le Royaume de Dieu »; et Nicodème répond : « Comment un homme pourrait-il naître de nouveau s'il est vieux ? » (Jn 3, 1-8).

On doit lire l'ensemble du livre des signes, et même la suite, dans cette perspective du malentendu. Nous sommes toujours en présence de deux plans de compréhension, signifiés métaphoriquement par le « ciel » et la « terre ». Jésus lui-même donne au lecteur l'indication nécessaire dans la suite de l'échange entre lui et Nicodème : « [...] Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est Esprit. [...]. En vérité, en vérité, je te le dis : nous parlons de ce que nous savons, nous témoignons de ce que nous avons vu, et pourtant, vous ne recevez pas notre témoignage (c'est le narrateur et sa communauté qui parlent !). Si vous ne croyez pas lorsque je vous dis les choses de la terre (Jésus reprend la parole !), comment croiriez-vous si je vous disais les choses du ciel ? Car nul n'est monté au ciel sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme » (Jn 3, 5-14 ; et nous verrons au chapitre 13 jusqu'où il descend). Le narrateur établit ici clairement les deux plans ; mais Nicodème et le lecteur entrent dans l'échange par la chair - le plan de la terre - ; ils ne peuvent faire autrement (et heureusement !). Ils doivent donc traverser le malentendu qui se présente ici – la confusion toujours possible des deux naissances charnelles et spirituelles - pour accéder librement et simultanément à l'origine du Verbe et à leur propre naissance d'en haut.

Prenons un dernier exemple pour bien comprendre l'art initiatique du quatrième évangile : l'entretien de Jésus avec la Samaritaine (Jn 4, 1-42). Les six signes nous fournissent la totalité de notre chair dans ses composantes élémentaires : se marier (1), avoir un fils menacé par la mort (2), ne plus pouvoir marcher (3), avoir faim (4), être aveugle (5) et finalement mourir (6). Ces signes peuvent être mis en parallèle avec les six jours de la création, mais sous forme de dé-création. Avec la Samaritaine, la même réalité charnelle est

abordée d'une autre manière. Trois réalités fondamentales sont traversées ici : le *travail* (venir puiser de l'eau), la *relation homme-femme* (avoir un mari, deux maris, six maris et pourquoi pas dix ...) et la *religion* (où faut-il adorer, sur cette montagne ou ailleurs ?) La force du quatrième évangile est d'avoir construit un ensemble qui est *presque* systémique. Le terme chair qui vient au début du texte (Jn 1, 14) ne reste pas abstrait ; au contraire, la première partie de l'évangile déroule la totalité de la chair devant nos yeux.

Comment joue alors le malentendu dans l'échange au bord du puits de Jacob ? Fatigué, Jésus dit à la femme : « Donne-moi à boire » ; mais cette femme lui répond : « Comment ? Toi, un juif, tu me demandes à boire à moi, une femme samaritaine ? » Un double enjeu est d'emblée posé : la *relation homme-femme* et la *différence religieuse*. Mais Jésus répond sur un autre plan en proposant à la femme de l'eau vive qui apaise sa soif pour toujours, la transformant en désir : « une source *jaillissante* en vie éternelle » (vs14). Mais le malentendu reste, car la femme objecte d'abord que Jésus n'a rien pour puiser (vs11) et demande ensuite, quand elle croit avoir compris, que cette eau que Jésus veut lui donner la dispense à faire son *travail*. Ne voulant pas être pris pour son nouveau mari, Jésus engage alors la conversation sur le terrain des *relations* de la femme et sa recherche indéfinie de partenaires. Quand elle reconnaît la vérité de sa question, elle oriente elle-même l'échange vers la *question religieuse* : adorer sur cette montagne ou à Jérusalem ? C'est alors que Jésus l'aide à traverser définitivement le malentendu en lui faisant découvrir ce qui se passe entre eux, depuis le début de leur conversation : « Femme, l'heure vient, *elle est là*, où les vrais adorateurs adoreront le Père *en esprit et en vérité* » (Jn 4, 23). C'est ce qui est en train d'arriver *dans l'échange même*, quand la présence de Jésus, sa demande, ses questions et réponses aident la femme à passer sur cet autre plan de la vraie adoration – « plan spirituel » au cœur de la chair - et à découvrir que la *source infinie* en elle – le désir - ne la dispense pas à travailler (elle va trouver les Samaritains et leur annoncer le Sauveur) mais la libère de toute recherche *inquiète parce que indéfinie*. *Comment le lecteur pourrait-il comprendre l'enjeu de la résurrection sans traverser une telle expérience ?*

3. Ajoutons, pour terminer ce parcours du livre des signes, que le malentendu est inévitable, car il fait partie de la chair. L'évangile ne répond pas à la question : pourquoi y a-t-il malentendu ? Ceci nous conduirait à la question du mal. Il s'interroge plutôt sur ce que signifient les mots « terre » et « chair » qui comportent « demande » et « désir ». En effet, ces réalités élémentaires ne sont pas transparentes par rapport à elles-mêmes ; « le réel est voilé », dirait-on aujourd'hui. L'homme se situe dans cette « ouverture » radicale qui le constitue comme être qui n'est pas d'emblée transparent à lui-même et en concordance avec soi-même : il est un être en attente et de demande. Le malentendu se greffe inévitablement sur cette condition fondamentale, suscitant la liberté de l'homme et sa capacité de déchiffrer « l'exégèse de Dieu » : le malentendu peut se résoudre en compréhension de soi, d'autrui et de « Dieu » ; mais il peut aussi tourner en violence.

La première partie de l'évangile met en scène ces deux issues. Pour certains - désignés par la figure du « Juif », tel que le perçoit la quatrième génération de chrétiens¹ -, le malentendu se transforme en violence : face à leur demande de légitimation, Jésus ne parvient pas à se légitimer parce que ses opposants ne réussissent pas à traverser le malentendu et à se situer sur le plan de l'Esprit ; la violence se déchaîne progressivement jusqu'à ce que le narrateur en donne, à la fin du chapitre 12, la clé : « [...] c'est qu'ils préféreraient la gloire qui vient des hommes à la gloire qui vient de Dieu » (Jn 12, 37-50, en particulier 12, 43). Les signes n'ont pas produit l'effet escompté, ils ont en fait épaissi le malentendu, ce qui n'empêche pas que d'autres aient traversé le même malentendu en parvenant à comprendre : « Tu as les paroles de la vie éternelle », dit Simon-Pierre après le discours du pain. « Et nous, nous avons cru et nous avons vu que tu es le saint de Dieu » (Jn 6, 66-71).

La situation d'incroyance a été entrevue par Esaïe, et le fait de le croire et de le dire met les chrétiens en opposition avec les pharisiens (Jn 12, 42). La séparation entre juifs et chrétiens est en train de s'achever ; ces

¹ Dans l'évangile, le mot « juif » ne désigne pas un israélite quelconque, mais la caste des prêtres et ceux qui les soutiennent (cf. Jn 12, 42sv).

derniers ne sont plus « monothéistes » (au sens le plus strict du terme) mais croient en Dieu Père *et* Fils. La première partie de l'évangile se termine donc par une ultime déclaration de Jésus (Jn 12, 44-50) qui explicite sa mission, dans une perspective de *dessaisissement de soi* par rapport au Père et en opposition implicite à *la recherche de la gloire des hommes* qui caractérise ses adversaires.

Rappelons une fois encore la structure de l'ensemble de cette partie qui suit le mouvement de descente de la Parole vers l'humain et qui maintenant, au cœur de la chair, amorce son mouvement de retour vers le Père. Il faut aussi noter l'enjeu de la lecture de l'ensemble du texte : le narrataire ou récepteur est invité à croire, c'est à dire à naître de Dieu. Pour cela il doit traverser lui-même et librement le *malentendu* qui est intrinsèquement lié à *toute* chair, laquelle est toujours tentée de se glorifier elle-même. Cette traversée qui s'effectue *dans* la chair de nos relations et nos entretiens et *grâce* à la Parole faite chair conduit le lecteur progressivement vers l'acte de foi.

Le lavement des pieds

Chapitre 13

1 Avant la fête de la Pâque, Jésus, sachant que son heure était venue de passer de ce monde vers le Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin.

2 Au cours du repas, alors que le diable avait mis au cœur de Judas Iscariote, fils de Simon, le dessein de le livrer, 3 sachant que le Père lui avait tout remis entre les mains et qu'il était venu de Dieu et qu'il s'en allait vers Dieu, 4 il se lève de table, dépose ses vêtements, et prenant un linge s'en ceignit. 5 Puis il met de l'eau dans un bassin et il commença à laver les pieds de ses disciples et à les essuyer avec le linge dont il était ceint.

3. La deuxième partie du récit

La deuxième partie commence au Chapitre 13. Nous avons déjà lu les premiers versets. Il s'agit de la Pâque, du passage vers le Père. L'évangéliste ajoute ici un élément tout à fait essentiel par rapport à notre imaginaire.

Jusqu'à maintenant, le lecteur a lu le texte avec l'idée que *Dieu vient d'en haut*. Mais le lavement des pieds renverse non seulement cette image « hiérarchique » (Jésus se met dans la position la plus basse) mais introduit la notion d'une symétrie, d'une « mutualité » : « lavez-vous *mutuellement* les pieds » (Jn 13, 14) ; ce qui introduit une véritable révolution dans notre image spontanée de Dieu.

Je n'insisterai pas sur la figure de Judas qui entraînerait un autre développement. Notons cependant que Jean pousse ici jusqu'au bout l'interprétation du verset 10 du psaume 41, qui a aidé la communauté primitive à interpréter son propre destin et celui de Judas qui livra Jésus : « C'est celui à qui je donnerai la bouchée que je vais tremper », répond Jésus à la question du « disciple bien-aimé » qui revient ici sur la scène, au moment crucial du récit (Jn 13, 26). Pierre ne connaît pas ce secret et fait signe au disciple bien-aimé de poser la question à Jésus ; et le disciple reçoit la réponse que personne d'autre que lui et le lecteur connaissent maintenant (Jn 12, 21-30). L'évangile de Jean nous indique ainsi que la plus grande violence et la mort de Jésus ne viennent pas de l'extérieur (des « juifs ») mais des plus proches, de l'intérieur. C'est la grandeur des communautés primitives d'avoir maintenu cette expérience fondamentale ; car, en se séparant du judaïsme, elles auraient pu mettre toute la responsabilité sur le dos de l'ennemi extérieur.

La suite du texte raconte le retrait progressif, voire l'effacement de Jésus ; retrait et effacement qui commencent d'ailleurs dès la fin de la première partie quand des Grecs arrivent et veulent voir Jésus. Le quatrième évangile situe à cet endroit *l'unique tentation de Jésus*. On se souvient que les synoptiques connaissent trois tentations qu'ils mettent au début de l'itinéraire ; chez Jean, l'unique tentation ne vient qu'au chapitre 12 ; et elle est exprimée ici en forme de parabole : le grain de blé qui meurt et porte du fruit. La tentation du Fils est de rester unique de son espèce ; ce qui le conduirait à la stérilité et donc à l'échec de sa mission. La présentation de ce dilemme réside dans le petit mot *monos* qui a une double signification en grec : l'unique et le seul. Cette double signification est très appropriée, car dans le prologue le Fils est dit « unique engendré » (*monogénèse* ; Jn 1, 18) ; mais son *unicité* absolue

de Fils pourrait entraîner son *isolement* ; c'est-là la tentation qui le trouble : si le grain de blé ne meurt pas, ne disparaît pas, il reste *monos*, ce qui veut bien dire unique ; mais cette unicité ne servirait à rien si elle ne produisait pas du fruit, une multitude de fils comme lui. « Si au contraire, il meurt, il porte du fruit en abondance » (Jn 12, 24). La Passion du Fils commence donc déjà ici, et on comprend qu'après l'institution d'une relation de symétrie avec les disciples et l'affaire de Judas, la disparition devient l'enjeu principal du livre, *pour que d'autres que Jésus – les lecteurs – puissent effectivement accéder à ce qu'il est en lui même*. C'est ce qui est annoncé dans les chapitres 14, 15, 16 et 17 comme l'œuvre de l'Esprit.

Ensuite vient l'arrestation et la passion du Verbe (Jn 18 et 19). Jean retrouve ici les synoptiques, mais recompose ces données d'une manière originale : le texte reste centré sur le mystère de la disparition au profit des siens et montre que la *gloire* dont il est question depuis le début se révèle au moment même de sa disparition. Cette disparition est la condition de la fécondité du grain de blé, le narrateur a prévenu le lecteur, condition pour qu'il puisse vraiment accéder à la foi : désormais il n'y a plus de malentendu possible.

Du coup nous disposons d'un septième signe, avec deux variantes qui toutes deux peuvent se justifier : c'est soit le geste du lavement des pieds, soit la finale du chapitre 19 (Jn 19, 28-42) avec l'idée d'accomplissement « Après quoi, sachant que désormais tout était achevé, pour que l'Écriture fût parfaitement accomplie, Jésus dit : J'ai soif... ». On y trouve plusieurs réminiscences d'autres passages du quatrième évangile : la soif (référence à la Samaritaine), le témoignage véridique, l'adresse au lecteur qui est appelé à la foi, la référence à l'Écriture (les os non brisés, avec une référence à l'agneau pascal du livre de l'Exode et une référence à Zacharie : « ils verront celui qu'ils ont transpercé »). Ce qui est suggéré ici est que la violence est guérie par le spectacle même de ce qu'elle a produit. C'est la seule espérance de l'humanité face au déchaînement radical de la violence exercée sur l'innocent et sur celui qui est le non-violent par excellence. Ensuite on voit Nicodème revenir sur la scène pour participer à la sépulture du corps de Jésus, temple

détruit en trois jours. Le tombeau est dans un jardin, ce qui nous fait penser au jardin de Gethsémani (Jn 18, 1) et aussi et surtout à celui de l'Eden qui préfigure ce qui se passera au chapitre 20.

Pour bien comprendre la suite, il convient de relire maintenant le chapitre 20, formé de plusieurs récits d'apparition du Ressuscité (voir ci-dessous).

Le lecteur est ensuite invité à analyser la construction du chapitre 20 et à en dégager l'essentiel, en utilisant ce qui a été exposé de manière théorique dans l'article précédent sur l'évolution de l'exégèse depuis Édouard Le Roy, et sur la nouvelle manière de lire le texte qui en résulte. Le dialogue qui suit entre Christoph Theobald (C.T.) et l'assistance (A) s'est déroulé au cours d'une réunion de l'association « Foi et culture scientifique ».

- C.T. : Dans ce chapitre 20, il y a un premier ensemble qui se termine au vs 18. Quels sont les personnages qui y interviennent ?

- A : Marie, Pierre, l'autre disciple, des anges.

- C.T. : Regardons d'abord la forme du texte. C'est un magnifique triptyque. Comment la caméra est-elle posée ? Le premier tableau représente la découverte faite par Marie de Magdala et son retour vers les disciples. Ensuite, dans un deuxième tableau, elle disparaît et on voit deux hommes qui courent vers le tombeau. Marie ne revient que dans le troisième tableau. Maintenant cherchons à comprendre cette composition. Qu'avons-nous lu ?

- A : C'est une série de raccourcis, de choses invraisemblables, avec une accumulation de détails qui ne semblent pas cohérents avec l'ensemble.

- A : Il y a aussi que Marie ne reconnaît pas Jésus, elle le prend pour le jardinier et elle croit qu'on a volé le corps.

- A : L'alternance entre Marie et les deux disciples ne semble pas cohérente ; on a l'impression que les versets 3 à 10 sur les disciples ont été insérés dans un texte précédent qui laissait Marie seule.

- A : Les témoins sont dans un malentendu total.

- A : Du vs 1 à 10 on a une description qui semble factuelle : Marie, puis les disciples qui courent, Pierre, devancé par « l'autre disciple » entre le premier, mais c'est l'autre qui croit d'abord, bien que ni l'un ni l'autre n'aient compris l'Écriture. C'est l'étonnement qui domine. Avec le retour en scène de Marie on change de registre car elle pleure.

- A : Le vs 9 montre que le récit est fait à partir d'une perspective de foi, car les disciples n'ont pas compris, mais le narrateur a compris.

- C.T. : Je vous l'avais dit dans ma brève histoire de l'exégèse contemporaine : on ne peut pas faire un récit si on n'a pas anticipé la finale. C'est une règle générale, si l'on veut que le lecteur puisse entrer progressivement dans la perspective qu'on lui propose. Si l'on revient à la fin du chapitre 19 (vs35-39), on voit que l'intelligence est acquise, et dans ce récit, on est devant des témoins qui n'ont pas encore cette intelligence. Le lecteur se trouve donc en face de deux plans de compréhension.

- A : La confusion de Marie entre Jésus et le jardinier indique un changement d'apparence qui pose une question sur l'identité de celui qui est apparu. Et d'ailleurs cette difficulté de reconnaître le Ressuscité se retrouve dans toutes les apparitions.

- A : On peut aussi noter que « l'autre disciple » laisse entrer Pierre en premier, ce qui est une façon de reconnaître sa primauté. D'autre part ce récit aussi bien que ceux des synoptiques donnent la primeur des apparitions à des femmes, et cela peut être en référence à Marie sa mère et ensuite parce que sans doute les femmes sont souvent plus capables de donner de l'amour et d'entrer dans l'amour.

- A : Je vois un rapport avec les deux disciples d'Emmaüs dont l'attitude est en contradiction avec ce qui se passe habituellement dans le travail de deuil, où, au contraire, la personne en deuil est à l'affût de toute ressemblance avec la personne disparue.

- C.T. : Oui c'est important et intéressant, parce que nous éprouvons le besoin de comparer le texte de Jean avec les autres textes. D'une certaine manière cela est légitime, parce que le chapitre 20 est presque le dernier texte du Nouveau Testament, si on excepte la finale de Marc qui récapitule tout (cf.

l'article sur les « approches exégétiques actuelles »). Mais si on compare trop vite, on risque de se laisser déporter du texte lui-même et de sa cohérence interne, voulue par l'auteur, et donc de *son enjeu ultime qui est une manière d'entrer dans une compréhension intérieure du mystère du Ressuscité*. On peut cependant retenir l'épisode des disciples d'Emmaüs ; on connaît le nom de l'un des deux, Cléophas, mais l'autre n'a pas de nom. Il représente en réalité le lecteur idéal de l'œuvre de Luc, selon un procédé usuel à l'époque.

Il faut bien repérer la progressivité du récit :

il y a un premier tableau avec Marie de Magdala, dans un cadre de jardin qui évoque le récit de la création dans la Genèse. C'est un récit de création. C'est le seul évangile où elle est seule, mais à la fin du vs 3 il est écrit « nous ne savons pas où on l'a mis », il s'agit d'un constat d'absence qui est apparemment partagé par plusieurs témoins (réminiscence des deux autres Marie ?).

Dans le deuxième tableau, les autres arrivent, mais on reste dans l'étonnement de l'absence. Les deux disciples courent, mais la présence de Pierre est respectée, ce qui pour la communauté johannique n'allait pas de soi. Ceci semble être le « péage » payé par la communauté johannique pour que son livre soit accepté par l'ensemble de l'Église. Les traces qui restent (vs 6 et 7) dessinent le corps absent. « C'est alors que l'autre disciple, celui qui était arrivé le premier, entra à son tour dans le tombeau ; il vit et il crut ». En fait, *il ne voit rien*, sinon une absence. Son acte de foi est donc nu, gratuit, sans support d'une compréhension qui viendra plus tard.

La suite se passe en dehors du tombeau : Marie pleure ; c'est l'expérience du deuil. En se penchant, elle ne voit plus de bandelettes, mais deux anges, deux messagers qui sont des « interprètes ». On peut dire qu'ils représentent l'interprétation qui a été faite ultérieurement par la communauté, et dans laquelle le lecteur est invité à entrer. L'Apocalypse ira très loin dans ce sens : les anges ne sont pas des personnages mythologiques car, à l'époque, on appelle les responsables ecclésiastiques « anges », c'est à dire messagers de la Parole. Dans le chapitre 20 du quatrième évangile, les places des anges balisent l'endroit du corps absent, et le dialogue entre Marie et eux met en

scène le passage du deuil vers une interprétation croyante. Ceci est précisé au vs 16, car Marie se retourne et dit « Rabbouni ». Ce retournement (vs 14 et 16) se fait dans l'espace symbolique plutôt que dans l'espace physique. Ou disons plutôt qu'il symbolise le passage d'un plan vers l'autre ; il signifie donc la conversion de Marie, qui reçoit un message du Christ à porter aux frères.

En définitive, ce texte décrit le *travail de conversion* dans lequel le lecteur doit entrer pour laisser transformer son propre imaginaire et comprendre la résurrection. La suite (Jn 20, 19-29) ne se joue plus dans le tombeau, mais dans un autre lieu fermé, où les disciples sont dans la peur des Juifs. Jésus se tint au milieu d'eux. Cet ensemble est composé de deux scènes, une sans Thomas et l'autre en sa présence. Dans la deuxième scène, Thomas est invité à toucher les marques de la passion, comme il l'avait demandé, mais il ne le fait pas. Pourquoi ?

- A : Parce qu'il est déjà convaincu et que cela lui semble inutile.

- C.T. : Oui, mais on peut dire aussi que le Christ est l'arbre de vie qui remplace celui du jardin d'Eden auquel il était interdit de toucher car il pouvait donner la vie éternelle. Mais avec le Christ, la vie est donnée en abondance pour toujours, et il n'est donc plus utile de chercher à le toucher pour avoir la vie.

Pour conclure : J'espère que cette lecture vous aura convaincu qu'on ne peut pas traiter les Écritures de manière fondamentaliste quand on veut parler de la résurrection et passer immédiatement du texte à un discours scientifique. La question ne peut plus être : « les événements se sont-ils vraiment passés comme cela ? », tel n'est pas le problème. Mais il reste une question : « Qu'est-ce que la chair du ressuscité ? »

- A : La difficulté avec le corps glorieux, c'est qu'il ne semble pas avoir toujours la même apparence, et ce qui permet de le reconnaître est soit son discours, soit la fraction du pain, donc une certaine forme de relation qui reste dans la ligne de son vécu terrestre.

- A : on voit que les chemins d'accès à la foi sont un peu différents pour chacun des personnages du récit, et cela est encore vrai aujourd'hui, mais il y a aussi la communauté, l'Église qui porte cette foi.

- A : à chaque fois la conversion se termine par un envoi en mission.
- A : Dans chaque apparition/conversion, c'est Jésus qui a l'initiative, sauf pour « l'autre disciple » pour lequel il n'y a pas rétablissement d'une relation
- C.T. : Elle a été et continue à exister, et cela suffit ! La relation du disciple bien aimé avec Jésus a été très forte avant la mort de ce dernier et depuis le début de sa vie publique ; pour le quatrième évangile, ce disciple est le premier des cinq appelés. Il est témoin du lavement des pieds et de la trahison de Judas ; on le retrouve ensuite, avec Simon-Pierre, dans le palais du Grand Prêtre (Jn **18**, 15-18) et avec Marie au pieds de la croix (Jn **19**, 25-27) ; et il se cache encore dans le témoin qui a vu la mort de Jésus et qui l'interprète (Jn **19**, 35-37). C'est une manière de prendre au sérieux son acte de foi absolu, présent *dès le début*. C'est cela la figure du « disciple bien-aimé »: il a eu une relation avec le Verbe si forte que cela suffit. Sur cet acte de foi fondamental se greffera une *intelligence* des paroles et des actes de Jésus et l'intelligence des Écritures. C'est ce qui aboutira au Livre – le quatrième évangile -, Verbe incarné que nous lecteurs avons devant nous.
- A : On peut se demander ce que pouvait être la foi des apôtres avant qu'ils aient l'intelligence (vs 9).
- C.T. : C'est la conviction mystérieuse que la relation au Christ n'a pas été rompue par la mort. Cette conviction sera étayée ultérieurement par la référence aux Écritures et une compréhension globale de la mission du Verbe incarné.

Évangile selon Jean

Chapitre 20

Le tombeau trouvé vide.

1 Le premier jour de la semaine, Marie de Magdala vient de bonne heure au tombeau, comme il faisait encore sombre, et elle aperçoit la pierre enlevée du tombeau. 2 Elle court alors et vient trouver Simon-Pierre, ainsi que l'autre disciple, celui que Jésus aimait, et elle leur dit : « On a enlevé le Seigneur du tombeau et nous ne savons pas où on l'a mis. » 3 Pierre sortit donc, ainsi que l'autre disciple, et ils se rendirent au tombeau. 4 Ils couraient tous les deux ensemble. L'autre disciple, plus rapide que Pierre, le devança à la course et arriva le premier au tombeau. 5 Se penchant, il aperçoit les linges, gisant à terre ; pourtant il n'entra pas. 6 Alors arrive aussi Simon-Pierre, qui le suivait ; il entra dans le tombeau ; et il voit les linges, gisant à terre, 7 ainsi que le suaire qui avait recouvert sa tête ; non pas avec les linges, mais roulé à part dans un endroit. 8 Alors entra aussi l'autre disciple, arrivé le premier au tombeau. Il vit et il crut. 9 En effet, ils ne savaient pas encore que, d'après l'Écriture, il devait ressusciter d'entre les morts. 10 Les disciples s'en retournèrent alors chez eux.

L'apparition à Marie de Magdala.

11 Marie se tenait près du tombeau, au-dehors, tout en pleurs. Or, tout en pleurant, elle se pencha vers l'intérieur du tombeau 12 et elle voit deux anges, en vêtements blancs, assis là où avait reposé le corps de Jésus, l'un à la tête et l'autre aux pieds. 13 Ceux-ci lui disent : « Femme, pourquoi pleures-tu ? » Elle leur dit : « Parce qu'on a enlevé mon Seigneur, et je ne sais pas où on l'a mis. » 14 Ayant dit cela, elle se retourna, et elle voit Jésus qui se tenait là, mais elle ne savait pas que c'était Jésus, 15 Jésus lui dit : « Femme, pourquoi pleures-tu ? Qui cherches-tu ? » Le prenant pour le jardinier, elle lui dit : « Seigneur, si c'est toi qui l'as emporté, dis-moi où tu l'as mis, et je l'enlèverai. » 16 Jésus lui dit : « Marie ! » Se retournant, elle lui dit en hébreu : « Rabbouni »

- ce qui veut dire : « Maître. » 17 Jésus lui dit : « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père. Mais va trouver mes frères et dis-leur : je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. » 18 Marie de Magdala vient annoncer aux disciples « J'ai vu le Seigneur » et qu'il lui a dit cela.

Apparitions aux disciples.

19 Le soir, ce même jour, le premier de la semaine, et les portes étant closes, là où se trouvaient les disciples, par peur des juifs, Jésus vint et se tint au milieu et il leur dit : « Paix à vous ! » 20 Ayant dit cela, il leur montra ses mains et son côté. Les disciples furent remplis de joie à la vue du Seigneur. 21 Il leur dit alors, de nouveau : « Paix à vous ! Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. »

22 Ayant dit cela, il souffla et leur dit : « Recevez l'Esprit Saint. 23 Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus.

24 Or Thomas, l'un des Douze, appelé Didyme, n'était pas avec eux, lorsque vint Jésus. 25 Les autres disciples lui dirent donc : « Nous avons vu le Seigneur ! » Mais il leur dit : « Si je ne vois pas dans ses mains la marque des clous, si je ne mets pas mon doigt dans la marque des clous, et si je ne mets pas ma main dans son côté, je ne croirai pas. » 26 Huit jours après, ses disciples étaient de nouveau à l'intérieur et Thomas avec eux. Jésus vient, les portes étant closes, et il se tint au milieu et dit : « Paix à vous. » 27 Puis il dit à Thomas : « Porte ton doigt ici : voici mes mains ; avance ta main et mets-la dans mon côté, et ne sois plus incrédule, mais croyant » 28 Thomas lui répondit : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » 29 Jésus lui dit : « Parce que tu me vois, tu crois. Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru. »

30 Il est encore quantité d'autres miracles que Jésus a fait en présence de ses disciples et qui n'ont pas été mis par écrit dans ce livre. 31 Ceux-ci ont été mis par écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Messie, le fils de Dieu, et pour qu'en croyant vous ayez la vie par son nom.

Traduction : Bible de Jérusalem

Revue des livres

Résurrection : Une histoire de vie ***Daniel Marguerat,¹***

Lu par Philippe Deterre

Comment parler de l'après-mort ? Comment aborder la question de la résurrection des morts ? Voilà l'objet très direct du petit livre de Daniel Marguerat, exégète suisse contemporain. Pour lui, c'est clair : pas moyen de parler de la résurrection des morts sans faire le détour par la résurrection de Jésus.

Le premier étonnement qu'il propose à ses lecteurs, c'est de constater que le langage du Nouveau Testament sur la question n'est pas unique : on y parle « d'éveil », « d'exaltation », de « vie » (chapitre 1). Le second, c'est que, comme témoin de la résurrection, il est bon d'écouter... Paul : justement le seul apôtre à ne pas avoir vu Jésus, mais le premier à parler de la résurrection (chapitre 2). Il est remarquable que l'apôtre ne parle pas de la résurrection sans en chercher, immédiatement, les traces dans le présent, à l'œuvre dans la personne de Paul lui-même ou dans ses interlocuteurs, les Corinthiens par exemple.

Le discours de Paul déplace ainsi le lieu de la preuve. Le signe de la résurrection n'est pas à chercher dans une réponse à la question: qu'est devenu le corps de Jésus? Il faut l'apercevoir dans l'efficacité d'une parole, dans l'œuvre de la grâce, dans la contagion du pardon. Voilà pourquoi l'apôtre allonge jusqu'à lui la chaîne des : « il s'est fait

¹ Éditions du Moulin, 2ème édition, 2003, 98 pages

voir ». Sa vision est un trait d'union entre les premières apparitions et l'existence des Corinthiens; mais surtout, elle est garante d'une force de vie qui est parvenue jusqu'à eux et a manifesté sa fécondité en faisant surgir la foi. (...) Avant d'être un objet de croyance, la résurrection est le lieu de la foi, le lieu où naît la foi. Identifier en soi une particule de foi, c'est ressentir l'effet de Pâques. Il n'a donc pas tort, celui qui a dit que la seule preuve authentique de la résurrection, c'était l'existence de l'Église. Mais quelle preuve vulnérable... (pp.35-36)

Ensuite, bien-sûr notre auteur ausculte les textes évangéliques (chapitre 3). Qu'en est-il du tombeau vide ? Il vaut mieux, selon lui, parler du « tombeau ouvert ». Ce qui se donne à voir n'est pas une quelconque preuve de la résurrection, mais *une aube, un commencement*. (p.43).

« *Allez dire à ses disciples et à Pierre: Il vous précède en Galilée* » (Mc 16,7). Notons bien que la nouvelle à faire passer aux disciples ne concerne pas l'absence du corps; elle signale le lieu nouveau de la présence. Que le corps ait disparu n'est pas le message, mais bien que le Crucifié ne puisse être classé comme une affaire périmée. C'est pourquoi je préfère parler du tombeau ouvert que du tombeau vide (...) Mais en même temps, le renvoi à la Galilée fait sens au niveau du récit. Ce renvoi est gros de toute la vie de Jésus, des personnes rencontrées, des guérisons survenues, des paroles échangées. La fin du texte invite à revenir à son début, revisiter les lieux où s'est fixée la mémoire du Nazaréen, reprendre la trace de Celui qui incarnait la proximité de Dieu. Du coup, c'est l'Évangile tout entier qui se donne à lire comme un long récit d'apparition du Ressuscité. (pp.44 et 48)

Pourtant, la tentation de régler l'énigme du « comment » existe bien, dès les commencements. En est témoin, le texte dit apocryphe, daté du II^{ème} siècle, appelé *l'Évangile de Pierre*, qui lui justement raconte comment les soldats romains ont vu Jésus ressusciter. Selon notre auteur, ce texte transgresse deux règles dont ne démontent pas les évangiles du NT. La première, justement, est la description de l'acte résurrectionnel. La deuxième est que la résurrection

devient un spectacle auquel participent les non – croyants. En effet, en bonne théologie, la croix relève de l’histoire universelle, Pâques, non.

Notre auteur prend le temps de s’expliquer sur ce point apparemment bizarre et exotique. En fait, il recèle bien toute la force et la difficulté de parler de la résurrection de manière objectiviste.

La croix du Golgotha a été vue de tous (...). Chacun a assisté à la même scène ; mais certains ont oublié cette exécution en attendant la prochaine, tandis que d’autres disaient : le Fils de Dieu est mort. La différence porte sur la signification, non sur les faits. Il n'en va pas de même pour ce qui se passe trois jours après. Pâques est une expérience visionnaire, réservée à certains. Des femmes croyantes, puis des disciples ont dit l'avoir vu. Qu'il soit vivant, debout, et non couché dans la mort, est une conviction accessible à la foi seule. (pp.51-52)

La résurrection n’est donc pas affaire de preuve objective, mais d’expérience et de témoignages. Pour autant, il ne s’agit pas de n’importe quoi. Ces expériences relatées dans les évangiles ont une structure commune (chapitre 4) :

Quatre traits se retrouvent en permanence: 1) seuls des croyants sont impliqués; 2) la rencontre a lieu à l'initiative de Jésus; 3) la rencontre pointe sur l'identification du Crucifié; 4) elle culmine dans un envoi assorti d'une promesse. (p.59)

Notre auteur insiste sur le souci des évangélistes, Luc en particulier, de résister à la tentation de la culture de l’époque, de faire de Jésus un pur esprit.

La mentalité grecque, qui répugne à l'idée d'une résurrection corporelle, voulait bien d'un Ressuscité; mais à condition qu'il soit une essence surnaturelle, un «mana». C'est pourquoi l'évangéliste va jusqu'à composer un récit où Jésus demande qu'on le palpe pour vérifier sa corporéité, et où il mange. (p.65)

Que sera donc la résurrection des morts ? Elle n’est certes pas un simple retour à la vie terrestre (chapitre 5). S’appuyant encore sur les textes évangéliques, notre auteur indique que c’est *une re-création, une transformation*

inimaginable de l'être humain, une naissance à une vie autre (p.75). Il y a dans les textes néo-testamentaires une invitation à s'interdire de décrire l'au-delà.

Prétendre savoir ce qui est au-delà de la mort, c'est se prendre pour Dieu. (...) Renoncer à se représenter l'au-delà est une marque de confiance en Dieu. (p.77)

Faut-il donc renoncer à penser ? Ce serait retomber dans un défaut souvent dénoncé chez les chrétiens, en particulier catholiques : l'abdication de l'intelligence. Il ne s'agit pas du tout de cela. Il faut tout un chemin d'analyse, de lecture serrée des textes pour sortir de la vision simplement matérialiste ou simplement spiritualiste. Le petit livre de D. Marguerat en est exemplaire. Il n'est pas indifférent d'ailleurs que chaque chapitre soit suivi d'un dialogue épistolaire avec un correspondant, qui résiste au propos de l'auteur sur la résurrection, au nom d'une tentative objectiviste. L'auteur répond nettement :

Je m'opposerai toujours à ce que l'on confonde croire en la résurrection avec une opinion sur la fiabilité historique des textes. La foi ne se décide pas dans un congrès d'historiens, que diable ! Croire ne signifie pas avoir foi dans l'histoire, mais croire en un Dieu qui agit dans l'histoire. (pp.71-72)

Au total, ce qui ressort de ce petit livre, c'est finalement une vision libérante de la résurrection. Cette façon de lire les textes néo-testamentaires libère de la charge impossible d'une quelconque preuve de la résurrection pour commencer à croire, ou pour commencer à en parler à nos contemporains scientifiques. Cela ramène à une question beaucoup plus importante que celle de l'après-mort, celle de l'aujourd'hui d'une réelle présence, d'une énergie vivante, d'un commencement toujours possible. Libérant, non ?

La Bible dévoilée, nouvelles révélations de l'archéologie

de I. Finkelstein et N.A. Silberman,

Lu par Jean-Michel Maldamé

La publication du livre écrits par deux archéologues israéliens, Israël Finkelstein et Neil Asher Silberman, sous le titre prétentieux *La Bible dévoilée*² et avec pour sous-titre plus exact “Les nouvelles révélations de l’archéologie”, a été un événement médiatique. La raison est essentiellement politique : en effet, leur analyse montre que la prétention de l’État d’Israël à occuper l’espace du «Grand Israël» est sans fondement historique³. Mais derrière ce succès médiatique se pose une question qui, pour ne pas être liée à l’actualité du conflit entre Israël et les pays arabes, n’en est pas moins importante : le choc des découvertes scientifiques sur la lecture croyante de la Bible - choc qui est sous-entendu dans le titre qui semble dire que la Bible est enfin dévoilée, c’est-à-dire reconnue comme une construction religieuse et nationale démystifiée pour une part et dépouillée de toute construction légendaire. Il importe donc d’examiner ces questions qui intéressent tout croyant lecteur de la Bible. Je le ferai en théologien. Pour cela, je commencerai par une présentation générale des travaux archéologiques concernant la Bible,

² Israël FINKELSTEIN et Neil Asher SILBERMAN, *The Bible Unearthed*, New York, The Free Press, 2001, trad. fr. par Patrice Ghirardi, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l’archéologie*, Paris, Bayard, 2002.

³«Il est aujourd’hui évident qu’un grand nombre d’événements de l’histoire biblique ne se sont déroulés ni au lieu indiqué, ni de la manière dont ils sont rapportés. Bien plus, certains épisodes les plus célèbres de la Bible n’ont tout simplement jamais eu lieu» (op. cit., p. 16).

avant de dire la nouveauté du livre et ainsi poser les questions qui importent aux lecteurs de la Bible qui y puisent des raisons de vivre.

1. L'apport de l'archéologie à l'étude biblique

1. La terre d'Israël

La première difficulté consiste à nommer le terrain et à le définir. Elle est d'une certaine manière insurmontable.

Dans la littérature scientifique, bien des auteurs disent encore «la Palestine» ; en effet, les premiers travaux scientifiques ont été menés au temps où la région constituait une entité politique et administrative, colonie turque puis anglaise, appelée «Palestine». Mais le mot “Palestine” et l'adjectif “palestinien-palestinienne” n'ont plus le même sens aujourd'hui. D'autres disent tout simplement «Israël», ce qui correspond mieux à la situation actuelle, en reconnaissant l'existence de l'État d'Israël. Mais les limites de cet État ne sont pas acceptées par tous dans une perspective de paix et de stabilité.

Pour parler de l'ancien temps, il convient de dire *Canaan* ou *Retenu* ou encore *Amurru*. Si on se place dans une perspective prophétique ou patriarcale, on peut dire “terre promise”. Dans la perspective des rédacteurs de la Bible, on peut dire “la terre d'Israël” ou “*Eretz Israël*”, mais aujourd'hui l'expression est surchargée de passions politiques et nationales avec des sentiments divers qui vont de l'enthousiasme à la haine.

Les agences de voyage parlent prudemment de «Terre sainte» pour organiser des pèlerinages pour les croyants.

Il faudrait donc être toujours très précis et changer de nom selon le contexte. D'une manière générale, il me semble - sans injustice majeure et dans le respect de tous - qu'il convient de dire «Le Pays de la Bible», puisque le pays existe pour tous à raison de la mémoire transmise par la Bible ; cette expression porte l'attention sur l'histoire, en sachant que le partage de ce

territoire entre nations n'a cessé de changer. Cette manière respecte aussi l'importance accordée à l'histoire par la théologie biblique⁴.

2. Un nouveau regard

1. De tous temps des pèlerins sont venus au pays de la Bible, considéré par eux comme "terre sainte". Ils n'y allaient pas en touristes ; ils cherchaient un horizon aux sources de leur foi. Tant à l'époque byzantine que médiévale, les chrétiens, venus dans ce pays, y ont vécu un travail de mémoire en retrouvant les lieux de la vie de Jésus et de ses ancêtres. Ces lieux étaient un écrin pour des sanctuaires, et les sites un espace pour la parole retrouvant son enracinement premier. Il en va de même pour les juifs pieux, dont on connaît la formule dite lors de la célébration de la Pâque : "l'an prochain à Jérusalem". Cette démarche de pèlerin a été une démarche de résistance à l'oubli face à la destruction de ceux qui voulaient détruire les racines d'une foi qui les dérangeait.

Au premier siècle, Jérusalem a été détruite par Titus et ses armées romaines. Les Byzantins ont reconstruit ensuite des centres de pèlerinage qui ont été systématiquement détruits par les Perses. Puis vinrent les musulmans, qui sont revenus ensuite après avoir détruit le royaume latin. À cause de ces bouleversements, la mémoire a été brouillée et les traces du passé ont été effacées par les conquérants venus occuper la terre et voulant effacer sa valeur symbolique.

2. À l'époque moderne, l'affaiblissement de l'Empire ottoman a permis aux Occidentaux de venir nombreux. Des croyants érudits ont voulu retrouver, par delà l'arabisation et les destructions, les éléments originaux ; ils ont été attentifs à la toponymie et à la topographie ; ils ont mis en œuvre les exigences de la raison scientifique, tenant à distance les traditions populaires

⁴ «À l'encontre d'autres récits mythologiques du Proche-Orient comme des histoires égyptiennes d'Osiris, d'Isis et d'Horus, ou bien l'épopée mésopotamienne de Gilgamesh, la Bible s'ancre fortement dans l'histoire terrestre» (*op. cit.*, p. 19)

qui se contredisaient, en attribuant plusieurs têtes à Jean-Baptiste, ou en trouvant plusieurs lieux qui seraient Emmaüs.

Cette attitude était liée à un souci de rigueur et de vérification pour enraciner les faits dans l'histoire. Les pèlerins cherchaient à connaître comment vivaient les anciens pères et ils ont imaginé les patriarches comme les bédouins qu'ils croisaient dans le désert. Aujourd'hui encore le pèlerin a le souci de faire correspondre le texte biblique avec ses observations.

3. Une autre attitude s'est faite jour : celle qui, par méthodologie et par souci de rigueur scientifique, tenait à distance toute confession de foi. C'est ainsi que s'est développée une étude scientifique hors de toute conviction religieuse - que l'on appelle "objective".

Liberté est donc prise par rapport à un enseignement confessionnel ou dogmatique, mais aussi par rapport au texte biblique. Pour la méthode scientifique, le texte biblique, lu en lien avec les observations, n'est pas un absolu. Cette attitude d'esprit met en œuvre les principes qui fondent l'autonomie de la science par rapport à la révélation : l'observation méthodique et la démonstration scientifique l'emportent sur l'autorité d'un texte sacré. L'affaire Galilée porte sur ce point, et la position scientifique a été dite par Pascal⁵ :

⁵ «Dans les matières où l'on recherche seulement de savoir ce que les auteurs ont écrit, comme dans l'histoire, dans la géographie, dans la jurisprudence, dans les langues et surtout dans la théologie [...], il faut nécessairement recourir à leurs livres, puisque tout ce que l'on en peut savoir y est contenu [...]. C'est l'autorité seule qui nous en peut éclaircir. [...] Il n'en est pas de même des sujets qui tombent sous les sens ou sous les raisonnements : l'autorité y est inutile ; la raison seule a lieu d'en connaître. Elles ont leurs droits séparés : l'une avait tantôt l'avantage ; ici l'autre règne à son tour. Mais comme les sujets de cette sorte sont proportionnés à la portée de l'esprit, il trouve une liberté tout entière de s'y étendre : sa fécondité inépuisable produit continuellement, et ses inventions peuvent être tout ensemble sans fin et sans interruption. L'éclaircissement de cette différence doit nous faire plaindre l'aveuglement de ceux qui apportent la seule autorité pour preuve dans les matières physiques, au lieu du raisonnement et des expériences, et nous donner de l'horreur pour la malice des autres, qui emploient le raisonnement seul dans la théologie au lieu de l'autorité des Écritures et des Pères. C'est de cette façon

« C'est ainsi que, sans les contredire, nous pouvons assurer le contraire de ce qu'ils disaient et, quelque force enfin qu'ait cette Antiquité, la vérité doit toujours avoir l'avantage, quoique nouvellement découverte, puisqu'elle est toujours plus ancienne que toutes les opinions qu'on en a eues, et que ce serait en ignorer la nature de s'imaginer qu'elle ait commencé d'être au temps qu'elle a commencé d'être connue.» (*Préface au traité sur le vide*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 2000, t. I., p. 458).

C'est dans cet esprit que se situe l'ouvrage de Finkelstein et Silberman qui retient notre attention. Pour bien le comprendre, il faut le situer dans une perspective plus ample.

3. Les découvertes

Les travaux archéologiques ont été très importants depuis le XIX^{ème} siècle. Ils ont donné un matériau qui a bouleversé complètement la connaissance traditionnelle et tout le champ des études bibliques en les remplaçant dans un ensemble culturel insoupçonné par les Anciens.

1. Une découverte bien connue est celle de la pierre de Rosette. Cette stèle gravée avec trois langues a permis à Champollion de trouver la clé qui ouvrait la lecture des textes égyptiens. Ceux-ci ont été l'objet du travail des spécialistes universitaires et des chercheurs érudits qui allaient sur le terrain découvrir les textes et rendre à la mémoire humaine sa richesse disparue.

Une autre série de découvertes, non moins importantes, a eu lieu en Mésopotamie ; le premier acte est la fouille de Korsabad (capitale du roi

que l'on peut aujourd'hui prendre d'autres sentiments et de nouvelles opinions sans mépris et sans ingratitude, puisque les premières connaissances qu'ils nous ont données ont servi de degrés aux nôtres, et que dans ces avantages nous leur sommes redevables de l'ascendant que nous avons sur eux ; parce que, s'étant élevés jusqu'à un certain degré où ils nous ont portés, le moindre effort nous fait monter plus haut, et avec moins de peine et moins de gloire nous nous trouvons au-dessus d'eux. C'est de là que nous pouvons découvrir des choses qu'il leur était impossible d'apercevoir. Notre vue a plus d'étendue, et, quoiqu'ils connussent aussi bien que nous tout ce qu'ils pouvaient remarquer dans la nature, ils n'en connaissaient pas tant néanmoins, et nous voyons plus qu'eux. »

assyrien Sargon III), puis, par A.H. Layard de Calah, Ninive et Assur. On a découvert l'écriture que l'on appelle cunéiforme - écriture syllabique qui a servi à écrire plusieurs langues : le vieux perse (langue indo-européenne), le sumérien, l'akkadien (langue sémitique) et le hittite (langue indo-européenne), l'ougaritique (sémitique de Canaan septentrional), l'élamite cunéiforme (non rattaché à une famille linguistique). Et encore l'écriture alphabétique : phénicien, moabite, araméen⁶. Les signes sont gravés sur des tablettes séchées et, par elles, on a eu accès à la connaissance de la culture et de l'histoire du grand bassin mésopotamien.

Ainsi la Bible est apparue sous un autre regard. Ainsi, dans la préface de son livre *Babel und Bibel*, Friedrich Delitzsche écrit en 1903 : «Les pyramides ont ouvert leurs profondeurs et les palais assyriens leurs portails!» Les fouilles ont donné accès à des textes essentiels tout au long de l'époque moderne ; citons comme événements fondateurs : la découverte de la bibliothèque d'Assurbanipal, lue en 1872 par George Smith, les archives de Mari (cours supérieur de l'Euphrate), les tablettes cunéiforme de Tell el Amarna qui donnent une information sur la situation de Canaan alors vassale de l'Égypte, Ras-Shamra-Ugarit et Ebla en Syrie. Il y a eu aussi des découvertes de documents écrits en Israël : Lakish, Arad, Samarie, Kuntilet-‘Ajoud, Siloé, de l'époque royale. Il y a aussi les découvertes de Khirbet Qumrân qui sont bien connues.

2. Mais il n'y a pas que les textes écrits ; il y a le travail archéologique qui traite des restes enfouis : les monuments, le plan des villes, les matériaux de construction. À partir d'eux, on peut reconstituer la vie. Il y a aussi les restes des objets d'usage humain : outils, poteries, monnaies... Tous ces éléments permettent de reconstituer une histoire de plus en plus précise de la vie au Proche Orient pendant les siècles passés.

En la matière, les résultats dépendent des techniques utilisées. Les premiers fouilleurs ont commis ce qui apparaît aujourd'hui comme des maladroites ; les méthodes actuelles de datation permettent d'avoir plus de

⁶ Sur ces langues, voir BARUCQ, CAQUET, LEMAIRE, *Écrits de l'Orient ancien*, «Sources bibliques», Paris, Desclée, 1986

finesse et de précision. Les résultats anciens sont revisités et les travaux anciens sont repris, corrigés et complétés. C'est dans ce sens que le livre de Finkelstein et Silberman apportent du neuf. Leurs méthodes de fouille sont soucieuses de relever tous les indices qui permettent de reconstituer la vie quotidienne d'une population et en particulier de reconstituer la vie économique.

3. Depuis deux siècles l'essor du travail archéologique n'a cessé de progresser⁷. Il est apparu dès le début que les résultats contredisaient la lecture reçue habituellement des Écritures et qu'il fallait donc repenser toute l'histoire biblique. Finkelstein et Silberman notent :

«Avant que ne prit fin le XX^{ème} siècle, l'archéologie avait amplement démontré que les concordances entre, d'un côté, les découvertes réalisées en terre d'Israël et dans l'ensemble du Proche-Orient, et, de l'autre, le monde décrit par la Bible, étaient bien trop nombreuses pour laisser croire que cette œuvre n'était qu'une fable littéraire et religieuse de composition tardive, écrite sans le moindre fondement historique. Mais par ailleurs, les contradictions évidentes entre les découvertes archéologiques et la version biblique des événements demeuraient elles aussi, bien trop abondantes pour affirmer que la Bible nous offre une description fidèle de la manière dont ces mêmes événements se sont déroulés»⁸.

La chronologie qui fait partir Abraham de Ur en Chaldée, puis errer en terre promise, puis la généalogie qui situe les tribus d'Israël dans leurs itinérances et leurs installations sur cette terre ne correspond plus bien avec ce que l'archéologie trouve.

Ces résultats ont suscité une crise dans la pensée théologique - d'abord en Allemagne, puis en France et dans tout le monde religieux - tant

⁷ Sur ces travaux, voir les classiques anciens, André PARROT, *Découvertes des mondes ensevelis*, Neuchâtel, 1952 ; W.F. ALBRIGHT, *Archéologie de la Palestine*, Paris, Cerf, 1955 ; Roland de VAUX, *Histoire ancienne d'Israël*, Paris, Cerf, 1960.

⁸ *Op. cit.*, p. 33.

juif que chrétien. Dans le monde catholique, ce fut la crise moderniste qui a été par ailleurs une triste période de répression dans l'Église. Le génie et le courage de l'étude scientifique de la Bible a pour figure exemplaire le Père Lagrange, fondateur de l'École biblique qui est selon son titre toujours actuel une "École biblique et archéologique française".

Il a fallu du temps pour que puisse être largement diffusée une nouvelle manière de proposer une chronologie renouvelée et une vision de l'histoire biblique. Cette réception est douloureuse et contrastée. Mais au cours du XX^{ème} siècle, le monde chrétien cultivé s'est peu à peu habitué à une présentation qui tienne compte des exigences de la méthode scientifique et de ses résultats. Les histoires bibliques et les atlas bibliques de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle tiennent compte de ces résultats. Ils ont permis aux chrétiens soucieux de réfléchir, de lire la Bible en surmontant la difficulté venue d'une lecture immédiate de la Bible⁹. Mais hélas la diffusion des résultats n'a pas été universelle et bien des milieux piétistes sont surpris par les remises en cause de leur lecture littérale.

4. Dans ces grands travaux de synthèse, deux éléments de méthode sont apparus. En premier lieu, le texte biblique, comme tout texte, n'est pas un texte absolu. Il est l'expression d'une vérité, mais cette expression a les limites de toute expression humaine. Or toute écriture n'est pas uniforme, ni univoque. Il y a diversité de styles et de manières de s'exprimer. Chaque style donne des

⁹ L'ouvrage qui a marqué une date dans l'Église catholique est l'*Introduction à la Bible* écrite par ROBERT et FEUILLET, un excellent manuel d'étude qui diffuse les résultats les plus sûrs accompagnés d'une réflexion théologique sur l'inspiration et le statut du texte et de la tradition. Il prépare le Concile Vatican II. L'ouvrage de Wilfrid HARRINGTON, *Nouvelle introduction à la Bible*, trad. fr. Paris, Seuil, 1971, réactualise dans le même esprit dans le prolongement de l'élan de Vatican II qui déclare : « Il appartient aux exégètes de travailler selon ces règles [celles de la recherche scientifique] pour comprendre et expliquer plus profondément le sens de l'Écriture, pour que, par une étude qui l'aurait pour ainsi dire préparée à l'avance, le jugement de l'Église puisse mûrir » (*Dei Verbum* § 62). Une introduction plus récente est celle de Michel QUESNEL et Philippe GRASSON, *La Bible et sa culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000

possibilités spécifiques ; s'il permet certaines choses, il en empêche d'autres. Pour cette raison, les théologiens ont forgé l'expression "genre littéraire" pour dire qu'il faut distinguer entre des formes d'expression : autre un texte poétique et un texte juridique, autre un texte épique et une lamentation, autre une prière de louange et un texte de méditation, autre une mise en demeure prophétique et une maxime de sagesse. Le Père Lagrange concluait ses conférences à Toulouse en 1903 en disant : «Tout ce qui dans la Bible offre l'apparence de l'histoire n'est pas nécessairement une histoire ; il faudra en juger à chaque fois d'après le genre littéraire des récits bibliques»¹⁰.

En deuxième lieu, l'archéologie a permis de vérifier un certain nombre de faits et de mieux les situer dans un ensemble. Un des grands auteurs, savant reconnu en ce domaine, W. F. Albright, écrivait : «Il est indiscutable que l'archéologie a confirmé l'historicité substantielle de la tradition de l'Ancien Testament»¹¹ ; dans une toute autre perspective, Finkelstein et Silberman notent : «L'évolution récente de l'archéologie nous permet enfin de combler le fossé qui séparait jadis l'étude des textes bibliques et celle des découvertes archéologiques»¹². Mais le propos a une autre portée, comme nous le verrons plus loin.

¹⁰ Reprises dans l'ouvrage célèbre *La Méthode historique*, Paris, Gabalda, 1905.

¹¹ Dans *Archeology and the Religion of Israël*, Baltimore, 1955, p. 176, *Archéologie de la Palestine*, Cerf, 1955. Voir aussi *De l'âge de pierre à la chrétienté*, Paris, Payot, 1951 ; KITCHEN, *Traces d'un monde*, Lausanne, PBU, 1981 ; André PARROT, *Bible et archéologie*, Delachaux et Niestlé ; *Découvertes des mondes ensevelis*, Neuchâtel, 1952, ; Roland de VAUX, *Histoire ancienne d'Israël* ; Edmond JACOB, *Ras Shamra et l'A.T.*, Delachaux et Niestlé, ; VINCENT et STÈVE, *Jérusalem et l'Ancien Testament*, Gablada, 1955 ; E. M. Blaiklock, *Out of the Earth*, Grand Rapids, 1957 ; J. FINEGAN, *The Archeology of the New Testament*, Princeton, 1969 ; Pierre BENOIT, *Un siècle d'archéologie à l'École Biblique de Jérusalem*, Jérusalem, 1988 ; H. DARREL-LANCE, *Archéologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, 1990 ; H. CAZELLES, *Histoire politique d'Israël*, Desclée, 1982.

¹² *Op.cit.*, p. 35.

En troisième lieu, la théologie a changé ; elle doit tenir compte du fait que l'intelligence d'un texte ne peut être découverte si l'on ne tient pas compte du contexte. W. Harrington exprime le sentiment commun en écrivant : «La Bible ne peut être isolée de son contexte historique : elle ne peut être comprise qu'à la lumière de l'histoire»¹³. Ceci ne peut pas ne pas continuer de bouleverser une lecture fondamentaliste qui tient le texte pour un absolu, parce que dicté par Dieu.

C'est dans ce contexte d'une réception des résultats de la science archéologique, que le livre de Finkelstein et Silberman apporte du nouveau dont il importe de relever les principaux points.

2. Des éléments nouveaux

Le livre de Finkelstein et Silberman présente un panorama complet de l'histoire biblique. Il commence donc par les patriarches, puis considère l'Exode. Il s'attache longuement à l'histoire de la conquête du territoire considéré comme "terre promise" et surtout examine ce qui a trait au royaume de David et Salomon et de leurs successeurs. La dimension politique de l'étude est accentuée par le contexte actuel des travaux archéologiques en Israël. L'État d'Israël a considérablement développé les fouilles, faisant en sorte qu'il ait le monopole des fouilles sur son territoire. Le propos était nationaliste comme pour dire : « nous sommes ici chez nous et les fouilles prouvent que nous sommes ici légitimement ; nous revenons de la diaspora sur notre terre ». C'est dans ce contexte que le livre est subversif. Nous en resterons au plan théologique.

La thèse de Finkelstein et Silberman est que les textes "historiques" de la Bible hébraïque ont été écrits pour l'essentiel au temps du roi Josias (VII^{ème} siècle) et la mise en forme définitive est liée au travail d'Esdras (IV^{ème} siècle) :

¹³ *Op. cit.*, p. 169.

«Nous démontrerons que, pour l'essentiel, le Pentateuque fut une création de la monarchie tardive, destinée à propager l'idéologie et les besoins du Royaume de Juda, et qu'il est, de ce fait, étroitement lié à l'histoire deutéronimiste. Nous soutiendrons les savants qui affirment que l'histoire deutéronomiste fut compilée, en grande partie, sous le règne de Josias, afin de servir de fondement idéologique à des ambitions politiques et à des références religieuses particulières»¹⁴.

Le terme historique demande à être précisé. Les auteurs anciens n'avaient pas le même sens de l'objectivité scientifique qu'aujourd'hui. Ils rapportent des événements, mais au sein d'une apologétique ou pour illustrer une conviction. La notion d'histoire doit donc être entendue avec nuance, autres sont les récits qui rapportent la geste des patriarches, autres sont les livres des Rois. L'étude littéraire des textes a montré que la mise en forme des récits seraient le fait de l'unification faite par Josias, puis du retour d'Exil. L'archéologie sur laquelle s'appuient Finkelstein et Silberman radicalise cette analyse.

1. Les patriarches

Sur la question des patriarches, l'ouvrage de Finkelstein et Silberman s'inscrit dans une perspective classique. En effet, les études bibliques reconnaissent sans peine (depuis plus d'un siècle) que les textes de la Genèse ne nous donnent pas une histoire fidèle des événements qui ont eu lieu aux origines. On reconnaissait depuis longtemps que textes écrits à Jérusalem plusieurs siècles après les événements, s'ils s'appuyaient sur des traditions orales, ne pouvaient rendre compte minutieusement des faits. À ce propos, on notait également que l'essentiel du texte était une légitimation du présent ; c'était aussi un idéal eschatologique projeté rétrospectivement sur les origines ; selon ces critères, le rédacteur biblique avait choisi parmi les traditions.

Les auteurs ne se contentaient pas de mener un travail purement littéraire, attentif aux textes, à leurs contradictions, à leurs divergences et à l'aspect symphonique de l'ensemble ; ils cherchaient un enracinement

¹⁴ *Op. cit.*, p. 27.

historique. Dans des perspectives fort différentes, des érudits comme Albright et de Vaux ont inscrit les patriarches dans les mouvements de nomades et des bédouins ; Benjamin Mazar les situe plus tard au temps de David. Finkelstein et Silberman sont plus radicaux : ils situent l'écriture des traditions au septième siècle¹⁵.

2. L'Exode

Il en allait de même de l'histoire de l'Exode. Depuis longtemps, les biblistes ont cessé de prendre les récits épiques à la lettre, reconnaissant que s'il y avait eu une fuite hors du pays d'Égypte, ce ne pouvait être celle d'une masse humaine, mais d'un petit groupe apportant avec lui un esprit nouveau qui avait servi aux prophètes - comme Amos, Jérémie - de fondement pour leur défense d'un monothéisme strict. La migration d'une minorité d'hébreux dans la zone d'influence égyptienne ne fait aucune difficulté du point de vue historique¹⁶.

Finkelstein et Silberman écartent cette solution et situent la mise en place des récits dans le contexte du septième siècle, au moment où il y a un double reflux des puissances assyriennes et égyptiennes. Le roi Josias veut conquérir les terres prises par les Assyriens et se trouve en opposition avec les Égyptiens qui veulent eux aussi profiter de la faiblesse assyrienne¹⁷. C'est pour

¹⁵ «C'est tout à fait possible, voire probable, que les épisodes individuels du récit des patriarches soient fondés sur d'anciennes traditions locales. Cependant l'usage qui en est fait et l'ordre dans lequel ils ont été réarrangés en font une puissante expression des rêves judéens du VIIe siècle [...]. Le récit traditionnel des patriarches doit donc être considéré comme une sorte de "préhistoire" pieuse d'Israël, dans laquelle Juda joue le rôle central» (*op. cit.*, p. 60).

¹⁶ «Ainsi des documents archéologiques indépendants mentionnent bien des immigrations en Egypte de peuples sémitiques en provenance de Canaan, ainsi que des rois égyptiens qui les expulsent de force hors du pays. Dans ses grandes lignes, cette histoire d'immigration suivie d'un retour brutal à Canaan correspond assez bien au récit biblique de l'Exode» (*op. cit.*, p. 74)

¹⁷ «Les ambitions de la puissante Égypte, qui veut étendre sa domination contrarient celle du minuscule Juda, qui tente d'annexer les territoires de l'Ancien royaume d'Israël et d'imposer son indépendance. L'Égypte de la

légitimer son entreprise de reconquête qu'il fait appel à la figure de l'Exode : «L'histoire de l'Exode devait tirer son pouvoir non seulement de traditions plus anciennes adaptées aux détails géographiques et démographiques contemporains, mais encore plus directement des réalités politiques contemporaines»¹⁸.

Pour ce qui concerne la traversée et le séjour au désert, l'étude plus précise montre cependant que les fouilles des lieux cités dans les récits canoniques ne correspondent pas aux dates de la Bible¹⁹. De même les adversaires du peuple hébreu (Araméens et Moab) n'existent pas comme tels au XIV^{ème} ou XIII^{ème} siècle. Il faut donc une autre chronologie !

3. La conquête

Le livre de Finkelstein et Silberman apporte des éléments encore plus radicaux dans le propos sur la conquête de la "terre promise". Il prolonge les travaux anciens qui ont montré que le récit épique de Josué est une construction ultérieure et ne rapporte pas les événements tels qu'ils se sont passés. Depuis longtemps, à cause des contradictions du récit, on a admis qu'il n'y a pas eu de conquête par une armée venue d'Égypte à travers le désert ; il a eu une diffusion progressive de la foi monothéiste dans une population sédentaire. S'il y a eu installations de populations nouvelles, elles se sont faites progressivement sur des terres à l'abandon et dans des villes en déclin.

XXVI^{ème} dynastie, aux ambitions impérialistes, barre la voie qui conduit à la réalisation des rêves de Josias. Surgissant de la brume d'un lointain passé, certaines images et certains souvenirs servent donc de munitions dans l'épreuve de force nationaliste qui oppose les enfants d'Israël au pharaon et à ses régiments de chars» (*op. cit.*, p. 89).

¹⁸ *Op. cit.*, p. 88.

¹⁹ «Les sites mentionnés dans le récit de l'Exode ont bel et bien existé. Certains étaient connus et furent apparemment occupés, mais bien avant, ou bien après le temps présumé de l'Exode - en fait, après l'émergence du Royaume de Juda, quand le texte biblique fut composé pour la première fois. Malheureusement pour ceux qui se sont attachés à l'idée d'un Exode historique, ces sites étaient inhabités au moment précis où ils auraient, paraît-il, joué un rôle dans les événements qui ont ponctué la marche dans le désert des enfants d'Israël» (*op. cit.*, p. 83).

Finkelstein et Silberman radicalisent cette thèse en la situant dans le contexte de l'essor du royaume de Juda au temps de Josias. C'est pour légitimer sa reconquête de l'Israël du nord que Josias diffuse une idéologie de guerre sainte : «Les territoires du Nord décrits dans le livre de Josué correspondent au Royaume d'Israël vaincu, transformé par la suite en provinces assyriennes, considéré par les judéens comme un héritage que Dieu avait accordé au peuple d'Israël et qui était destiné à être reconquis par un nouveau Josué»²⁰. «C'est le visage du roi Josias qui se cache derrière le masque de Josué lorsque ce dernier proclame que le peuple d'Israël doit rester totalement séparé du peuple natif de la région. Le livre de Josué illustre brillamment les soucis les plus profonds et les plus pressants du VII^{ème} siècle avant Jésus-Christ»²¹

La conséquence est subversive : on ne peut pas isoler une population qui serait étroitement liée à la foi monothéiste. Les hébreux rattachés aux douze fils de Jacob-Israël étaient la même population que les autres peuples habitant le territoire appelé Canaan. Sur ce point cette thèse devrait être nuancée, car la notion de population est peu précise ; il ne faut pas confondre communauté linguistique et ethnie.

4. Le royaume de David et Salomon

La thèse la plus neuve de l'ouvrage étudié concerne la royauté de David et Salomon. L'archéologie justifiait l'ampleur du règne de Salomon par les fouilles faites dans tout Israël. Les découvertes étaient reçues comme une confirmation de la grandeur du règne de Salomon²².

²⁰ *Op. cit.*, p. 115.

²¹ *Op. cit.*, p. 117.

²² «Pendant des siècles, dans le monde entier, tous les lecteurs de la Bible ont partagé une vision identique des règnes de David et Salomon, comme d'une sorte d'âge d'or de l'histoire d'Israël [...]. Nombre de piliers archéologiques qui soutiennent l'édifice historique de David et de Salomon ont été récemment ébranlés. Les fouilles entreprises à Jérusalem n'ont apporté aucune preuve de la grandeur de la Cité à l'époque de David et de Salomon. Quant aux édifices monumentaux attribués jadis à Salomon, les rapporter à d'autres rois paraît aujourd'hui beaucoup plus raisonnable» (*op. cit.*, p. 150).

Or les travaux récents, grâce au perfectionnement des outils et des techniques archéologiques, ont modifié la datation reçue jusqu'alors. Les restes les plus glorieux qui se trouvent dans l'ancienne Samarie ne remontent pas à Salomon. Ils sont postérieurs à la séparation entre les dix tribus du nord, qui ont formé le royaume d'Israël et les deux tribus du sud, Juda et Benjamin qui avaient pour capitale Jérusalem, la ville de David. Les restes qui attestent une grande puissance témoignent de la puissance du royaume d'Israël et tout particulièrement du règne de Omri et de ses fils après lui.

Il résulte de l'archéologie que la grandeur de Salomon doit être attribuée à un autre, venu après lui. Or ces règnes sont critiqués par les livres bibliques qui soulignent l'impiété, la corruption et la perversion de l'héritage monothéiste par la dynastie d'Omri et ses fils.

Le règne de Salomon n'a pas réalisé ce que l'archéologie montre comme l'œuvre des rois d'Israël (avec pour capitale Samarie), alors séparé de Juda. Les auteurs des livres écrits à Jérusalem ont intenté un procès religieux aux rois d'Israël et pour cela ont passé sous silence la grandeur de leur règne et en ont méconnu la valeur sociale, économique et politique.

Pour Finkelstein et Silberman, l'étude du royaume de Juda montre qu'au X^{ème} siècle, ce royaume ne pouvait avoir l'importance que lui accordent les textes.

«L'exploration du terrain de la Jérusalem biblique n'a apporté aucune preuve significative d'occupation au X^{ème} siècle [...] La conclusion la plus optimiste que l'on puisse tirer de cette absence d'indices est que la superficie de la Jérusalem du X^{ème} siècle était plutôt réduite, qu'elle devait se limiter aux dimensions habituelles d'un village de montagne typique. Cette modeste évaluation correspond bien à l'habitat très maigre du reste de Juda au cours de la même période. Ce dernier se résumait à une vingtaine de villages, abritant quelques milliers d'habitants, dont une bonne partie était des pasteurs transhumants»²³.

C'est le point le plus neuf ! Il semble à certains trop simplificateur, puisque l'on a trouvé une mention de la "Maison de David" à Dan, mais il n'en reste

²³ *Op. cit.*, p. 160.

pas moins qu'il est nécessaire de remettre en cause la prétention de Jérusalem à avoir été la capitale d'un royaume puissant, harmonieux, paisible et juste, modèle et archétype de toute royauté. La reconnaissance de l'importance historique, du point de vue social, militaire et économique, va à l'encontre des textes. L'archéologie montre que le propos des écrivains est partisan ; il est motivé par le fait de grandir Jérusalem, au moment où cette ville a connu une grande expansion et où elle peut prétendre à être le seul Israël, à cause de la disparition du royaume du nord.

5. Grandeur de l'Israël du Nord

En corrélation avec la reconnaissance que Jérusalem et la Judée n'étaient que peu de chose aux plans politique, culturel et religieux dans la région, Finkelstein et Silberman soulignent l'importance de l'Israël du nord. Ils font une présentation détaillée des résultats archéologiques qui permettent de reconsidérer les éléments donnés par la Bible. Ces derniers sont plus nombreux. Leur examen conduit à les évaluer autrement. L'histoire retracée correspond bien à la chronologie biblique, mais les dénonciations par les prophètes (Elie, Elisée, Amos, Osée...) ne peuvent plus empêcher de voir que ce royaume a eu une grande importance dans la région, au temps d'Omri et de ses descendants²⁴.

La période qui suit (plus d'un siècle) est moins glorieuse, mais pas sans importance²⁵. Finkelstein et Silberman en retracent l'évolution qui s'achève par la destruction du royaume par la puissance assyrienne, qui néglige la Judée, car elle n'a pas le pouvoir de contrarier ses desseins impérialistes.

²⁴«Fort heureusement - pour la première fois dans l'histoire d'Israël - nous possédons un certain nombre de sources historiques extérieures à la Bible, qui permettent de voir les Omrides sous une perspective différente : comme de puissants chefs militaires de l'un des états les plus forts du Proche-Orient» (*op. cit.*, p. 205)

²⁵ «La Bible offre une interprétation purement théologique du royaume nordiste. En contraste, l'archéologie ouvre une perspective différente sur les événements survenus durant le siècle qui suit la chute des Omrides» (*op. cit.*, p. 229).

6. L'essor de Juda et de Jérusalem

L'effondrement du royaume du Nord permet à Juda de se transformer : c'est la chute d'Israël qui va permettre à Juda de se transformer en un État complètement constitué doté d'un clergé professionnel et des scribes instruits ²⁶, seuls capables d'entreprendre la rédaction des textes qui sont devenus la Bible.

Cette montée en puissance et le rôle stratégique de Jérusalem est étudié avec minutie par Finkelstein et Silberman. Elle a déjà été évoquée. Les lecteurs de la Bible retrouvent avec bonheur les personnes et les lieux dont ils ont eu connaissance par leur lecture de la Bible. Tout prend une assise plus ferme.

7. L'époque perse

L'histoire continue en respectant la chronologie des livres historiques qui sont très fiables même s'ils ne donnent pas le même point de vue que les documents extérieurs, pour cette période comme pour les précédentes. Le travail de l'archéologue donne une vision réaliste de la population, de son activité économique, des lieux et des événements.

En conclusion de cette étude, il apparaît que la dimension historique de l'Ancien Testament est réelle. Mais ce n'est plus "l'histoire sainte" harmonisée des catéchismes, c'est une histoire plus contrastée, plus modeste, plus soumise à des contraintes extérieures et à des contradictions internes. Donc une histoire finalement plus humaine et plus vraie ! Ce qui du point de vue de la théologie est une "heureuse nouvelle".

²⁶ *Op. cit.*, p. 263.

3. Réflexions théologiques

Il importe pour clarifier notre vie de foi de réfléchir sur cette question, sans entrer dans les implications politiques actuelles. La question radicale est : une conviction est-elle à la source d'une falsification de la narration des événements ? Pour répondre à cette question, il faut une réflexion sur la méthode, pour bien voir que l'archéologie ne s'oppose pas à la foi - au contraire !

1. Un choix méthodologique

L'attitude scientifique est indépendante vis-à-vis de toute confession de foi. Ceci vaut pour l'archéologie qui est une pratique scientifique. Un signe de cette indépendance est la détermination du cadre qui permet de situer les événements historiques. Il y a là un choix ; il est nécessaire en ce sens qu'on ne peut pas ne pas choisir, car toute analyse repose sur des postulats et des axiomes.

L'histoire biblique, que reprennent les lecteurs croyants, détermine une chronologie d'histoire sainte. Les événements sont situés dans le cadre des événements qui sont compris comme salutaires ou salvifiques. Aussi le calendrier fixe-t-il comme repères la migration d'Abraham, l'arrivée de Jacob en Egypte, l'action libératrice de Moïse, la prise de Jérusalem par David, la construction du Temple par Salomon, l'Exil, le retour d'Exil. C'est là une histoire qui n'a de sens que pour un peuple dont l'identité se fait par la foi.

L'histoire retracée par l'archéologie n'a pas les mêmes repères. Ce sont des repères liés à ce que l'archéologie saisit dans ses investigations : donc une histoire culturelle dont les éléments caractéristiques sont matériels. On parle donc d'âge du bronze, d'âge du fer²⁷. On affine ceci par des

²⁷ Voici les dates retenues : Bronze ancien : 3100-2200 ; Bronze intermédiaire : 2200-2000 ; Bronze moyen : 2000-1550 ; Bronze récent : 1550-1150 ; Fer I : 1150-900 ; Fer II : 900-586 ; après l'Exil on dit Fer III : Période babylonienne

classifications liées aux techniques de la poterie, aux motifs et aux formes des objets d'art. Il y a là quelque chose d'englobant : d'une part on ne prend pas en compte une seule tradition, mais toutes. D'autre part, on ne prend pas en compte seulement des textes, mais toute la production humaine que l'on peut rejoindre par les fouilles archéologiques.

Les archéologues se placent dans une perspective qui a pour effet de relativiser le calendrier de l'histoire sainte et la prétention du récit biblique à servir de cadre à l'histoire de l'humanité.

2. La mémoire construite

La comparaison des textes bibliques avec d'autres ensembles littéraires et culturels a pour effet de bien montrer un phénomène universel : la mémoire collective d'un groupe social privilégie certains événements. Tous les événements ne sont pas mis sur le même plan. Or cette classification, qui hiérarchise et met aux oubliettes certains événements, est une interprétation.

Ce processus est universel. Une réflexion épistémologique sur la science souligne le rôle construit de la recherche scientifique et de l'exposé des théories scientifiques.

Ainsi la mémoire demande à être reconstruite chaque fois que paraît un événement nouveau. Il demande une réorganisation de la vision d'ensemble et une réévaluation des autres événements. C'est en fonction du présent que l'on juge du passé et quand le présent change, le regard change.

L'histoire est donc toujours en travail de réécriture.

L'archéologie invite à ce travail. Le chantier des études bibliques est donc ouvert. Il le restera.

3. La valeur de l'histoire

Le débat est important parce que pour la tradition judéo-chrétienne, à la différence des autres traditions religieuses, l'histoire est essentielle.

: 586-538 ; Période perse : 538-333. Les deux dernières périodes sont liées à la chronologie biblique.

Pierre Gibert a montré comment la notion d'histoire est étroitement liée à la Bible, et avec elle l'intention de proposer une vision de l'humanité en son entier. Il y a une grande différence entre les chroniques anciennes et la vision d'ensemble de ce qui a été vécu par les hommes.

C'est pour cette raison que le développement de l'archéologie a été le fait de ceux qui voulaient mettre en œuvre cet aspect de la culture chrétienne (ou post-chrétienne) qui habitait les Universités et les Écoles européennes. La critique historique est nécessaire, puisque le salut est lié à un événement. C'est dans cet esprit que l'archéologue J A Thomson écrit : «L'archéologie biblique a l'attrait d'une science qui cherche à élucider l'histoire des temps anciens en mettant au jour leurs vestiges. Mais elle présente un intérêt supplémentaire : celui de nous aider à comprendre et interpréter le livre de notre foi. Un des aspects les plus fascinants de ces recherches est de nous aider à vérifier l'authenticité de l'histoire des Écritures, qui sont le fondement de notre foi»²⁸. L'expérience montre que ce n'est pas un travail de tout repos, parce que les fondements sont remis en cause par la science.

Il faut sans cesse reprendre le travail. Ce n'est pas le signe de l'imperfection, mais bien le signe que la vérité ne tombe pas toute faite du ciel.

4. La manière de lire

Dans cette exigence, la manière de lire le texte importe. Comme le disait le P. Lagrange, ce n'est pas parce qu'un texte se présente comme le compte-rendu d'un événement que son auteur fait œuvre d'historien, au sens actuel du terme. Aussi les livres de la Bible qui sont présentés habituellement comme "historiques" ne sont pas conformes aux exigences méthodologiques actuelles. Il serait fallacieux de demander à des hommes du passé lointain de raisonner et d'appliquer les mêmes méthodes qu'aujourd'hui - ce serait ne pas avoir "le sens de l'histoire" en matière culturelle.

²⁸ J. A. THOMSON, «La Bible à la lumière de l'archéologie», dans *La Bible et sa culture*, Genève, édit. Guebwiller, 1988, p. 7.

La notion d'objectivité est récente. C'est une lente conquête qui assume une longue tradition, et qui s'est développée dans le cadre universitaire.

Aussi les textes doivent être lus selon leur nature ; la notion de "genre littéraire" déjà évoquée, s'impose ici. Que le récit manque à la qualité d'objectivité ne doit pas conduire à penser qu'il y a falsification.

Il faut en tenir compte dans la lecture des textes et cette souplesse fait partie de la nécessaire intelligence du texte. C'est le sens littéral. Reconnaître cette dimension, ce n'est pas renoncer aux exigences intellectuelles qui fondent la modernité et font la valeur de la rigueur scientifique.

5. La fin de l'intolérance

Les remises en cause venues de la science - en l'occurrence l'archéologie - invitent à une lecture moins intolérante. La reconnaissance que la présentation du livre de Josué ne correspond pas à la réalité - affirmation ancienne que l'ouvrage de Finkelstein et Silberman radicalise - est une bonne nouvelle. Car enlever l'enracinement concret d'une conquête qui n'a jamais eu lieu enlève tout fondement à ce qui pourrait être compris comme "guerre sainte".

C'est là un élément important pour la théologie de la paix, plus à l'aise avec une figure emblématique de la royauté de Jérusalem qui n'entre pas dans la perspective impériale ou théocratique - même si celle-ci est présente dans certains textes messianiques.

Le caractère mélangé du peuple enlève tout fondement à des exigences ethniques pour privilégier la culture et la foi.

La faiblesse reconnue au royaume de David et de Salomon rompt avec toute visée d'hégémonie. La lecture "nationaliste" du texte est devenue impossible. Le lecteur doit se dire en lisant les pages de la Bible qu'il lit une interprétation et qu'il doit tenir compte du contexte pour accéder au texte original. Le sens "littéral" suppose la connaissance de l'auteur et de sa manière d'être et de voir le monde.

6. Le mouvement de l'histoire

Un autre point théologique est ici soulevé. La lecture chrétienne des Écritures repose sur le principe que tout l'Ancien Testament est une préparation de la venue du Messie et que les textes et les événements figurent le Messie. Ce principe préside à l'écriture du Nouveau Testament. Or cette lecture repose sur un fondement pluriel. Il n'est pas d'événement pur et absolu ; le texte biblique existe comme tel.

Ainsi le principe de lecture est souple. La valeur prophétique du texte comme figure, pour reconnaître en Jésus le Messie, repose sur la manière dont les rédacteurs du Nouveau Testament recevaient le texte dans la culture de leur époque. Que le récit colle très "exactement" à la réalité n'introduit pas un doute sur la valeur du texte comme prophétie.

7. La parole plus que la lettre

La relativisation de la valeur documentaire des textes selon une lecture qui prend tout à la lettre a pour effet d'introduire une dimension spécifique de la lecture croyante des Écritures. La lettre n'est pas un absolu ; elle est au service de la parole. C'est la parole qui est vivante et qui est source de vie.

La parole est en effet liée à la vie, le texte est au service de la vie.

Celle-ci est en excès par rapport à ses constituants.

La parole est en excès par rapport au texte fondateur. Un texte particulier peut véhiculer un message qui ne se lie pas à sa matérialité. Ainsi la référence à l'Exode et sa proclamation dans la liturgie, comme événement fondateur, font que l'Exode est vécu par tous ceux qui communient dans la parole vive à ce que cela signifie : la rupture avec l'asservissement, la peur surmontée pour s'engager dans un itinéraire périlleux, la persévérance pour durer dans le désert, la fragilité éprouvée de la foi, le désir de la paix et de l'accomplissement de la promesse. C'est par la parole que cela prend sa vraie dimension. La racine événementielle peut être mineure et précaire aux yeux de

l'histoire universelle, l'événement devient source et repère fondateur pour la vie.

La remise en cause de la lecture littérale ou fondamentaliste du texte biblique invite à vivre de la parole.

Conclusion

Au terme de cette analyse, je relève un point qui m'importe en tant que chrétien. Le Livre n'existe comme livre que dans une communion et une communication de foi. Je me situe donc en disciple de Paul pour qui la lettre tue et l'esprit vivifie. Or la foi est vécue dans l'Esprit ; elle ne relève pas de la chair, au sens où il s'agit d'une appartenance nationale.

Le travail de l'archéologie est donc libérateur ; il faut le prendre au sérieux - ce qui veut dire aussi avec prudence. Dans le travail de l'archéologie, il y a une exigence de vérité. Celle-ci renvoie au réel - à ce qui s'est réellement passé.

Or le christianisme est lié à une histoire concrète : celle de Jésus. Il est donc important que lumière soit faite sur son histoire, et sur toute l'histoire qui lui donne sens. Il y a donc nécessité pour le croyant de prendre au sérieux l'archéologie. Il y a nécessité de le faire pour accéder à la vérité. Si ce travail se fait sérieusement, cela conduit à des changements dans la manière de percevoir l'ensemble des récits bibliques.

La foi ne saurait être paresseuse. Elle suscite et accueille les nouvelles découvertes. Le chemin est donc à faire. La vie de la foi est un combat contre l'invérifié de la croyance.

*La Trinité créatrice*¹

Alexandre Ganoczy

Lu par Antoine Obellianne

L'auteur, né à Budapest en 1928, a enseigné la théologie dogmatique à l'Institut catholique de Paris, puis aux universités allemandes de Münster et de Würzburg. Ses publications précédentes, en particulier : « Homme créateur, Dieu créateur », en 1979, et « Dieu, l'homme et la nature », en 1995, montrent, avec ce dernier ouvrage, sa préoccupation permanente de rechercher une cohérence entre la démarche du théologien et celle du scientifique.

La doctrine de la Trinité est essentielle à un discours spécifiquement chrétien sur Dieu qui se révèle dans l'histoire. Dans ce livre, Alexandre Ganoczy propose une théologie originale du Dieu tri-un dans laquelle des esprits imprégnés de culture scientifique pourront trouver une nouvelle approche de la foi tri-unitaire. En page 29 de son introduction, l'auteur s'exprime ainsi :

"Notre dogme trinitaire me semble pouvoir être "réformé" quant à la conceptualité que la tradition a été conduite à lui imprimer, à partir d'une ontologie des substances aristotélicienne ou platonicienne. Base et critères d'une telle réforme proviennent obligatoirement des sources bibliques et de leur interprétation patristique. Je pense que dans l'exacte mesure où le dogmaticien chercheur s'y conforme, il a toute liberté de recourir à la conceptualité d'une philosophie alternative, par exemple à celle des "structures" élaborée par Heinrich Rombach. D'après celle-ci, la Trinité serait présentée comme un réseau dynamique de structures – ou même comme la structure originelle par excellence – analogue, mais non identique, à ce qui caractérise nos communions interpersonnelles".

¹ «Cogitatio Fidei » 233, CERF Paris 2003, 317 p.

Alexandre Ganoczy recourt dans ce but au paradigme de la "synergie". Celle-ci se trouve au cœur de la physique, de la biologie et des neurosciences modernes pour la description de l'action conjointe de différents moments au sein d'un même processus. Ce terme de "synergie" remonte par ailleurs à une longue tradition patristique et médiévale en théologie de la création, comprise comme une coopération continue des trois personnes divines.

Au IV^{ème} siècle.

Des trois Pères cappadociens, Basile de Césarée, Grégoire de Naziance et Grégoire de Nysse, Basile est celui qui "met l'accent sur ce qu'il y a de plus concret dans la communion de deux sujets créateurs" (p. 37), le Père et le Fils, entre lesquels "la stratégie de l'Esprit réalise une singulière corrélation entre l'unité et la pluralité qui s'enracine dans sa propre structure d'être" (p. 38). De ce fait, l'Esprit-Saint se trouve au premier plan : "il concrétise la Koinonia intra divine, ainsi que son ouverture créatrice sur un monde possible et réel". Il est "synergos theou" (p. 47).

Au XII^{ème} siècle.

"La thèse fondamentale de Richard de Saint-Victor, suivant laquelle la Trinité se structure selon la "caritas perfecta" qu'est Dieu, est exemplaire pour une théologie communionnelle" (p. 77). Augustin avait mis en évidence que l'essence de Dieu est l'amour ; Richard nous montre comment cet amour est créateur" : vouloir que l'être qu'on aime souverainement et dont on est souverainement aimé en aime un autre d'un égal amour. Ainsi la preuve de la charité consommée est le désir que soit communiquée la dilection dont on est aimé" (p. 89).

Au XIII^{ème} siècle

Bonaventure se distingue de Richard de Saint-Victor par sa prise de position décidée et systématique pour ce que nous appelons "synergie créatrice" du Père, du Fils et de l'Esprit. Bonaventure en effet contemplait Dieu comme une structure une dans la pluralité et s'exprimait ainsi : "l'unité qui

demeure une en plusieurs est plus excellente que celle qui ne peut se maintenir que dans une seule personne" (p. 103). Dans la vision périchorétique des relations interpersonnelles, *l'agapê-caritas* est l'essence d'un Dieu un, dont *l'unum in pluribus* incarne une unité plus haute, parce que plus complexe, que *l'unum in uno*. La tentative d'appliquer une analogie hiérarchisante à la divinité de Dieu est donc absurde ; la création première et continue est une "synergie", s'originant dans la synergie intratrinitaire.

Au XV^{ème} siècle

Nicolas de Cues se révèle un modèle d'interdisciplinarité. Quand il scrute les nombres et les figures des mathématiques, il réfléchit déjà à la manière dont il pourrait les considérer comme des symboles de réalités d'ordre philosophique et théologique. D'un seul regard il embrasse Dieu, l'univers et l'homme, pour les relier par de multiples analogies, la clef étant sa foi dans la Trinité. Pour lui, l'univers est voie d'accès de la connaissance de la Trinité créatrice, autant que cette dernière conditionne la réalité pluri-relationnelle des êtres créés. Comme le dit Maître Eckhart, la compénétration divino-cosmique est initiée et guidée par le Dieu tri-un qui crée, sans confusion ni séparation. Dieu a créé le monde de telle façon qu'il le crée toujours sans cesse ; la périchorèse universelle et la création continue sont corrélatives (p. 143). La synergie met en œuvre, grâce à Dieu, Trinité, univers, homme (p. 156). Parce qu'il est *agapê*, donc respectueux de l'altérité de l'autre, Dieu se contente de créer des potentialités et les invite à s'actualiser. N'est-ce pas une approche qui a des chances d'être compatible, bien sûr en passant par l'analogie, avec notre conception évolutive de l'univers ? Avec le paradigme de l'auto-organisation de la matière et de l'esprit ? (p. 165).

C'est bien la preuve que Ganoczy reprend à son compte, comme nous l'avons évoqué plus haut, l'ontologie des "structures" de Heinrich Rombach, selon laquelle une structure n'existe et n'agit que comme un ensemble de tous ses "moments" et grâce à leur complémentarité perpétuellement réactivée. Cette interprétation est particulièrement bien éclairée par la "synergétique" du

physicien de Stuttgart, Hermann Haken. En effet, dans la préface de la première édition de son livre sur "*Les secrets de réussite de la nature*", il dit ceci :

"La nature, en particulier le monde des animaux et des plantes, ne cesse de nous surprendre par la richesse de ses formes et de ses structures raffinées dans lesquelles les différentes parties coopèrent de manière parfaitement sensée. Les générations passées considéraient ces structures comme données par Dieu. Aujourd'hui la science s'intéresse de plus en plus à la question de savoir comment ces structures prennent leurs origines et quelles forces y sont à l'œuvre" et il ajoute : "dans la matière inanimée également, des structures d'une espèce nouvelle, bien ordonnées, surgissent du chaos et peuvent être maintenues grâce à un apport permanent d'énergie" (p. 265).

Haken décrit ainsi les synergies physiques, en particulier en évoquant le chaos déterministe (pp 274-276), les synergies biologiques conduisant les processus bio-chimiques de l'ADN, les synergies anthropologiques se déployant dans l'existence des sociétés humaines (pp 277-278). Il développe un cas spécial de la synergie, la symbiose, par laquelle, comme le précise par ailleurs Eric Jantsch : "chaque système sacrifie une partie de son autonomie individuelle, mais gagne en même temps la participation à un système supérieur et à un degré d'autonomie plus élevé".

En y ajoutant la synchronicité, ainsi que la résonance, que fait intervenir Friedrich Cramer, on est conduit à l'impossibilité de pronostiquer un résultat. Aussi ce physicien propose-t-il de considérer l'évolution du genre humain et déjà celle de la matière et du monde végétal comme un jeu universel : "les évolutions se jouent, sans quoi rien de nouveau ne pourrait advenir". Qu'une telle proposition puisse rencontrer l'assentiment du théologien, François Euvé l'a montré dans son ouvrage "*Penser la création comme un jeu*" (p. 286).

Dans le dernier chapitre de son livre (p. 295) Alexandre Ganoczy présente quelques perspectives théologiques, développées à partir d'une connaissance analogique, sous forme de deux questions :

- quelle notion d'unité et de Trinité convient-elle à un discours positif sur la Trinité ?

- comment comprendre l'activité créatrice de Dieu à l'intérieur de ce discours ?

Autrement dit, comment, au cœur d'une unité plurielle, l'activité trinitaire se révèle synergie :

- par création de potentialités, donnant la capacité de se donner de nouvelles capacités ;

- par une co-créativité qui se révèle dialogale dès "avant" la création du monde, puisqu'il y a en lui ce dialogue singulier entre Jahvé, sa Sagesse et son Esprit (p. 311).

L'auteur termine par une page (312) sur le problème du mal et de ses structures, développant des synergies négatives fort complexes, montrant qu'il y a toujours un pendant négatif à l'autogenèse humaine, accumulation de tout ce qui est contraire à l'amour désintéressé et à la Koinonia trinitaire. Le dernier mot d'Alexandre Ganoczy est de dire la nécessité d'une étude complémentaire sur les synergies du Mal et des maux.

"Sciences, foi, sagesse. Faut-il parler de convergence ?"¹

François Euvé

Lu par Dominique Grésillon

Cet ouvrage répond à une vraie demande. Combien de chrétiens en effet, de formation ou de culture scientifique, s'interrogent à partir de leur propre expérience, ou bien à la lecture de bonnes vulgarisations, sur le déterminisme, sur "l'intelligence cosmique" d'une certaine physique mathématique, sur la nature d'un "réel" qui échappe à la prise du physicien... et sur les relations entre ces concepts et le Dieu des philosophes d'une part, ou bien avec "le Père tout puissant, créateur..." d'autre part.

En prenant un recul épistémologique, F.Euvé recense et classe bon nombre d'ouvrages écrits par des scientifiques contemporains, qui prennent distance par rapport à leur discipline et exposent des positions philosophiques ou religieuses. Bien souvent il s'agit d'extrapolations qui pourraient profiter de ce rappel (au chap. 2) de la position de P. Duhem : "la théorie scientifique n'est d'aucune façon un reflet du monde réel. C'est une construction de la raison humaine qui doit être à la fois cohérente et compatible avec les faits expérimentaux". Ce "scepticisme idéologique" est conforté par les notions nouvelles de "limite" (déjà introduite par E. Kant), ou "d'horizon" de la connaissance : l'expérimentateur (le sujet connaissant) ne peut jamais occuper la position d'une vérité universelle extrinsèque. La "théorie du tout" est inatteignable, peut-être même n'a-t-elle aucun sens. Il est intéressant de noter

¹ François EUVÉ, *"Sciences, foi, sagesse. Faut-il parler de convergence ?"*, 190 pages (16 €), Éditions de l'Atelier, Paris, 2004.

que ce "scepticisme épistémologique", qui paraît maintenant si pertinent, a été exprimé par un scientifique chrétien il y a plus d'un siècle.

L'exposé de la crise écologique, donne l'occasion de présenter les positions de théologiens comme L. Boff ou J. Moltmann (chapitre 3) : Ils mettent en valeur la Trinité, ce Dieu de relation et d'équilibre qui s'écarte du "Dieu horloger" de Newton et de Voltaire qui domine l'homme et le décharge de sa responsabilité.

La science conduit parfois aux marges du mysticisme, soit par extension abusive (des paradoxes de la mécanique quantique par exemple), soit par une idéologie toujours renaissante, celle de la gnose. Il s'agit toujours de combler le fossé qui sépare "le monde de la science" du "monde de la vie", mais en recourant à une sorte de religion universelle, qui ne serait bien comprise que par une intelligence supérieure et globale. Cet idéal oublie l'histoire et son ouverture à la créativité de l'homme (chap. 4).

Dans un retour sur "l'origine chrétienne" de la science, F. Euvé fait une mise au point sur la relation de la science avec la pensée des Pères de l'Église, puis des intellectuels du Moyen Âge jusqu'à Galilée (chap. 5). On s'aperçoit que cette relation est créative. Elle a permis par exemple, au XIII^{ème} siècle, d'encourager la connaissance expérimentale ("exalter la perfection des créatures, c'est exalter la perfection de Dieu"), par rapport à une connaissance intellectuelle acquise par la logique formelle ou la scolastique : La démarche du rationalisme appliquée (G. Bachelard) est en germe dans le dialogue de ces deux formes de la connaissance. Mais on comprend aussi comment on peut, en élaborant sur la logique des lois de la nature ("la perfection de Dieu"), enfermer Dieu dans le piège d'une certaine physique mathématique, faire de ces lois la "pensée de Dieu", et composer un Dieu qui n'est plus que "le triomphe de la pensée humaine" et perd toute existence propre. Aller dans ce sens, c'est perdre la source de cette pensée qui a su distinguer deux voies de développements : cette distinction n'a sans doute pas épuisé toutes les formes de la connaissance.

Ayant situé le contexte historique et épistémologique contemporain, F. Euvé peut présenter "La création du monde dans la tradition chrétienne" (chap.6). Cette tradition vit "un difficile rapport au cosmos" : on le sait bien par exemple avec les ambiguïtés des relations entre "big-bang" et premier jour de la Genèse. Or il y a deux récits de commencement très différents dans Genèse 1-3 : pour l'un Dieu paraît comme un artisan (fabricateur), pour l'autre c'est un Dieu qui parle (relation). En s'appuyant sur l'exégète Pierre Gibert, F. Euvé rappelle que ces récits de Genèse 1-3 sont des reconstructions, des tentatives écrites par un peuple pour donner sens à son histoire, en utilisant le genre littéraire du récit. Or le récit d'origine, de "création" "relève (...) non de la connaissance (impossible) du commencement, mais de la confession de foi". Il en est de même pour chacun de nous, lorsque, a posteriori, nous tentons de marquer les "passages" de notre vie. F. Euvé remarque qu'en même temps, le caractère irréprésentable du commencement absolu "(vient aussi) d'un excès de représentation, comme la source qu'on ne peut saisir sans lui faire perdre son caractère de source". Il y a dans ces remarques matière à réflexion, pour situer ou redire le sens que nous donnons à notre vie dans le cadre des connaissances contemporaines.

J'ai été très sensible au chapitre 7 sur "la convergence teilhardienne". De longtemps en effet je n'avais fait retour sur un auteur qui avait si fortement impressionné le milieu du XX^{ème} siècle. Tout s'est passé comme si la vision de Teilhard, sa dimension et son souffle avaient comme imposé silence. Or cette vision n'a rien perdu de sa force. L'analyse présentée par F. Euvé de la dynamique teilhardienne est très fine, elle révèle l'insertion de cette pensée dans l'expérience violente et tragique du XX^{ème} siècle, et dans les courants actuels.

Le dernier chapitre en vient à "la question de l'homme". Cette perspective s'impose en effet, car la place de l'homme acteur est trop facilement oubliée dans la démarche d'objectivation. Très intéressante est la présentation de la pensée d'Adolphe Gesche. "Les trois pôles, Dieu, l'homme et la nature, sont à considérer ensemble dans le respect de leur ordre" et de leur autonomie. Le monde n'est pas un système parfait et figé ; une évolution

s'élabore à chaque instant, et la création est cet acte de Dieu qui "ouvre un champ et un espace d'autonomie", faisant "participer la créature à l'inventivité du geste créateur". F. Euvé cite discrètement à ce propos sa thèse, "Penser la création comme jeu" : c'est en effet une présentation de la Création ouverte et constructive.

Voici donc une contribution originale et importante au dialogue science et foi. Elle part des questions posées par la culture contemporaine, sans *a priori* philosophique ou doctrinal. Cette démarche permet de rassembler des éléments très divers, et en même temps de valoriser des rencontres, des rapprochements significatifs entre la tradition théologique (ancienne et contemporaine) et la philosophie des sciences. Ainsi des pistes sont ouvertes pour la pensée de la foi, que la cohérence trop parfaite du modèle aristotélicien n'avait peut-être pas révélées. Du côté scientifique, l'ouvrage mérite d'être reçu comme l'indique son titre : une invitation à la sagesse, qui inclut non seulement une connaissance objective, mais aussi un choix assumé de notre liberté.

On ne peut manquer de rapprocher cet ouvrage de François Euvé avec celui de Jean-Michel Maldamé "Science et foi en quête d'unité" (paru en septembre 2003, et présenté dans "Connaître N°19"). Ces deux ouvrages sont très différents par leur cheminement, mais la première remarque qu'inspire ce rapprochement, c'est la fécondité de l'année 2003-2004 : Alors que la culture scientifique change et se généralise, ces deux ouvrages, qui méritent large diffusion, renouent l'exercice de la science contemporaine avec la tradition intellectuelle chrétienne et avec les sources de la pensée.

Annonce :

"Dieu ? Sortir des malentendus

Intercritique de la science et de la foi"

*Troisième colloque "Sciences, Cultures et Foi"
organisé par le Réseau Blaise Pascal*

à La Clarté-Dieu, à **ORSAY**

Samedi 19 et dimanche 20 février 2005

Argument

Décidément Dieu ne se démode pas. Si le vecteur des religions chrétiennes semble en recul, il revient par l'islam et le bouddhisme. Si les scientifiques s'en sont longtemps éloignés, certains savants contemporains en parlent à nouveau, comme Stephen Hawking avec la pensée de Dieu, comme Christian de Duve et le Dieu dépersonnalisé. Certains affirment même, qu'avec l'argument du principe anthropique, les cosmologistes seraient sur la trace d'un Dieu garant de l'ordre physique universel...

Les médias de vulgarisation scientifique et les livres grand public utilisent régulièrement les ingrédients « divin » et « scientifique » en conjuguant Science et Dieu sous toutes les déclinaisons (« Dieu et la science », « Dieu face à la science », « Dieu ? »,...). Des enquêtes fréquentes montrent que, si la foi selon les grandes religions recule, un déisme latent persiste toujours dans l'opinion contemporaine. Qu'en est-il de ce Dieu qui résiste à l'âge d'or des développements scientifiques ? Est-il le même que le Dieu des croyants ?

Une certaine théologie naturelle semble ainsi subsister en Europe et même parfois fleurir outre-Atlantique (y compris en politique...). A-t-elle des appuis dans les sciences contemporaines ? Que peuvent en dire des scientifiques croyants ? Que serait une théologie naturelle pertinente à la fois pour les

croissants et les scientifiques d'aujourd'hui ? Les interrogations croisées et mutuellement critiques des scientifiques, des philosophes et des théologiens sont certainement nécessaires pour débrouiller cette question récurrente et actuelle.

Intervenants (programme prévisionnel) :

- (L'activité professionnelle et scientifique, et la spiritualité : à l'écoute de Maurice Zundel) (titre provisoire) par Philippe BAUD, prêtre et théologien (Lausanne)
- Le Dieu de Spinoza : intercritique de la science et du mythe, par Henri ATLAN, médecin, biologiste et philosophe
- La théologie naturelle, mariage facile entre foi et raison ? par Jean-Michel MALDAMÉ, théologien dominicain

Le déroulement du colloque comprendra également des carrefours parallèles sur les thèmes :

- La théologie naturelle anglo-saxonne
- Les motivations, la passion et les questions du chercheur
- Comment formulerions-nous aujourd'hui le credo chrétien ?
- Dieu et la science dans la catéchèse contemporaine
- En l'année du cinquantenaire du décès du P. Teilhard de Chardin :
le Dieu de Teilhard

Ainsi que :

Célébration œcuménique

Une séance de Posters (pour la présentation des groupes du réseau et de leurs travaux)

Table ronde

Les droits d'inscription (comprenant les repas, mais non pas l'hébergement) s'élèvent à : 72 Euros

Les demandes d'inscriptions doivent être adressées, par la poste,

avant le 23 Janvier 2005

accompagnées de

- un résumé du "poster" (un par groupe)

- un chèque de 72 Euros,

à :

Association Foi et Culture Scientifique (Colloque RBP)

91 Rue du Général Leclerc

91190 Gif sur Yvette

L'équipe de coordination du réseau Blaise-Pascal est responsable du programme du colloque. Cette équipe est constituée de : Philippe Deterre, Philippe Gagnon, Yan Greppin, Dominique Grésillon, Jean-Michel Maldamé, Bernard Michollet, Philippe Rio, Marie-Claire Van-Dyck.

L'organisation locale est prise en charge par l'association "Foi et culture scientifique".

Après les colloques de Lyon-Miribel (Avril 2000) et d'Orsay (Avril 2003), ce colloque 2005 sera le troisième de la série des rencontres des groupes francophones engagés sur le thème "Sciences, Cultures, Foi".

L'équipe de coordination invite toutes les personnes concernées, scientifiques, pasteurs ou théologiens, à venir participer à cette conférence pour faire avancer la réflexion sur ces thèmes.

Les auteurs

Michel Caboche :

Directeur de recherche à l'INRA

Philippe Deterre : Prêtre à la Mission de France,

Chercheur en immunologie

François Euvé : s.j., Professeur de théologie

Facultés jésuites de Paris

Dominique Grésillon : physicien.

Directeur de recherche au Cnrs, Palaiseau

Maryvonne Legros :

Médecin chercheur à l'INSERM

Jean Leroy :

retraité du CEA, physicien, Gif-sur-Yvette

Jean-Michel Maldamé : o.p., Professeur,

Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Toulouse

Antoine Obellianne : ingénieur géologue, retraité de la COGEMA,

Diacre du diocèse d'Evry, Gif sur Yvette

Michel Simon :

Théologien, Centre théologique de Meylan

Christoph Theobald : s.j., Professeur de théologie,

Facultés jésuites de Paris

BULLETIN D'ABONNEMENT A *CONNAÎTRE*

Veillez m'abonner pour une durée de 1 an à *CONNAÎTRE* , pour 15 Euros au lieu de 16 Euros (prix de vente au numéro).

Abonnement de soutien : 20 Euros

Je joins mon règlement (par chèque bancaire ou postal à l'ordre de " Association Foi et Culture Scientifique")

Somme versée:

Date :

M. Mme. Mlle. :

Résidence :

N° Rue :

Commune :

Code postal :

Bulletin à renvoyer à : *Association Foi et Culture Scientifique*
91 av. du Général Leclerc
91190 GIF/Yvette

BON DE COMMANDE POUR D'ANCIENS NUMEROS DE

CONNAÎTRE

Les numéros de 2 à 19 sont disponibles, au prix de 6 Euros par exemplaire
Les tables des contenus des 10 premiers numéros ont été publiées dans le n°10

Veillez me faire parvenir les numéros de *Connaître* suivants :
(N°, nombre d'exemplaires)

.....

.....

M. Mme. Mlle. :

Adresse :

Je joins mon règlement (par chèque bancaire ou postal à l'ordre de " Association Foi et Culture Scientifique")

CONNAÎTRE

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique

SOMMAIRE

N°20 -21, septembre 2004

Éditorial

Première partie : Retour à la crise moderniste

- Au sujet du livre “ Dogme et critique ” d'Édouard Le Roy J. Leroy
- Extrait de “ Dogme et critique : la résurrection de Jésus ” É. Le Roy

Deuxième partie : Reprise actuelle de la critique

Approche exégétique

- La Résurrection du Christ : approches exégétiques actuelles C. Theobald
- Le corps dans Paul 1Cor F. Euvé

Apports des sciences du XX^{ème} siècle

- Le corps vu par les médecins M. Legros
- Le psychisme entre psychanalyse
et neurosciences M. Caboche

Approche philosophique

- Le corps chez Merleau-Ponty F. Euvé
- L'insu du corps M. Simon

Méditation théologique

- Introduction à la lecture de l'Évangile de Jean C. Theobald

Revue des livres

- “ Résurrection. Une histoire de vie ”,
de D.Marguerat, lu par P. Deterre
- “ La Bible dévoilée, nouvelles révélations de l'archéologie ”,
de I.Finkelstein et N.A. Silbermann, lu par J.M Maldamé
- “ La Trinité créatrice ”, de A.Ganoczy, lu par A. Obellianne
- “ Sciences, foi, sagesse ”, de François Euvé, lu par D. Grésillon

Annonce du colloque : "Dieu ? Sortir des malentendus

Intercritique de la science et de la foi"

La clarté Dieu : Orsay , 19 et 20 février 2005