SOMMAIRE

NUMERO III

AVRIL 1952

Chr. LARCHER, o. p.
LA DOCTRINE DE LA RÉSURRECTION DANS L'AN-
CIEN TESTAMENT
Dès la fin de l'Ancien Testament la doctrine de la résurrection a été connue. Comment est-elle née ? Dans quels tex:es est-elle affirmée?
J. SCHMITT, professeur à l'Université de Strasbourg
LA RÉSURRECTION DE JÉSUS DANS LA PRÉDICA-
TION APOSTOLIQUE ET LA TRADITION ÉVANGÉ-
LIQUE 35
Le fait mystérieux de la Résurrection de Jésus. Comment l'Eglise apostolique en a pris conscience, comment elle nous l'a transmis?
L. CERFAUX, professeur à l'Université de Louvain
LA RÉSURRECTION DU CHRIST DANS LA VIE ET LA
DOCTRINE DE SAINT PAUL 61
De la rencontre du Ressuscité sur le chemin de Damas à la procla- mation ininterrompue de la résurrection et à sa synthèse théologique.
HI. MARROU, professeur à la Sorbonne
LA RÉSURRECTION DES MORTS ET LES APOLO-
logistes des premiers siècles 83
C'est l'affirmation de la résurrection qui dans le monde grec, comme aujourd'hui encore a soulevé le plus de difficultés. Comment les Pères des premiers siècles ont su répondre aux objections.

D. DUBARLE, o. P., professeur à l'Institut Catholique	
RÉSURRECTION ET SCIENCE	93
Depuis les chrétiens de Corinthe, on a toujours essayé de se r senter la condition des ressuscités. La science contemporaine n'ol t-elle pas à une purification de vues?	
A. GRAIL, o. p.	
NOTES COMPLÉMENTAIRES SUR LA RÉSURREC-	
TION	101
COMMENT LIRE LA BIBLE? II	
BOISMARD, o. p., professeur à l'Université de Fribourg	
LE DIEU DES EXODES	107
De la délivrance d'Egypte à la dernière libération de l'hume lors de la résurrection.	anité
CHRONIQUES	
M. CORVEZ, o. P.	
LE DROIT DE GUERRE	129
LIVRES	
Dom MARMION	
Le Christ idéal du prêtre (Dom Rousseau)	134
A. GAUTHIER	
Magnanimité (HI. Marrou)	137
COMPTE-RENDUS	142

LE CHRISTIANISME

religion de la vie

Dans le Symbole des Apôtres, deux articles ont trait à la résurrection. L'un rappelle celle du Seigneur : « le troisième jour il est ressuscité d'entre les morts » ; l'autre fait entrevoir celle de l'humanité : « je crois à la résurrection de la chair, à la vie éternelle ».

A l'intérieur de ce résumé de la foi, de cette profession essentielle, il y a donc accent mis sur ce dogme. C'est justice. Il est en effet la traduction concrète, historique, d'une intuition centrale du christianisme : notre Dieu est un Dieu vivant, un Dieu « faiseur de

vie »; notre foi, une croyance en la vie.

Au cours des âges cependant, beaucoup ont cru reconnaître dans le christianisme un mépris de la vie, une sorte de recul devant elle. Leurs yeux temporels n'ont pu saisir le sens intérieur de l'acceptation du martyre, de la souffrance admise, de l'ascèse voulue. De là à imaginer une religion d'êtres accablés, résignés à leur sort, incapables de révolte devant la mortelle condition humaine, il n'y a qu'un pas et vite franchi. D'où l'accusation d'inimitié à l'égard de la joie et de la vie, de désintérêt pour les cités charnelles, thème habituel du néo-paganisme. Il est repris aujourd'hui lorsqu'on parle d'aliénation de l'homme au nom d'une vie future créée de toutes pièces pour domestiquer une partie de l'humanité.

Il est vrai qu'il y a paradoxe dans l'attitude chrétienne, celui d'une vie apparemment défaite affirmant son épanouissement total, le paradoxe de la Croix du Vendredi Saint, préambule du matin de Pâques.

L'Ancien Testament nommait Dieu « Iahve » c'està-dire : « Celui qui Est », « Celui qui fait Etre », et aussi : « Le Dieu vivant », « le Dieu qui vit à jamais ». Dans la foi d'Israël, Iahve était la source de la vie. De sa main puissante était sortie toute forme de vie, et ce Dieu bon n'avait rien appelé à l'existence pour lui laisser connaître la corruption. La révolte humaine, le péché, introduisant en ce monde le désordre de l'esprit y avait en même temps amené le désordre physique, la mort. Dans cette vue religieuse de l'Histoire qu'est la révélation biblique, la mort humaine est conséquence de la faute de l'homme, laissant la nature périssable à son propre destin.

Mais c'était accroc dans le plan primitif, dans un monde créé vivant par un Dieu vivant.

L'expérience pourtant était là. Chaque génération à son tour s'endormait auprès de ses pères. Dans la conscience d'Israël ce n'était point retour au néant, mais existence diminuée. Ce stade dura longtemps. Peu à peu, sous l'influence de l'Esprit grandit l'idée d'une rétribution outre tombe. Elle ne pouvait se présenter sous les traits désincarnés que décrira la pensée grecque. Une rétribution s'adresse à l'être humain tout entier, dans sa condition charnelle et spirituelle, conjointement. Mais ce n'étaient là que demandes religieuses, anticipations, vues en quelque sorte prophétiques.

Dieu s'était réservé de donner la preuve de son

souverain pouvoir sur la mort dans la personne de son Fils incarné, de sceller toutes les espérances anciennes.

Cela arriva un matin de printemps, au temps de la renaissance terrestre de toutes choses, lorsque le Supplicié du Calvaire apparut aux siens, terrifiés et joyeux. Il avait accepté le supplice ignominieux de la Croix. Il était mort devant tout le peuple. Et voici qu'il vivait, qu'il démontrait expérimentalement à ses disciples la réalité de son corps ressuscité, marqué de cicatrices, capable de manger et boire avec eux. Pour la première fois, un homme revenait du domaine des morts, en revenait de manière définitive et glorieuse. Un tournant était marqué dans l'Histoire : la mort était dépouillée déjà de son universel domaine.

«Le Christ ressuscité ne meurt plus ». Il est devenu au contraire le vivant par excellence, celui dont va couler la vie, celui qui un jour rappellera à la vie tous ceux qui se sont endormis. Dès maintenant il témoigne, comme « premier-né d'entre les morts » et pour toute la durée des siècles, que l'humanité, malgré ses décrépitudes, ses tares, sa condition périssable n'est point faite pour la mort mais pour la vie, une vie qui ne sera plus soumise à la constante déprédation du temps, mais stable pour toujours.

Saint Paul peut entonner le chant de triomphe : « En fait le Christ est ressuscité, il est les prémices de ceux qui sont morts ». Notre « peine au service du Seigneur n'est pas vaine ». Certes c'est encore espérance dans le mystère, attente pour la fin des temps. Ce n'est point assurance présente contre la souffrance et la mort. Ce n'est point promesse d'une cité terrestre parfaitement juste et heureuse. C'est, avec preuve à l'appui, une vue prophétique sur le triomphe de la vie, l'annonce d'une revanche de tous les corps disgraciés, de toutes les existences tronquées, de tous les monstres qui ont souffert le court instant de leur vie d'ici-bas. Une « ancre jetée dans les cieux ». Mais c'est là l'espérance chrétienne.

Le temps n'est point encore où:

« ... l'homme relevé du plus ancien tombeau

« relèvera la pierre et le vase d'oubli » mais la résurrection du Christ agit dès maintenant. Il n'est point mort seulement pour le corps. Pire que leur décomposition est la détresse des âmes en révolte contre leur Dieu. Elles aussi connaissent une mort, métaphorique certes, mais réelle. L'esprit humain, le cœur humain se coupe de l'Esprit, Maître de la Vie. Il n'y a plus continuité, influx. C'est le huis-clos de l'âme pécheresse.

Or par le baptême, par le sacrement de pénitence, le chrétien est restauré dans cette vie de l'esprit. Et cela en vertu de la Résurrection du Seigneur. Le baptême fait revivre mystiquement au chrétien ce mystère du Christ ; par lui il devient un ressuscité, un vivant. Il apprend qu'ici-bas c'est l'essentiel, que « la vie de la grâce dans une seule âme est plus précieuse que les biens de la nature dans l'univers entier », qu'elle est semence de résurrection totale. « Si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts fera aussi revivre vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous ». D'où le respect, en soi-même, de cette « nouveauté de vie ». D'où l'acceptation de tout, même du martyre, pour la sauvegarder. D'où le respect de « l'autre », porteur lui aussi de ce germe d'éternité.

Ce respect s'étend d'ailleurs à toute vie humaine si humble, si matérielle soit-elle. Toute vie est participation à Dieu; Il en est le seul dispensateur, le seul maître. L'homme ne peut s'arroger droit sur elle. Un christianisme vrai s'interdit toute atteinte à ce domaine souverain.

De là vient au cœur du chrétien un optimisme foncier, véritable exaltation de la vie. De là aussi un désir de travailler au progrès des civilisations humaines. Certes nous attendons un terme transcendant toute l'évolution humaine, dépassant toutes ses possibilités. Mais la conquête humaine de l'univers et de l'homme est une préfiguration lointaine de cette transformation totale de l'humanité qui aura lieu à la fin des temps.

C'est en effet ce que le chrétien attend de l'histoire. Connaissant la profondeur, l'enracinement du péché au cœur de l'homme, il sait que l'Histoire ne peut déboucher sur une perfection totale et une authentique libération de l'homme. S'il travaille dans l'histoire pour la rendre meilleure et plus habitable, il sait que les efforts seront sans cesse à recommencer. Il sait que toute la durée humaine sera douloureuse dialectique du péché et de la grâce, du progrès humain et de la barbarie sans cesse renaissante.

Mais sa fin est au-delà de l'Histoire. Son attente la plus profonde est celle du retour du Christ et de la résurrection des corps. Son désir de demeurer toujours, d'être heureux à jamais, d'être heureux dans toute sa plénitude charnelle, le Christ l'a sanctionné au matin de Pâques.

Par le fait même l'attente n'est point vaine. Certes le « comment » nous échappe, de même que la condition exacte des ressuscités. Saint Paul, affirmant leur incorruptibilité, leur gloire, leur puissance, refuse toute description. Notre certitude n'a pas besoin de ces représentations.

Elle est pari contre la mort, pari pour la Vie. Il y a certes, entre nous et cette espérance, le passage dans le noir, l'entrée dans la tombe, la décomposition de notre être de chair. Mais au loin s'éclaire déjà l'aube de la Résurrection.

Paradoxe, illusion, aliénation diront des incroyants. Pour nous c'est la sagesse et la puissance même de Dieu, qui après avoir triomphé du péché dans la mort de son Fils, triomphent déjà de la mort au matin de Pâques. Le triomphe sera complet lorsque l'humanité tout entière dans ses générations successives, dans ses différents visages se dressera de nouveau à la face de Dieu. Vision grandiose, vision qu'ont évoquée les prophètes et les poètes. Vision qui ne doit rien à la constatation quotidienne de la mort qui nous serre de toutes parts et envahit notre être. Etrange protestation de tout le désir de vie qui est en l'homme, protestation qui s'appuie sur la résurrection même du Fils de Dieu.

On comprend par là l'intérêt d'une étude minutieuse des témoignages de cette résurrection, même si elle est ardue et austère. Il faut tout de même ne pas être dupe : « Si le Christ n'est pas ressuscité notre foi est vaine et nous sommes les plus malheureux de tous les hommes » disait saint Paul. « Mais le Christ est ressuscité » ajoutait-il. En nous penchant attentivement sur le mystère de Pâques, disons-le nous, c'est le sens, l'orientation de toute notre vie qui est en jeu. Et notre aventure humaine est, nous le croyons, aventure éternelle. « L'œil de l'homme n'a point vu, l'oreille de l'homme n'a point entendu ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment ».

A nos Lecteurs

Voici déjà parus trois numéros de « Lumière et Vie ».

L'effort que nous tentons, disions-nous, est difficile : essayer de livrer à un large public de laïcs et de clercs l'essentiel de la théologie catholique, en évitant la technicité, mais en gardant tout le sérieux nécessaire à une formation avertie de la Foi.

En fait n'avons-nous pas buté déjà, dans la réalisation, sur cet écueil de la technicité? — Nous avons eu des contacts avec nombre de lecteurs. Les impressions sont fort divergentes. Certaines sont tout à fait enthousiates : « ce que vous tentez est vraiment ce que nous attendions ; nous avons trouvé une nourriture riche et savoureuse dans vos cahiers ». Ainsi nous écrivent des prêtres, des laïcs, des religieuses.

D'autres au contraire nous disent : « Vos cahiers sont trop difficiles, trop techniques, sans débouché immédiat dans la vie chrétienne de chaque jour ; surtout nous manquons de temps pour profiter de cet instrument de travail ».

D'appréciations aussi opposées il ne semble pas que la seule différence de culture soit responsable. A côté de prêtres et d'universitaires, d'humbles religieuses et des laïcs de culture assez peu étendue ont goûté certains articles et manifestement les ont compris. Ainsi en est-il par exemple de l'article du Père Boismard sur le IV^{me} Evangile, paru dans le premier numéro.

Aussi des questions se posent à nous? Nous vous les livrons. Le point de départ suppose-t-il acquis trop d'éléments de formation religieuse? Le travail demande-t-il

trop de temps? L'effort demandé n'exige-t-il pas un grand désir, un goût profondément marqué d'approfondissement religieux? Ne donnons-nous pas suffisamment de « solutions » concrètes de vie?

Certes les cahiers parus jusqu'ici n'ont point abordé des attitudes spirituelles ou morales, mais l'eussent-ils fait, ils auraient simplement marqué les grands principes de conduite, les lignes de la foi et de ses exigences. A plus forte raison lorsqu'il s'agit de dogme à croire.

L'article du Père Boismard, que nous venons de rappeler, et nous pourrions dire cela de tout autre, ne débouche pas immédiatement dans le comportement chrétien. Mais en le suivant, en relisant saint Jean avec son aide, il conduit à une intelligence plus savoureuse de la Foi. Non qu'il apporte quelque chose de nouveau. Mais il nous fait revivre la vue qu'avait Jean de l'Histoire du Salut; il est une prise de conscience plus nette du Mystère du Christ.

C'est cet enseignement — et nous insistons sur ce mot — qui est le sens de notre effort. Pour qu'il soit plus fécond, nous vous demandons de bien vouloir répondre aux questions suivantes. Pour « rompre le pain » à bon escient, il est utile de connaître les besoins de ceux qui l'attendent.

- 1° Que pensez-vous en général de l'effort de Lumière et Vie ?
- 2° Quels articles vous ont spécialement intéressé ? Pourquoi ?
 - 3° Quels sujets aimeriez-vous voir traiter?
 - 4° Avez-vous d'autres suggestions à formuler?

Nous demandons à chacun des lecteurs qui aura la charité de répondre à ces questions de bien vouloir indiquer son nom, sa profession et son adresse. Merci.

Lumière et Vie.

LA DOCTRINE DE LA RESURRECTION

dans l'Ancien Testament

« La main de Jahvé fut sur moi. Il me fit sortir sous l'action de son Esprit et m'arrêta au milieu de la vallée, une vallée remplie d'ossements. Il me fit passer en tous sens parmi eux; or, il y en avait un très grand nombre sur le sol de la vallée, et ils étaient complètement desséchés. Il me dit: Fils d'homme, ces ossements revivront-ils? Je répondis: Seigneur Jahvé, c'est toi qui le sais » (Ez., 37, 1-3).

Dans la célèbre vision des ossements desséchés, le prophète Ezéchiel, interrogé sur l'éventualité du retour de squelettes à la vie, ne sait que renvoyer aux secrets desseins de Dieu, aux possibilités illimitées de sa Toute-Puissance. Dans l'Ancien Testament, la doctrine de la Résurrection des corps apparaît en dépendance étroite du mystère des voies de Dieu. Il n'en saurait être autrement. Car cette doctrine ne correspond pas à une exigence de nature ; elle n'est pas susceptible, comme celle de l'immortalité de l'âme, d'une démonstration rationnelle ; elle n'est pas postulée par les sanctions d'une justice rigoureuse, car un Dieu juste dispose de ressources infinies pour une rétribution équitable du bien et du mal, soit durant la vie terrestre de l'homme, soit dans la survie d'une âme séparée. Aussi la résurrection est-elle affirmée comme un fait, dépendant d'une libre volonté de Dieu. Un fait que le réalisme des hommes de l'Ancien Testament a longtemps considéré comme chimérique, qui ne s'est imposé à eux que très tard. Peu à peu leur esprit en a pris possession, mais sans

oser le fixer, sans permettre à l'imagination de s'en emparer. Jusqu'au terme de la révélation, ancienne, la résurrection des corps est demeurée une réalité mystérieuse, entrevue dans le mystère des plans de Dieu.

I. LES PRÉSUPPOSÉS NATURELS

Si cette doctrine s'est inscrite dans un contexte de réactions, de sentiments naturels, ceux-ci n'ont pas joué de rôle positif, ni même créé un état de désir, d'attente. Par contre, la conception hébraïque du corps et de la vie s'offrait à elle comme un terrain favorable.

1) Les réactions spontanées en face de la mort.

La mort est « le chemin que tout le monde prend » (Jos., 23, 14; 2 Reg., 2, 2); elle est le terme naturel d'une existence qui a passé par toutes ses phases normales. Lorsqu'elle survient au terme d'une longue vie, l'on estime avoir eu son compte de jours et l'on expire dans une « belle vieillesse », « âgé et rassasié d'années » (Gen., 25, 8; Job, 42, 17; 1 Chron., 29, 28, etc...). La réflexion ne s'attarde guère sur le caractère troublant, déconcertant, de cette fin décisive, qui arrête une vie au cours si rapide. Seuls quelques textes laissent percer une tristesse mélancolique. L'homme est un être éphémère (Ps. 90), car « toute chair est comme l'herbe, et sa grâce, celle de la fleur des champs » (Is., 40, 6). Il reste hanté par la perspective de la mort (Sirac., 40, 1 ss.). Il redoute encore d'être enlevé avant l'heure (Ps., 102, 25). Il s'endort souvent « sans avoir pu goûter au bonheur » (Job., 21, 25) et sa disparition est irrémédiable. « De même que les eaux une fois répandues à terre ne peuvent plus être recueillies, Dieu ne fera pas revenir son âme » (2 Sam., 14, 14). « L'arbre conserve un espoir : une fois coupé, il peut renaître encore et ses rejetons continuent de pousser... Mais l'homme, s'il meurt, reste inerte... Les cieux s'useront avant qu'il ne s'éveille, qu'il ne sorte de son sommeil » (Job, 14, 7-12).

C'est plutôt à l'occasion d'une mort tragique, préma-

turée. que les accents de douleur et d'incompréhension éclatent. Chagrin de Jacob crovant perdu son fils préféré (Gen., 37, 33-35), de David se lamentant sur son ami Jonathan (2 Sam., 1, 19-27): (« Comment les héros sont-ils tombés ? ») ou sur son fils Absalom (2 Sam.. 19, 1 ss.), désolation farouche de Respha veillant les cadavres de ses fils (2 Sam. 21. 10). etc. Néanmoins, même dans ces deuils pénibles, on finit par s'incliner devant l'inéluctable, par se résigner. David a prié et jeûné pour arracher à la mort le fils que lui a donné Bethsabée. L'enfant mort, il rompt le jeûne et reprend sa vie normale. « Maintenant qu'il est mort. pourquoi ieûnerais-ie ? Puis-ie le faire revenir ? C'est moi qui irai le rejoindre, mais lui ne reviendra pas vers moi » (2 Sam., 12, 22-23). Plus tard, le Siracide conseillera de modérer son chagrin et de ne pas trop prolonger le deuil : autrement, il ne serait plus possible de vivre. Nous ne voyons pas non plus qu'on ait cherché, en Israël, à prolonger par-delà la mort les relations avec les défunts : l'évocation des esprits, mentionnée accidentellement, est l'obiet d'interdictions formelles, et la coutume des offrandes aux morts n'est pas prouvée. Au contraire, on a la conviction de ne plus rien pouvoir pour les défunts, coupés désormais de la « terre des vivants ». Et leur condition même d'ombres désincarnées dans le Chéôl n'encourage guère à évoquer leur sort : privés de leur corps, ils ne vivent plus vraiment, et leur mode d'existence est indéfinissable.

2) La conception hébraïque du corps et de la vie.

L'importance accordée au corps dans la notion hébraïque de la vie explique en partie pourquoi les Israélites anciens ont été fermés si longtemps à l'idée de tout dépassement véritable de la mort : le retour à la vie d'un cadavre décomposé leur paraissait une impossibilité. Elle aide aussi à comprendre comment le pressentiment, l'intuition obscure, puis la révélation d'une vie d'immortalité se sont coulés, sur le sol palestinien, dans la forme d'une résurrection corporelle. Les doctrines philosophiques et religieuses des Grecs considèrent volontiers l'être humain comme une âme incarnée, associée par accident et pour son malheur à un corps qui l'emprisonne, la souille. La conception hébraïque de l'homme est celle d'un corps animé, d'une chair vivifiée par le souffle de vie. Le mot (nephech) que la Vulgate rend par « anima » et que l'on traduit habituellement par « âme » désigne pourtant une réalité assez différente. De par sa nature, elle a pour fonction d'animer le corps, avec lequel elle forme un tout homogène. D'après certaines conceptions anciennes, elle réside principalement dans le sang : ou encore, elle est en relation si étroite avec le souffle de vie, donné et repris par Dieu, mais envisagé comme résidant dans l'homme, qu'elle semble souvent s'identifier avec lui. Elle perd sa réalité propre, sa vraie nature, lorsqu'elle cesse d'animer le corps et les textes ne disent pas explicitement que c'est elle qui se rend au Chéôl. Elle se voit attribuer de préférence les appétits qui concernent la vie physique : elle éprouve la faim ou la soif, les sensations de satiété ou de nausée. C'est elle le sujet immédiat des passions : la colère (Ps., 41, 3), l'amour passion (Gen., 34, 3; 1 Sam., 18, 1; Cant., 1, 7; 3, 1-4), la tristesse (Job, 30, 16; Ps., 119, 28). Elle se voit surtout ennoblie, élevée sur un plan supérieur, par les activités religieuses qu'on lui prête. « Mon âme soupire après toi, mon âme a soif de Dieu, du Dieu vivant » (Ps., 42, 2-3); « Mon âme est devant toi une terre altérée » (Ps... 143, 6).

Dans leur tendance spontanée à unifier les réalités plutôt qu'à les distinguer, les Israélites voient donc dans l'homme vivant un tout indivisible. L' « âme » reste profondément immergée dans la chair pour former avec elle une unité vivante. Le moi personnel recouvre ce tout et en est inséparable. Il s'attache plus volontiers à l' « âme », qui désigne souvent un « individu », un « être vivant », mais l'expression « toute chair » alterne, avec la même portée, avec « toute âme ». Il en résulte, par contre-coup, une sorte d'ennoblissement du corps, associé si étroitement à l'âme dans l'exercice des activités supérieures, surtout

religieuses. Il arrive même que les élans de piété, de dévotion lui soient directement attribués. « Ma chair languit après toi » (Ps., 63, 2), « mon cœur et ma chair exultent vers le Dieu vivant » (Ps., 84, 3), « tous mes os diront : Jahvé, qui est comme toi ? » (Ps., 35, 10).

Le corps prend aussi une valeur cultuelle. Les multiples prescriptions concernant la pureté, la sainteté légales, attirent sur lui l'attention et lui assurent une sorte de consécration matérielle. Par contre, il n'est pas compromis dans les cultes sensuels du paganisme : l'on a toujours su. en Israël, réagir contre ces perversions du sentiment religieux, appeler péché ce qui dégrade l'homme et rabaisse le divin. Il n'est pas non plus l'objet d'une recherche esthétique : si la beauté sensible n'a pas laissé les Israélites indifférents, elle est perçue à travers des réactions simples, parfois violentes, mais jamais raffinées. La disparition d'êtres chers a dû éveiller aussi le désir de rappeler leur présence, de revoir leurs traits. Pourtant, les textes bibliques ne nous livrent pas l'écho de ce désir, sans doute parce que le caractère radical de la mort, perçu à travers un corps inanimé, arrête court un tel espoir. Il n'en demeure pas moins que la conception hébraïque du corps humain, étrangère aux notions pessimistes du dualisme grec, ne pouvait voir en lui un obstacle foncier à une existence immortelle. Elle inclinait plutôt à l'intégrer spontanément dans la perspective d'une survie bienheureuse et à imaginer celle-ci comme une sorte de reprise de la vie physique. C'est sur cet arrière-plan naturel que se détache l'énoncé progressif de la résurrection des corps, et cette doctrine a été préparée positivement sous d'autres influences, de caractère religieux.

II. L'ÉNONCÉ PROGRESSIF DE LA RÉSURRECTION DES CORPS

Les textes qui la mentionnent peuvent se répartir en deux groupes, selon qu'ils parlent d'une résurrection symbolique du peuple ou de résurrection réelle des individus. Le partage, du reste, n'est pas toujours facile. L'on peut se demander aussi si le symbolisme ne prend pas appui sur l'idée d'une résurrection réelle, envisagée au moins comme possible.

1) Résurrection symbolique

Dans le premier groupe, on range souvent Osée, 6, 1-2. A tort, pensons-nous. Ce texte fait partie d'un discours où le prophète fait parler le peuple, qui exprime ainsi son repentir:

« Venez, retournons à Jahvé.

- « Car c'est Lui qui a déchiré, et il nous guérira ;
- « Il a frappé et il pansera nos plaies.
- « En deux jours, Il nous fera revivre
- « Le troisième jour, Il nous ressuscitera,
- « Pour que nous vivions en sa présence ».

Certains critiques modernes voient ici l'utilisation d'un motif emprunté aux cultes de la fécondité, sur le thème du réveil printanier du Dieu. Mais le parallèle précis d'une fête célébrant la résurrection d'une divinité, après une mort de trois jours, reste encore à identifier. Par ailleurs, le texte ne parle pas de résurrection, mais de retour à la vie, de rétablissement, après des blessures graves. On traduirait donc plus justement, au verset 3, « Il nous relèvera ». Les coups ont été portés par Dieu lui-même, qui a châtié durement son peuple : l'image a donc une portée collective très nette. Enfin les expressions « en deux jours, le troisième jour » ne sont qu'une manière de parler, familière à la Bible elle-même (cf. Amos, 4, 8; Trov., 30, 15-18-21), à l'ancien Orient aussi bien qu'aux Arabes palestiniens. On ne peut donc, en aucune façon, faire état de ce texte d'Osée pour affirmer que l'idée d'une résurrection corporelle était déjà courante au viii siècle avant notre ère.

Dans la vision des ossements desséchés (Ez., 37), au contraire, le symbolisme et son point d'appui concret sont d'une clarté incontestable. Aux versets 10-14, Dieu luimême fait connaître à son prophète le sens de cette vision : « Fils d'homme, ces ossements, c'est toute la maison d'Israël... Ainsi parle le Seigneur Jahvé : je vais ouvrir vos

tombeaux et je vous ressusciterai de vos tombeaux, ô mon peuple, et je vous ramènerai au pays d'Israël... Et je mettrai mon Esprit en vous et vous revivrez ». Le point d'appui de ce symbolisme est celui d'une résurrection réelle, corporelle (vv. 4-10) : dans cette vallée qui fut jadis le théâtre d'une bataille ou d'un carnage, les os dispersés se rejoignent, se couvrent de nerfs, de chair et de peau. Puis pénètre en eux, pour les animer, l'Esprit de vie, représenté comme un vent qui souffle à la fois des quatre points cardinaux, c'est-à-dire comme une énergie cosmique, qui émane de Dieu et participe à sa toute-puissance vivifiante.

Ezéchiel laisse-t-il entendre par là qu'il admettait la possibilité d'une résurrection individuelle ou que celle-ci était discutée dans certains cercles de l'exil ? On ne peut l'assurer ; car cette vision est une réplique aux propos amers, découragés, des exilés. Ils répétaient : « Nos os sont desséchés, notre espérance est détruite, c'en est fait de nous » (v. 11). Ils assimilaient donc une situation jugée par eux désespérée à l'état irrémédiable d'un squelette, en partageant sur ce point l'opinion commune. Le prophète n'aurait fait que reprendre cette image, l'aurait exploitée à sa manière réaliste et minutieuse.

Néanmoins le texte dit davantage. Il nous met en présence d'une vision, qu'Ezéchiel déclare avoir reçue et qui doit déborder la situation concrète qu'elle vise. La question posée au début par Dieu, avant l'application symbolique, concerne la possibilité d'une résurrection réelle. D'autre part, il y a un lien logique entre les deux tableaux successifs de cette vision : Jahvé ressuscitera son peuple de même qu'il peut ou veut ressusciter les morts. Aussi Ezéchiel reçoit au moins l'assurance que Dieu peut opérer un tel miracle. Bien plus, comme il admettait déjà de luimême, d'après sa réponse au verset 3, cette possibilité, Dieu semble lui avoir fait entrevoir qu'il veut ressusciter les morts. Mais ce n'est pas encore une affirmation positive, à cause de l'orientation symbolique de cette vision et de la mise en scène concrète qui doit rendre le symbolisme plus expressif. On note enfin une correspondance suggestive, bien qu'implicite, entre le souffle divin qui vient réanimer les cadavres et l'Esprit qui doit donner une vie nouvelle, non seulement au peuple, mais aux individus (Cf. 36, 26-27). La vision des ossements desséchés contribua certainement à familiariser les esprits avec l'idée d'une résurrection des corps, et même à insinuer en eux son éventualité.

2) La résurrection en Isaïe 25, 8, et 26, 19.

L'on sait les difficultés qu'éprouvent les critiques à assigner une date précise à la section dite « l'Apocalypse d'Isaïe » (Is. 24-27). Les deux textes qui parlent d'une suppression définitive de la mort (25, 8) et de résurrection (26, 19) sont précisément allégués, tantôt en faveur d'une date pré-exilique, tantôt en faveur d'une date tardive. Le problème est de déterminer si l'auteur songe à l'immortalité et à la résurrection des individus ou s'il s'exprime en langage métaphorique ou symbolique.

En 25, 6, tous les peuples sont figurés venant prendre part au grand banquet messianique sur le mont Sion. Le voile qu'ils portent sur le visage ou qui les recouvre doit symboliser l'incompréhension manifestée jusque là par ces peuples vis-à-vis de la religion et des privilèges d'Israël. Jahvé ôte ce voile. Il fait disparaître ainsi l'obstacle principal au retour des peuples à l'unité et, en même temps, l'« opprobre de son peuple » (v. 8), c'est-à-dire l'état de sujétion et d'humiliation où il se trouvait réduit par les païens. C'est dans ce contexte que le prophète affirme :

« Il fera disparaître pour toujours la mort.

« Le Seigneur Jahvé essuiera les larmes de tous les visages ».

La mort doit s'entendre directement de la mort violente, causée par la guerre et l'invasion. Le festin scelle la réconciliation de tous les peuples. En conséquence, « on ne fera plus de mal, ni de ravages sur toute la montagne sainte ». (Is. 11,9), il n'y aura plus de sang versé. Pourtant, dans une telle perspective universaliste, un énoncé si absolu évoque une suppression plus radicale de la mort qui résume tous

les autres maux, et qui pèse sur l'humanité depuis la chute (Gen., 2-3). Saint Paul dégagera cette portée plus générale du texte et l'appliquera à la résurrection (1 Cor., 15, 54).

Dans la prière qui fait suite à ce tableau messianique, s'exprime l'attente du règne final de Dieu, l'aspiration vers l'exercice définitif de ses jugements (Is., 26, 7-19). Une résurrection joyeuse des justes y est mentionnée (v. 19):

- « Tes morts revivront, leurs cadavres ressusciteront;
- « Réveillez-vous et exultez, vous tous qui habitez la poussière,
- « Car ta rosée est une rosée lumineuse
- « Et le pays des Ombres enfantera ».

Beaucoup de critiques prennent ce texte à la lettre et y voient affirmée, ou exprimée sous forme de souhait, la doctrine de la résurrection individuelle. « Ceux qui habitent la poussière » ont été ensevelis et dorment du sommeil de la mort (Cf. Job. 21, 26; Ps. 22, 16). Ils ressusciteront pour accroître merveilleusement le chiffre de la nation sainte purifiée, et pour s'associer à la joie messianique. « La terre est représentée ici comme un sein maternel fécond, chargé d'enfanter de nouveau les morts qui y reposent, mais c'est l'intervention de Jahvé qui doit ouvrir de sein. Et cette intervention est figurée sous l'image d'une rosée fécondante, mais d'une rosée venue de la sphère où règne la lumière éternelle » (Nötscher, p. 159). Pourtant, à notre avis, la prière dont fait partie ce texte est formulée d'un point de vue strictement israëlite, elle s'éclaire par le problème du repeuplement de la nation sainte après l'exil : aussi doit-on songer à une résurrection symbolique, à une restauration grandiose du peuple, incluant le retour en masse des exilés, considérés comme morts. Mais la façon dont le prophète prend appui sur le thème d'une résurrection réelle laisse supposer que l'idée lui en était familière, et que cette doctrine progressait dans les esprits.

3) Résurrection réelle des individus.

Si l'on date le livre de Job d'après l'exil, il n'y aurait donc rien de très étonnant à ce qu'elle apparaisse, avec application individuelle, en 19, 26. Longtemps, sinon chez les Pères, du moins dans l'exégèse ancienne, ce verset a été allégué comme un des lieux classiques de la croyance à la résurrection. Cette portée est indiscutable si l'on s'en tient à la version de saint Jérôme, reçue dans notre liturgie : «Je crois que mon Rédempteur est vivant et que je ressusciterai au dernier jour ». Mais cette belle expression de la foi ancienne de l'Eglise déborde certainement le sens du texte hébreu original, texte obscur et très probablement troublé. Si on pouvait l'isoler de son contexte et ne pas tenir compte des discours suivants, on doit reconnaître qu'il s'entendrait fort bien de la résurrection corporelle, à cause de sa formulation même et du voisinage de certains termes eschatologiques. Mais une telle profession de foi en la résurrection rend incompréhensibles les réactions de Job et les raisonnements de ses amis dans les chapitres suivants.

Comme, par ailleurs, Job voit dans la mort l'issue fatale de son état désespéré, deux hypothèses seulement, à notre avis, méritent d'être retenues. Ou bien il assure que Dieu interviendra en sa faveur après sa mort, mais ce sera une intervention passagère qui le soustraira momentanément à la condition commune du Chéôl (Cf. Job, « La Sainte Bible », pp. 29-31). Ou bien il compte sur une manifestation du Dieu vengeur à l'heure même de sa mort, mais qui n'empêchera pas celle-ci. Une solution des difficultés du texte, récemment proposée (E. F. Sutcliffe, Biblica 1950), donne plus de vraisemblance à cette dernière interprétation, quoique son auteur en tire une autre conséquence. Il suffit de transposer quelques mots et l'on aboutit à la traduction suivante : « Et si ma peau est dépouillée de ma chair, même après cela je verrai Dieu ». De toute manière les efforts tentés pour retrouver dans ce texte de Job, selon l'original hébreu, la doctrine de la résurrection. se heurtent à des difficultés qui demeurent insolubles.

Deux ou trois siècles plus tard, au contraire, elle est affirmée avec une pleine clarté en *Daniel*, 12, 2-3. Après avoir annoncé la fin d'Antiochus Epiphane, le roi du Nord, l'écrivain sacré fixe ses regards sur une période plus lointaine, où les puissances hostiles au règne de Dieu seront définitivement réduites.

(1) « En ce temps-là, se dressera Michel, le grand chef qui protège les enfants de ton peuple. Ce sera un temps de détresse telle qu'il n'y en eut point de pareille depuis l'origine des nations jusqu'alors. En ce temps-là ton peuple sera sauvé, tous ceux qui se trouvent inscrits dans le livre. (2) Et beaucoup de ceux qui dorment au pays de la poussière se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour devenir un sujet d'opprobre et d'horreur perpétuels. Ceux qui auront eu l'intelligence brilleront comme la splendeur du firmament, et ceux qui en auront conduit beaucoup à la justice, comme les étoiles, pour toujours et à jamais ».

Ceux qui « dorment au pays de la poussière » sont à identifier avec les habitants du Chéôl. Doivent-ils tous ressusciter? La réponse dépend de l'interprétation donnée aux premiers mots du verset 2. Certains exégètes traduisent: « et des multitudes, à savoir ceux qui dorment... », en donnant à la préposition hébraïque le sens explicatif. Ou bien, parce que cet usage reste exceptionnel et que le sens partitif est plus normal, ils estiment que « beaucoup » ne s'oppose pas à « tous », mais à « peu » (Cf. Is., 53, 12; Math., 20, 28; 26, 28; Rom., 5, 15). L'auteur voudrait donc insister sur le grand nombre, la multitude de ceux qui ressusciteront, en laissant ouverte la question de l'universalité. On ne voit pas non plus, ajoute-t-on, la raison pour laquelle la résurrection serait limitée à certaines catégories, par exemple aux martyrs et à leurs persécuteurs. Pourquoi ceux qui ont été simplement vertueux, fidèles, de même que ceux qui ont mal vécu (Cf. 11, 32) en seraient-ils exclus?

Les partisans de l'opinion contraire rappellent que cette première affirmation claire de la résurrection se situe à une époque de persécutions religieuses, où l'insuffisance des sanctions terrestres doit apparaître plus manifeste. En conséquence, l'auteur envisage seulement le cas de ceux qui, durant leur vie terrestre, n'ont pas reçu les récompenses ou les châtiments mérités par leurs actes : les martyrs d'une part, les apostats et les persécuteurs des fidèles d'autre part.

A notre avis c'est prendre trop à la lettre des expres-

sions dictées par une situation concrète, mais qui peut la déborder. Les remarques, valables, faites au sujet de l'expression « beaucoup », invitent du moins à ne pas trop presser le texte dans le sens d'une résurrection seulement partielle. Il n'est pas certain non plus qu'une telle limitation soit l'indice du caractère récent, nouveau, de cette doctrine : elle pouvait être déjà admise et s'offrir comme une solution heureuse du problème, rendu alors très aigu, des rétributions définitives. On notera qu'elle est énoncée cette fois avec certitude ; qu'elle s'étend aux impies, qui ressusciteront pour un châtiment éternel.

Par contre, le livre de Daniel ne nous fournit pas les éléments suffisants pour déterminer quand aura lieu cette résurrection. « La perspective demeure celle de l'ancienne prophétie, dont la réalisation devait apparaître sur la terre. Au-delà, la résurrection, la récompense et le châtiment. A ce point suprême, l'histoire n'était pas nettement distincte de l'éternité... Il était réservé au christianisme de faire plus de clarté » (Lagrange, « Judaïsme », p. 69).

Le second livre des Maccabées n'apporte guère de lumières nouvelles. Cet écrit alexandrin, mais qui reste en continuité étroite avec le judaïsme palestinien, mentionne souvent la croyance à la résurrection des corps. Martyrisés tour à tour, les sept frères rappellent que « le Roi du monde les ressuscitera pour une vie éternelle » (7, 9), qu'ils « espèrent recouvrer de nouveau leurs membres torturés » (7. 11). Tel déclare au tyran Antiochus : « Mieux vaut mourir de la main des hommes en tenant de Dieu l'espoir d'être ressuscités par Lui, car pour toi il n'y aura pas de résurrection à la vie » (7, 14). Et la mère encourage ses fils de la sorte : « Le Créateur du monde qui a opéré la naissance de l'homme et qui préside à l'origine de toutes choses, vous rendra dans sa miséricorde et l'esprit et la vie » (7, 23). Un autre héros de la même période, Razis, s'étant arraché les entrailles et les ayant jetées sur la foule, « pria le Maître de la vie et de l'âme de les lui rendre un jour » (14, 46). Enfin, parce que Judas Maccabée avait fait offrir un sacrifice expiatoire pour une faute commise par

certains des siens tombés au combat, le texte précise : « Il agit fort bien et noblement dans la pensée de la résurrection. Car il espérait que les soldats tombés ressusciteraient, considérant qu'une très belle récompense est réservée à ceux qui s'endorment dans la piété » (12, 43-45, texte ancien).

Dans tous ces textes, l'espérance en la résurrection s'affirme à propos de vies sacrifiées en témoignage de leur foi, même si certains sont morts en portant la peine d'une faute. Pourtant les fidèles ordinaires ne sont pas exclus par le fait même. D'après 12, 43-45, cette récompense est assurée à tous ceux « qui s'endorment dans la piété ». Il faut tenir compte aussi de la situation concrète qui provoque les affirmations du ch. 7 : l'auteur veut opposer le sort différent qui attend persécutés et persécuteurs. « Il reste dans le cas concret d'une victime et de son bourreau sans vouloir aborder une vue générale de la résurrection » (F. M. Abel). Etend-il, du moins, cette résurrection aux impies ? Sa pensée, sur ce point, ne se laisse pas préciser. Parce qu'il envisage la récompense glorieuse réservée aux martyrs, il déclare que leurs bourreaux « ne ressusciteront pas pour la vie » (7, 14). A cause de cette détermination, il ne nie pas formellement la résurrection des impies ; pourtant ses paroles vont plutôt dans un sens opposé à l'affirmation de Dan., 12, 2. Le livre ne précise pas non plus quand se produira la résurrection. L'expression « au temps de la miséricorde » (7, 29) reste vague. En 7, 36, l'idée d'une vie bienheureuse qui suit immédiatement la mort et aboutira à la résurrection semble supposée : « Quant à nos frères, après avoir supporté une douleur passagère, ils boivent à la vie qui ne tarit pas ». Et pourtant, le vénérable Eléazar déclare se rendre au Chéôl (6, 23). Il est possible enfin que la justification de l'initiative de Judas Maccabée alléguée en 12, 23, vise des négateurs de la doctrine de la résurrection.

Conclusion

Ainsi done, jusqu'au terme de la révélation ancienne,

nous restons en présence d'énoncés occasionnels et incomplets. L'intention divine de ressusciter les morts est entrevue peu à peu, puis affirmée soudain, comme une volonté certaine. Mais beaucoup d'imprécisions subsistent sur l'extension de cette résurrection, ses conditions, son mode, etc. Elle est signifiée en des termes qui prennent directement appui sur la condition des trépassés : ils sont étendus, ils dorment, ils ne jouissent pas de la vie véritable. Aussi, au temps de la résurrection, « ils se dresseront debout », « se réveilleront », « seront rappelés à la vie ».

La scène réaliste décrite par Ezéchiel 37, 1-3, se conforme à des conceptions assez rudimentaires sur la formation de l'être humain ; elle se produit en deux temps, par analogie avec la première création de l'homme. Si le second livre des Maccabées paraît insister sur l'identité des corps ressuscités avec ceux de la vie terrestre, auxquels Dieu rendra « l'esprit et la vie », c'est en raison même d'une situation très précise : les martyrs représentent à leurs bourreaux que ces membres sur lesquels ceux-ci s'acharnent leur seront restitués. Mais l'accent est mis sur la vie nouvelle qui les animera. Daniel (12, 2), envisageant la condition des ressuscités, parle d'un état glorieux, évoqué par la comparaison avec la splendeur du firmament et l'éclat des astres. Il doit signifier par là une sorte de communication de la gloire et de la lumière divines, mais il ne sort pas du domaine de l'image.

Enfin cette doctrine de la résurrection n'a pas obtenu une adhésion unanime en milieu juif. Elle ne trouve écho que dans quelques-uns des écrits dits apocryphes, c'est-àdire étrangers au Canon des Livres Saints: par exemple, dans les Testaments des 12 Patriarches, dans les Psaumes de Salomon, où il est dit explicitement (Ps., 3, 10) que les pécheurs ne ressusciteront pas. Et l'on sait qu'à l'époque du Christ, les Sadducéens la rejetaient énergiquement, tandis que les Pharisiens avaient pris parti pour elle, mais n'admettaient qu'une résurrection des justes.

Une telle divergence d'attitude au sein du Judaïsme

officiel, de même que les incertitudes et les réserves relevées précédemment, sont bien la marque d'une croyance qui a gardé jusqu'au bout son mystère, son caractère déconcertant. Et pourtant elle s'est imposée suffisamment, elle a trouvé place dans la Révélation ancienne. S'y est-elle insérée d'une façon harmonieuse, dans le prolongement d'autres croyances? Ou bien, au contraire, procède-t-elle d'autres influences, est-elle de provenance étrangère?

III. L'HARMONIE DE CE DOGME AVEC LES AUTRES VÉRITÉS BIBLIQUES

Pour expliquer, en effet, son apparition tardive et le crédit limité qu'elle a trouvé dans les milieux juifs, différents critiques y ont vu une doctrine d'importation étrangère, assimilée imparfaitement par la religion d'Israël. D'autres, au contraire, la voient au terme de lentes préparations divines, en harmonie interne avec d'autres thèmes et réalités bibliques.

1) Influences étrangères.

On a consulté tour à tour les religions de Mésopotamie, de Chanaan, d'Egypte, puis on s'est attaché davantage à celle des Perses.

Chez les Babyloniens et les Assyriens, la conception de l'au-delà qui prévaut trouve sa réplique dans la conception biblique du Chéôl. S'ils ont admis que les esprits des morts pouvaient être rappelés temporairement sur cette terre, « le fait de la résurrection d'un être humain n'est nulle part attesté, pas plus qu'une croyance à une résurrection de la chair » (A. Heidel). Tout au plus, celle-ci est-elle envisagée occasionnellement à titre d'hypothèse : Ishtar menace « de réveiller les morts, afin qu'ils puissent manger comme les vivants, et de rendre les vivants plus nombreux que les morts ». L'épithète fréquente « celui qui fait vivre les morts », « qui rend la vie aux morts », signifie seulement le salut, le retour à la santé, accordés dans un cas extrême. A propos de telle ou telle divinité, par exemple Tammuz, mourant chaque année au plus fort de l'été et

reprenant vie au printemps, une sorte de résurrection est assez souvent mentionnée. Et le fait est plus fréquent encore au sujet des divinités de Canaan: Alein, Môt, Adonis, Eschmoun, et le tyrien Melqart. En réalité, le mot de résurrection risque d'égarer, car on ne peut parler de mort véritable du dieu. De plus, si les fêtes qui célèbrent ces mythes prennent souvent la forme de fêtes de deuil et s'accompagnent de thrènes, on ne connaît pas de fête de la résurrection du dieu, ou, du moins, celle-ci ne se greffa qu'en pleine époque chrétienne sur celle de sa « mort »

(Cf. R. B., 1933, pp. 43-55).

Les Egyptiens ont attaché une importance considérable à la vie de l'au-delà. Il est difficile pourtant de préciser, au milieu de conceptions diverses unifiées tardivement, à quel élément du composé humain est liée cette survie. Elle est de nature spirituelle, invisible. Le corps momifié, rendu immortel par le rite magique de l'ouverture de la bouche, reste considéré comme un élément distinct, symbolisant ou effectuant d'une certaine manière la permanence de la personnalité. L'important est que tous les éléments du défunt continuent, séparément, à exister. Dans ces conditions, la question de la réunion de l'âme et du corps ou de la reprise d'un corps par la première est reléguée dans l'ombre. Sans doute, la conception osirienne, assimilant les morts à Osiris par des rites mystiques, va plus loin. Elle assigne aux « initiés » une vie physique, corporelle, et parle même de résurrection. Mais cette vie nouvelle, « glorifiée », se passe dans le monde souterrain, sa réalité dépend de celle de l'Osiris « ressuscité ». Or, que signifie cette expression? « Simplement ceci, que, grâce aux soins d'Isis, il pourra mener outre-tombe une vie qui sera un décalque parfait de l'existence terrestre. Il ne reviendra jamais parmi les vivants et ne régnera que sur les morts... Ce dieu ressuscité est, au vrai, un dieu « momie ». (R. de Vaux, R. B., 1933, p. 55). Du reste, nous constatons que les Israélites sont restés fermés aux conceptions égyptiennes de l'au-delà, alors qu'ils étaient en relations fréquentes avec l'Egypte et subissaient, sur certains points, son ascendant. Il serait étrange qu'ils leur aient emprunté plus tard une doctrine détachée de toutes ses composantes et qui, du reste, n'a pas le même relief ou la même signification dans les textes égyptiens.

On a invoqué encore, avec une plus grande vraisemblance, les influences iraniennes. La religion ancienne des Perses aurait enseigné la résurrection : les Juifs, vers la fin de l'exil et surtout après, auraient reçu d'eux cette doctrine : cette hypothèse s'appuie, en fait, sur des données problématiques et suppose résolu le problème de la date à assigner aux écrits iraniens. Or, on a de sérieuses raisons de penser que le Judaïsme a précédé les Perses dans l'affirmation de la résurrection. Les Gâthâs, le document le plus ancien, mais qui peut dater du second siècle seulement avant notre ère, ne la mentionne pas encore. Elle apparaît dans les parties récentes de l'Avesta, et elle y est présentée sous la forme d'une résurrection générale, avec des présupposés qui renvoient à une ambiance doctrinale différente de celle de l'Ancien Testament. Dans l'hypothèse d'un emprunt, on ne s'explique pas que les Juifs aient montré tant de réserve à affirmer le caractère universel de la résurrection. Néanmoins, admettons que les conditions favorables pour une influence de cette sorte se soient réalisées : celle-ci serait restée occasionnelle, extérieure. Permise par Dieu à l'heure voulue par Lui, elle aurait aidé une doctrine latente à se cristalliser.

Le caractère négatif de ces différentes conclusions nous invite donc à rester dans le cercle des conceptions israélites; à rechercher si certains thèmes bibliques antérieurs n'ont pas joué un rôle plus certain, au moins à titre de préparation des esprits.

2) Les préparations bibliques.

a) Jahvé Dieu de la vie. — Tandis que les dieux babyloniens sont postérieurs au chaos primordial, et que d'autres passent par une sorte de mort saisonnière, Jahvé est vivant au sens rigoureux du terme. « Il existe depuis toujours et à jamais » (Ps., 90, 2). Il est aussi un dieu qui donne la vie. Une affirmation comme celle-ci : « Quand les dieux créèrent l'humanité, ils assignèrent la mort à celle-ci, mais ils retinrent la vie pour eux » (Poème de Gilgamesch), aurait choqué en Israël. Le récit paradisiaque de Gen., 2 prête à Jahvé de tout autres intentions : Il a voulu primitivement pour l'homme une forme d'immortalité où l'intégrité physique restait assurée au corps. La mort fait figure d'une intruse dans ses plans (cf. Sag., 2, 24) : c'est l'homme qui l'a introduite par son péché et s'est vu ramener ainsi à sa condition naturelle. Mais elle reste sous le contrôle de Jahvé, elle n'est pas assignée à une divinité distincte, redoutable et malveillante. « Jahvé fait mourir comme Il fait vivre » (1 Sam., 2, 6).

Sans doute, dans la mesure où sa relation de dépendance à l'égard du péché était perçue, elle revêtait un caractère plus sévère, plus douloureux. Mais, en même temps, l'idée pouvait germer dans les esprits d'une reprise des desseins primitifs de Dieu, d'une victoire définitive sur la mort. Car Jahvé est un Dieu bon et miséricordieux, et Il domine souverainement la vie et la mort. « Il fait descendre au Chéôl et Il en fait remonter » (1 Sam., 2, 6; Deutér., 32, 39), texte qui signifiait le pouvoir de ramener à la vie dans les cas désespérés, mais qui évoquait l'idée d'une délivrance de la mort (Cf. Sag., 16, 13).

Deux séries de faits soulignaient la maîtrise de Dieu sur la mort, et éveillaient en même temps le désir d'un dépassement de celle-ci. Hénoch (Gen., 5, 24) et, plus tard, Elie (2 Rois, 2, 3, 11-12), avaient été enlevés, transportés avec leur corps dans un endroit mystérieux; le second, surtout, était monté au Ciel dans un appareil impressionnant et Malachie (3, 23) avait annoncé son retour dans la perspective du grand jugement de Dieu. On racontait encore, en Israël, certains cas de résurrections corporelles : celle du fils de la veuve de Sarephta (1 Rois, 17); du fils de la Sunamite (2 Rois, 4, 33-36), et de l'inconnu rendu à la vie par le contact des ossements d'Elisée (2 Rois, 13, 21). C'était là, il est vrai, des cas exceptionnels, des miracles, concer-

nant des morts non encore ensevelis. Mais ils gardaient leur puissance de suggestion. Parce que Jahvé était aussi le créateur, la résurrection tendait encore à être conçue à la façon d'une nouvelle création de l'homme : cette relation est latente en Ez., 37, et assez nettement marquée en 2 Mac., 7, 23.

Tous ces motifs bibliques anciens ont contribué certainement à préparer les esprits à l'idée d'une résurrection des corps, à en faire naître inconsciemment le désir, dans la conviction croissante que Dieu peut opérer et vouloir ce grand miracle. Il est le Dieu de la vie, et cet aspect du Dieu de l'Ancien Testament donne un arrière-plan assez profond à l'argument allégué par le Christ contre les Sadducéens qui niaient la résurrection : « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants » (Math., 22, 32). Et cela, d'autant plus que la conception hébraïque de la vie véritable reportait spontanément sur un corps réanimé l'idée d'une vie immortelle. Pour la même raison aussi, le désir de vivre toujours avec Dieu inclinait dans le sens d'une résurrection corporelle.

b) Les aspirations vers une société permanente avec Dieu. — Pour les hommes de l'Ancien Testament, une vie heureuse, épanouie, digne de ce nom, ne se conçoit pas sans l'assurance de la protection de Dieu, sans la garantie de sa société bienfaisante. Cet élément en arrive même à prédominer à tel point dans différents textes qu'il semble résumer toutes les aspirations de l'homme.

« Qui donc aurais-je dans le Ciel ?

« Avec Toi je suis sans désir sur la terre » (Ps. 73, 25).

Dans la création primitive, la familiarité avec Dieu constituait un facteur essentiel du bonheur paradisiaque (Gen., 3, 8). Mais le péché mit fin à ces relations privilégiées, et la mort, introduite par lui, continuait de marquer une rupture analogue, en excluant l'homme de la société de Dieu. Du moins c'est ce que l'on pensait communément en Israël. Au Chéôl, les ombres ne louent plus Dieu, elles ne « voient plus sa face » (Is., 38, 18; Ps., 88, 11-13; Ps.,

30, 10; Ps., 6, 6 ss.), bien que Dieu tienne le Chéôl sous sa puissance (Ps., 139, 8; Prov., 15, 11; Job., 26, 6). De là cet aspect douloureux, déconcertant, de la mort, pour des âmes habituées à vivre en communion avec Lui.

« Reviens Jahvé, délivre mon âme, « Sauve-moi, en raison de ton amour. « Car, dans la mort, nul souvenir de Toi ;

« Dans le Chéôl, qui te louerait? » (Ps. 6, 5-6).

On devait difficilement admettre cette exclusion de la présence d'un Dieu bon, qui ne se résignait pas à l'extinction de son peuple, mais promettait sans cesse de le restaurer, de le ressusciter; d'un Dieu de la vie, que l'on savait éternel et qui, du reste, ne renvoyait pas les morts au néant, mais les condamnait sans espoir à une existence diminuée.

A mesure que la préoccupation du sort de l'individu se substituait à celle des destinées collectives, on a dû se demander pourquoi la mort marquait une telle rupture et pourquoi cette rupture était irrémédiable ; l'angoisse de Job, qui veut à tout prix recouvrer l'amitié de Dieu ici-bas, nous livre un écho indirect de ce drame obscur dans certaines âmes. D'autres, soulevées par un élan de ferveur, paraissent avoir entrevu une permanence de leur union à Dieu par delà la mort. Cette assurance peut percer dans le Ps. 73, 24. Elle est plus accusée, en raison même du contexte, dans le Ps. 49, car le psalmiste y envisage la mort commune, non un danger actuel de mort. Il assure que les méchants resteront toujours au Chéôl, et il déclare (16):

« Mais Dieu rachètera nos âmes,

« De la main du Chéôl, oui, Il me prendra ».

L'auteur du Ps. 16 nous fait connaître, d'une façon très émouvante, tout ce qu'est pour lui ce Dieu avec qui il vit dans une union continuelle. Et il s'écrie :

« Aussi, mon cœur exulte et ma gloire jubile, « Oui, ma chair même reposera en sûreté ;

« Car Tu n'abandonneras pas mon âme au Chéôl,

«Tu ne laisseras pas ton fidèle voir la fosse,

« Tu m'apprendras le chemin de vie,

« Devant Ta face, joies à satiété.

« A Ta droite, délices intarissables » (vv. 9-11).

Comme dans le Psaume précédent, les expressions employées, prises en elles-mêmes, ne dépassant pas nécessairement le plan terrestre. Pourtant l'accent de ferveur et de certitude est vraiment spécial et semble bien leur donner une portée illimitée. Aussi, on pensera plutôt que le Psalmiste a eu le pressentiment d'une vie permanente, indéfectible, dans la société de Dieu. La version grecque de la Septante ayant traduit par le mot « corruption » au lieu du mot « fosse », l'idée de résurrection s'est greffée sur celle de vie bienheureuse; et c'est sur cette base que le christianisme primitif a vu dans le v. 10 une annonce au sens typique, de la résurrection du Christ (Actes, 2, 25-31; 13, 34-37).

Les lueurs discrètes projetées par ces textes sur une vie de l'au-delà n'ont pas exercé une influence notable, car elles restent isolées et à peine discernables. Mais ce sont là des témoignages précieux d'aspirations obscures vers un dépassement de la mort. Le thème des rétributions providentielles au contraire, semble avoir exercé une influence plus étendue, joué un rôle efficace.

c) Jahvé, Dieu juste. — Un autre trait de Jahvé, en effet, celui du Dieu juste qui rétribue chacun selon ses œuvres, portait aussi en germe la doctrine de la résurrection des corps. Sans doute, les sanctions rigoureuses de sa justice sont attendues le plus souvent sur cette terre et elles ont revêtu pendant longtemps un caractère collectif. Les prophètes, par exemple, se préoccupent directement du sort de leur peuple. Peu à peu, cependant, se dégage le principe de la responsabilité individuelle, énoncé explicitement par Jér., 31, 29, et Ez., 18. Mais parce que la vie de l'individu est limitée, interrompue brutalement par la mort, l'insuffisance des sanctions terrestres ne fait que s'accuser davantage. Comme la foi vivante ne pouvait consentir à renier la justice et la bonté de Dieu, elle devait être amenée à reporter au delà de la mort individuelle

l'exercice définitif des jugements divins. Tout le livre de Job témoigne de cette tension, d'autant plus poignante que la crise ne se dénoue pas : le besoin d'une solution dépassant l'horizon de la vie terrestre n'en est rendu que plus aigu.

La doctrine de la rétribution s'est insérée de plusieurs manières dans ce thème des rétributions providentielles. A titre d'image, de symbole, elle signifie la volonté divine de sauver un peuple perdu, de le rendre à la vie, de le recréer en quelque sorte (Cf. Ez., 37 et probablement Is. 26, 19). Avec une portée réaliste, elle se présente à la fois sous un aspect collectif et individuel. Dans un horizon messianique. en effet, elle semble avoir été postulée, en quelque sorte, pour que les morts du peuple saint aient part aux bénédictions du Royaume futur. Mais cette idée, qui apparaît peutêtre en Is., 26, 19, et se trouve latente en Dan. 12, 2-3, n'est pas dégagée nettement par les textes. Dans un contexte de rétribution individuelle, elle se présente comme le rétablissement d'un ordre de justice violé brutalement par la mort. Il ne semble pas que Job 19, 26, y ait déjà songé, mais ce fut la grande espérance des martyrs des persécutions maccabéennes. Ayant été fidèles à Dieu jusqu'à la mort, ils faisaient figure de justes par excellence : d'autre part le fait même des tortures subies dans leur corps, jusqu'à la mort violente, postulait, en quelque sorte, une réhabilitation glorieuse. C'est dans ce contexte que se présentent les affirmations de Dan. 12, 2-3, et du second livre des Maccabées, sans qu'on puisse assurer, pour autant, qu'elles sont au point de départ de la doctrine. En particulier, il est possible que la résurrection du Serviteur, en Is. 53, ait été entrevue dès auparavant, bien que la pensée du prophète ne s'explicite pas dans ce sens.

Conclusion

L'énoncé sommaire de ces trois motifs bibliques montre que la doctrine de la résurrection est venue apporter satisfaction à des aspirations humaines de nature religieuse. Sans doute, elle venait combler un besoin du cœur de l'homme, apporter une réponse à une inquiétude de son esprit en face de la mort. Mais ce sont des âmes religieuses, animées d'une foi vive en Jahvé et portées à espérer toujours davantage de Lui, qui ont été troublées profondément par le problème de la destinée humaine et ont aspiré vers un dépassement de la mort.

Aucune des influences relevées n'est immédiate et ne postule directement le fait d'une résurrection des corps. La meilleure preuve, c'est que l'auteur du livre de la Sagesse s'appuie sur les mêmes thèmes bibliques pour annoncer l'immmortalité de l'âme, dévoiler la survie bienheureuse réservée aux âmes justes. Elles ont plutôt contribué à faire entrevoir, désirer ce fait comme éminemment convenable, sous réserve d'une libre décision de Dieu. Il est affirmé d'une façon incontestable en Dan. 12, sans que nous puissions discerner les antécédents immédiats d'une telle affirmation. On ne peut qu'émettre des hypothèses, dont la moins probable est celle d'un emprunt aux religions voisines, fût-ce à celle des Perses.

En restant dans l'ambiance de la Bible on pourrait suggérer, avec réserve, l'évolution suivante. L'idée d'une résurrection a flotté tout d'abord dans les esprits déconcertés par la mort, mais comme quelque chose d'irréel, d'impossible pour l'homme. Puis elle aurait été utilisée à titre d'image, de symbole, surtout dans les messages prophétiques annonçant la restauration du peuple de Dieu. Cette image aurait tendu à s'appliquer aux individus, surtout sous l'influence d'Ez., 37. Avec cette portée nouvelle, réaliste, elle aurait pris de plus en plus de relief, de consistance, surtout parce qu'elle apportait une satisfaction, une réponse à différentes aspirations religieuses. En particulier, la crise ouverte par l'insuffisance des sanctions terrestres individuelles l'aurait poussée plus délibérément dans la perspective. Ce fut spécialement le cas lorsque commencèrent les premières persécutions sanglantes, et c'est peut-être sous le choc de celles-ci que l'affirmation certaine d'une résurrection est devenue explicite, mais en dépendance d'une initiative de Dieu. Car cette inconnue, irréductible à nos investigations, nous adresse au mystère des desseins de Dieu, communiqué seulement par révélation.

Comme pour les autres doctrines de l'Ancien Testament, cette révélation a dû être progressive et elle est restée incomplète. Une résurrection générale de tous les hommes n'est pas annoncée, bien qu'elle ne soit pas exclue. Beaucoup d'autres imprécisions subsistent. Mais, par opposition au rabbinisme judaïque et à l'Islam, les images restent très sobres et on évite par là un retour grossier aux conditions de la vie présente. Enfin cette doctrine s'est imposée tardivement et n'a trouvée crédit que dans des cercles limités. Il fallait sans doute une longue préparation des esprits, pour leur faire admettre un dogme déconcertant pour la raison et ses évidences immédiates. On se tromperait en imaginant les Juifs naturellement réceptifs à son égard, bien qu'il fût en harmonie profonde avec leurs conceptions de l'homme et de la vie, avec les motifs principaux de leur foi. Les timidités dans l'affirmation, les négations ouvertes ou tacites attestent que la doctrine de la résurrection n'a pas germé comme spontanément sur le sol d'Israël. Dieu a voulu seulement disposer les âmes de foi à accueillir l'évidence tangible que fut la résurrection du Christ.

« Mais, en fait, le Christ est ressuscité des morts, il est les prémices de ceux qui se sont endormis » (1 Cor. 15, 20).

Fr. Chr. LARCHER, O. P.

BIBLIOGRAPHIE

L'ouvrage qui reste fondamental est celui d'un catholique allemand: Fr. Notscher, Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben. Würzburg, 1926. On consultera avec profit les études catholiques suivantes: J. Touzard, R.B., 1898, p. 207-241; A. Michel, article « Résurrection » dans le Dict. de théol. cath., XIII, 2 col. 2504-2512; Edm. F. Sutcliffe, The Old Testament and the future life. Westminster 1946, 1947, ch. XII; R. Tournay, R.B. 1949, p. 481-503. Nous avons utilisé aussi W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, III, p. 148-168; A. Heidel, The Gilgamesh epic and Old Testament parallels². Chicago 1949, p. 207-223; enfin les commentaires des textes bibliques étudiés.

LA RÉSURRECTION DE JÉSUS

dans la Prédication Apostolique et la Tradition Evangélique

La révélation juive s'achève, en quelque sorte, sur une vision : aux « derniers temps », Dieu, brisant le règne de la Mort, ressuscitera les trépassés ; avec les vivants il les fera, dès lors, avoir part au salut messianique.

Or, dans la pensée des apôtres et de leurs disciples, la révélation chrétienne marque, dès l'abord, mieux que la confirmation de parcille espérance : elle la précise ; surtout, elle la réalise, et d'une manière plénière, dans le Christ, fondateur des temps eschatologiques et type du salut définitif.

I. LE FAIT DE LA RÉSURRECTION

Un fait domine, en effet, l'histoire évangélique et, qui plus est, l'Histoire même : la résurrection du Christ! Crucifié, Jésus a été rappelé à la vie ; vivifié, il jouit désormais de la condition divine. Œuvre par excellence du Père, épilogue d'une part à la Passion et prélude par ailleurs à la Pentecôte, l'événement de Pâques se présente ainsi comme le principal acte salvifique, sommet de l'action divine dans le monde.

Son caractère historique

Il offre, d'abord, un caractère historique, souligné avec une précision riche de nuances par tous les auteurs du Nouveau Testament, des premiers ouvriers apostoliques aux derniers rédacteurs évangéliques.

Certes, il ne représente point un fait empirique, objet de l'observation humaine et de la recherche critique, à la manière des multiples épisodes de la Passion par exemple. L'arrestation et le procès, la crucifixion et l'ensevelissement de Jésus furent vécus à Jérusalem par le « peuple » et les « disciples » : du coup, ils furent évoqués très tôt en des récits plus ou moins variés dont la science précise le caractère entre autres historique. Au témoignage des épîtres, des Actes et des évangiles, la Résurrection, au contraire, fut comme entourée d'un halo de mystère : du fait, elle ne fut ni une donnée de l'expérience apostolique ni, à plus forte raison, quelque élément de la narration évangélique.

De là, les problèmes touchant les circonstances de l'événement, posés mais non pas résolus par les textes néotestamentaires. De là, en particulier, l'impossibilité d'indiquer même le mode, voire le moment du fait pascal. Sans doute Paul, les Synoptiques et Jean s'accordent-ils à situer la Résurrection « le troisième jour » après la Passion1. Toutefois, cette « précision », plus ou moins stéréotypée, affecte le plan doctrinal plutôt que le domaine chronologique : inspirée notamment de la singulière conception judaïque d'après laquelle le trépas ne serait effectif que vers la quatrième journée après le décès seulement2. elle traduit avant tout qu'à aucun moment de sa vie, pas même dans sa défaite, le Christ ne fut réellement assujetti à la mort. De même, les évangélistes semblent indiquer que, réalisée dès avant la venue des femmes au tombeau, la sortie de Jésus du sépulcre a dû se produire durant la nuit même du sabbat au dimanche3. Mais ce n'est là qu'une donnée apparente, fondée sur des déductions que ne justifie guère la portée des documents. En fait, par un remarquable souci de la vérité historique, ni Marc ni Luc ni Jean ne s'autorisent à préciser de quelque manière ce dont nul ne fut témoin.

Seul Matthieu se risque pour ainsi parler à décrire la Résurrection en ces termes : « Et voici qu'un grand tremblement de terre se produisit : l'ange du Seigneur descendit du ciel, s'approcha, roula la pierre et s'assit dessus; or il brillait comme l'éclair et son vêtement était blanc comme la neige » (28, 2-3). Encore cette présentation de l'événement n'a-t-elle, à vrai dire, la valeur ni d'une ébauche de récit ni même d'un essai d'explication. Soucieux - nous le verrons - de réfuter l'objection juive touchant l'enlèvement du corps de Jésus par les disciples, l'auteur du premier évangile s'attache à opposer la souveraine puissance de l'intervention divine à l'inanité des mesures (garde, scellement de la pierre) prises par les autorités de Jérusalem pour assurer au tombeau son dépôt. A cet effet, il la concrétise en lui prêtant, sans d'ailleurs les ordonner en un tableau harmonieux, les diverses formes (« tremblement de terre », « éclair » et « clarté », « ange du Seigneur ») qui, dans la tradition biblique, soulignent les manifestations extraordinaires de l'action divine. En un mot : dans sa pensée, pareille description n'est qu'un artifice littéraire à portée polémique ; elle n'infirme point le principe apostolique de la Résurrection-mystère. Pour Matthieu comme pour les autres auteurs du Nouveau Testament, la carrière glorieuse du Christ s'ouvre sur la sortie du sépulcre : l'expérience pascale des disciples, au contraire, ne débute que par la découverte du tombeau vide et le message des anges. L'acte même de la Résurrection relève exclusivement du domaine de l'intimité entre Dieu et son Messie.

Au regard de l'homme, ne serait-il, dès lors, qu'une donnée de la foi ? En d'autres termes : incontrôlable par les voies ordinaires de la recherche historique, se ramènerait-il à une pure affirmation pieuse ? D'aucuns parmi les modernes et les contemporains le pensent : à leur sens, le fait de Pâques c'est-à-dire « la survie du Christ au ciel » ne serait que le corollaire de la croyance judaïque au Messie céleste et éternel, qui aurait obsédé les apôtres dès le lendemain de la Passion. Or, c'est là, à coup sûr, un point de vue à tout le moins hâtif et schématique. Certes, la

pensée moderne, dont la structure pourrait bien avoir été trop influencée par le règne des sciences dites expérimentales, semble n'admettre, dans le domaine de la critique, que deux catégories majeures, exclusives l'une de l'autre : le fait empirique, par définition humain et vérifiable ; la donnée doctrinale, essentiellement transcendante et indémontrable. Aussi apparaît-elle trop portée à dénier tout caractère historique aux événements qui, d'après le témoignage même des documents, se situent par nombre de côtés au-delà des limites de l'expérience humaine.

Telle ne fut point, cependant, la conviction des premiers milieux apostoliques qui furent pour ainsi parler à l'origine de la foi à la Résurrection. A l'exemple des multiples représentants de la pensée biblique, en effet, les Douze et, à leur suite, les auteurs du Nouveau Testament sont comme pénétrés du principe que, religieuse, l'Histoire est proprement la présence de Dieu dans le monde : ils en concluent que tout acte salvifique est, par définition, un fait historique et que, inversement, chaque épisode historique affecte dans une mesure variable un double plan, terrestre et céleste ou cosmique et spirituel. Oui plus est, ils ont le sens particulièrement aigu du sacré : ils apparaissent, par là-même, portés à considérer, voire à peser les données de l'Histoire d'après leur caractère spirituel. Ainsi en arrivent-ils à distinguer dans l'œuvre du Salut, dans ses phases récente et actuelle notamment, une catégorie de faits en quelque sorte intermédiaire entre l'épisode historique et la réalité doctrinale : l'événement à la fois humain et divin, historique mais caché, concret et pourtant invérifiable.

C'est dans cet ordre qu'ils rangent à des degrés variés les divers faits culminants de l'histoire évangélique (miracles opérés loin des foules⁴, révélations aux seuls « disciples », Transfiguration, Agonie, etc.), qui, suivant une loi majeure de la tradition biblique, échappent à l'observation humaine dans la mesure même où ils accusent l'empreinte du Sacré. Or c'est sur ce plan que, dans leur esprit, se situe de son côté, et à un degré éminent, l'acte de la Résurrection. Aussi bien tient-il à la fois de l'histoire et du mystère.

Œuvre directe et suprême du Père, élévation par ailleurs de Jésus à la condition de Seigneur, il est à ce double titre la manifestation par excellence du Divin; du coup, il apparaît soustrait à l'expérience des apôtres, mieux que tout autre fait évangélique plus ou moins similaire.

Mais il n'en est pas pour autant une donnée suggérée par la foi et saisissable par elle seule. Pour Pierre et les Douze, pour la première génération chrétienne, en particulier, il offre un indiscutable caractère historique. Réel et non fictif, concret et non symbolique, corporel et non spirituel, l'événement de Pâques affecte par sa nature et ses multiples effets mêmes le plan humain, terrestre, voire cosmique : le sépulcre vide en est pour ainsi parler le « signe »; les apparitions, objectives, en marquent la preuve maîtresse; d'une manière plus spectaculaire et plus décisive encore, l'actuelle vie « spirituelle » de l'Eglise et la future condition glorieuse de l'Univers en sont, dans la pensée de la chrétienté apostolique, le plus efficace des confirmatur. A l'instar des grands faits évangéliques et, parmi eux, de la Croix et de la Sépulture notamment, la Résurrection appartient à l'Histoire.

Sa portée religieuse

Elle s'y insère à ce point que, au témoignage des plus anciens textes du Nouveau Testament déjà, elle en est, par sa portée religieuse, le centre.

Dès l'abord, en effet, les Douze et leurs disciples reconnurent dans le fait de Pâques le principal événement salvifique de l'Histoire. Pour l'affirmer, ils se sont attachés très tôt à en préciser le sens dans une doctrine des plus riches et des plus originales, dont voici les thèmes essentiels.

Au point de vue christologique" d'abord, la Résurrec-

^{*} Christologique : qui a trait à la Doctrine sur le Christ. (N. D. L. R.)

tion possédait, à leurs yeux, une signification sans conteste décisive. Non seulement elle éclipsait, au point de l'absorber, la portée messianique des divers faits de la révélation évangélique : à elle seule, elle éclairait la vie du Maître d'une lumière nouvelle et la faisait désormais apparaître dans son véritable sens.

Elle se présentait, en effet, comme l'œuvre propre du Père. Certes, les miracles jadis accomplis par Jésus avaient été, eux aussi, les effets de la puissance divine. Toutefois cette puissance, Dieu l'avait exercée en quelque sorte par délégation, en en confiant la manifestation habituelle au Messie. En ressuscitant le Christ lui-même, il agit au contraire directement⁵. Au témoignage divin, indirect et imparfait, que constituaient les prodiges évangéliques, l'événement pascal faisait ainsi suite comme le témoignage de Dieu, pleinement authentique et concluant.

Aussi s'affirmait-il comme le « signe » par excellence6. En opérant ses miracles à l'adresse d'Israël, Jésus les avait toujours présentés comme des preuves de son origine céleste. Mais, venant après la Croix, sa résurrection signifiait la confirmation définitive de ses titres messianiques et, du coup, la condamnation du crime commis par le « peuple ».

Il y avait plus! Ressuscité, Jésus — suivant les paroles de Pierre reproduites dans deux des fragments les plus archaïques des Actes — fut établi « Christ et Seigneur » (2, 36), « Chef et Sauveur » (5, 31). Aux yeux des Douze, témoins de sa carrière terrestre, le fait de Pâques apparaissait dès lors comme la révélation de sa vraie condition divine et rédemptrice, en d'autres termes — comme la clé qui leur livrait le sens réel de sa vie.

Dans la perspective pascale tout s'illuminait d'un jour nouveau. A l'« étonnement », fait d'incompréhension surtout, que les « disciples » avaient naguère éprouvé au spectacle des actes du Maître, succédait chez eux à présent une foi compréhensive et totale. Désormais Jésus leur apparaissait comme l'incarnation même du Fils envoyé par

le Père dans le monde. Son ministère prenait le caractère d'une manifestation volontairement contenue de sa véritable nature. Non seulement ses paroles relatives à son sort ultérieur, par exemple, cessaient d'être énigmatiques en s'avérant des prédictions faites par un homme en possession d'une science toute divine, mais nombre de ses actes, surtout, recevaient une portée jusque là insoupçonnée. Les miracles, en particulier, devenaient autant de démonstrations épisodiques de la « force » et de la « charité » mêmes Dieu. La Transfiguration se présentait comme le resplendissement passager de cette « gloire » que le Christ possédait désormais à titre permanent. Bien plus, la Croix, tout spécialement, s'auréolait d'une signification nouvelle. A première vue symbole de l'échec dans l'opprobre, elle apparaissait en fait comme la révélation de l'amour divin, s'immolant pour le salut des hommes. En un mot : toute l'histoire évangélique se trouvait transposée sur un plan supérieur et prenait le sens d'une « épiphanie », c'est-à-dire d'une manifestation unique de Dieu dans le monde7.

Enfin, dans l'existence du Christ la Résurrection marquait moins un terme que le commencement d'un état glorieux, définitif. Qu'était, dès lors, sa carrière terrestre au regard de sa vie céleste? Faisant suite à son existence auprès du Père et conduisant à son exaltation, elle ne pouvait avoir que la valeur d'un intermède exigé par l'économie du Salut. Pour le Fils, elle était la phase d'« abaissement » au cours de laquelle son entière soumission à Dieu méritait en quelque sorte sa glorification future. Pour l'humanité, au contraire, elle était la phase d'instruction et de « conversion » par où l'on se préparait au Salut. Aussi bien — au témoignage encore des Actes — est-ce sous les traits du « Seigneur », siégeant « à la droite du Père » (2, 33, 34), continuant son œuvre salvifique par l'action de son Esprit et revenant, un jour, comme « Juge des vivants et des morts » (10, 42), que le Christ vivait désormais dans la foi et la prière des siens8.

Car, en raison même de sa signification christologique, l'événement de Pâques offrait, par ailleurs, une portée

éminemment sotériologique* par où il apparaissait, à vrai dire, comme la réponse divine à l'antique espérance messianique. Puisqu'il se présentait comme l'exaltation de Jésus à la condition de « Christ » et de « Seigneur ». n'inaugurait-il pas, dès lors, et d'une manière définitive, les Temps eschatologiques? Dans l'Histoire, en effet, il ne marquait ni une mesure d'exception ni, à plus forte raison, un acte de dérogation au salut des hommes. Ressuscité, Jésus était le type même de la « justice » et de la « sainteté » nouvelles ou, suivant l'ancienne formule biblique des premiers ouvriers apostoliques, le « Saint » et le « Juste » par excellence (Actes, 3, 14...). Mieux : glorifié, il apparaissait comme l'auteur désormais du Salut (cf. 3, 1-4, 31 et 5, 12-42). Il possédait la force même de Dieu, salvifique, voire créatrice : et par elle, il agissait à présent dans l'Eglise et les siens. Non seulement il élevait ses disciples à la condition de « peuple » nouveau ou de Théocratie parfaite : par son action spirituelle dans l'homme, il le préparait, pour ainsi parler, à la résurrection future.

Certes, il n'est guère possible de préciser le moment où la première génération chrétienne prit une conscience nette de ces principes et de leurs diverses applications. Au témoignage des documents vestiges de sa foi, néanmoins, elle semble bien avoir dès l'abord la conscience fort vive de sa solidarité avec le Christ, source et forme du Salut. Le titre « Chef de la vie » (3, 15; 5, 31), l'une des plus anciennes parmi les dénominations christologiques, le montre : sous certains rapports, il annonce déjà les thèmes par où plus tard se caractérisera la doctrine paulinienne touchant le « Seigneur de la gloire », Sauveur.

Ainsi — et c'est la conclusion qui se dégage de ces diverses données sur la portée religieuse de la Résurrection — pour la chrétienté apostolique, l'événement de Pâques

^{*} Sotériologique : qui a trait au salut, qui concerne la Doctrine du salut (N. D. L. R.)

marque le sommet de l'économie, l'acte central de l'Histoire. D'une part, il met fin à l'ère des préparations divines. De l'autre, il inaugure l'ère définitive du Salut. Election d'Abraham, appel d'Israël, vocation du Messie: tous ces faits qui l'ont précédé n'ont eu de but autre que le rendre possible. De même, le « mystère » actuel du règne de l'Esprit n'en représente que l'effet. La venue du Christ « dans la chair » en fut la condition et le prélude. Sa venue « dans la gloire » en sera la conséquence et l'épilogue. Par elle, le Seigneur glorifiera la création, affirmera sa souveraineté universelle et rendra ainsi définitifs les fruits de sa résurrection.

II. LA PRÉDICATION APOSTOLIQUE DE LA RÉSURRECTION SES ÉLÉMENTS

C'est à dessein que nous nous sommes arrêtés à l'aspect historique et doctrinal de la Résurrection : il rend compte de la place dans une large mesure centrale, tenue par le fait pascal dans la tradition apostolique, depuis la catéchèse initiale jusqu'à la rédaction des évangiles.

La prédication apostolique, en effet, apparaît sans conteste comme la phase fondamentale de la tradition du Nouveau Testament. C'est elle qui, par ses besoins et ses lois, par la variété aussi des ouvriers apostoliques et des milieux évangélisés, contribua, pour une part décisive, à « former » la tradition néotestamentaire. Du coup, c'est elle qui — nous le verrons — explique par nombre de côtés les récits évangéliques, leurs ressemblances et leurs divergences, apparentes et réelles.

Or, au témoignage de Luc, historien des origines chrétiennes, confirmé par Paul, héritier sur ce point de la primitive tradition palestinienne, elle porte avant tout sur la Résurrection (cf. Actes, 1, 21-22; 1 Cor., 15, 3-8). Non que, à vrai dire, elle passe sur les autres données majeures de l'histoire évangélique: le ministère du Précurseur, les miracles de Jésus en Galilée, la Transfiguration et les annonces de la Passion, le séjour enfin du Christ à Jérusalem, ces

divers cycles d'épisodes à portée messianique durent très tôt compter parmi les éléments du primitif message chrétien Sommet de la révélation christologique, l'événement de Pâques, toutefois, en fut avec la Passion la donnée à coup sûr maîtresse. Dans l'hypothèse d'une catéchèse plus ou moins sommaire, elle pouvait à l'occasion en être même l'objet unique. (Cf. Actes, 8, 26-40).

Aussi bien, à l'exemple du « discours de la Croix » (cf. 1 Cor., 1, 18), l'évangile de la Résurrection a-t-il été présenté, dès le début sans doute, sous une forme plus ou moins stéréotypée qui, se précisant et se fixant dans la suite, deviendra bientôt l'un des aspects essentiels du message pascal au point même de percer encore dans les narrations évangéliques.

Deux groupes de documents, selon toute vraisemblance d'une antiquité à peu près égale encore que d'origines et de caractères différents, le montrent assez nettement : les discours apostoliques rapportés aux chapitres 2 à 13 des Actes et, surtout, la tradition catéchétique reproduite dans la première épître aux Corinthiens, chapitre 15, versets 3 b-5.

Ce dernier texte offre un intérêt, de fait, capital. Il n'apparaît pas seulement comme le plus précis et le plus ancien, peut-être, des quelques fragments témoins de la première prédication pascale : de l'aveu de la critique, il relate le credo ou l'énoncé même de la foi que, lors de son baptême probablement, Saul a reçu d'Ananie à Damas. Autrement dit : il reproduit, dans sa formule en quelque sorte officielle, la foi professée et prêchée par les diverses communautés judéo-chrétiennes de la Palestine quelques années à peine après la mort et la résurrection de Jésus. Aux Corinthiens, en effet, l'Apôtre écrit :

Je vous ai transmis, parmi les données fondamentales de la foi, ce que j'avais aussi reçu:

Le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures, et il a été enseveli.

Et il est ressuscité le troisième jour selon les Ecritures, et il est apparu à Céphas puis aux Douze⁹.

Trois éléments ainsi caractérisent, dès l'abord, le « discours de la Résurrection » : la proclamation, d'abord, de l'événement ; la preuve, ensuite, de son caractère salvifique par l'appel aux Ecritures : la démonstration, enfin, de sa « réalité historique » par le « témoignage » ou l'expérience pascale des « disciples ». Comme le montrent les sommaires catéchétiques de la première partie des Actes, ces données, dans l'ensemble, se retrouvent dans toutes les formes de la prédication apostolique, dans le message de Pierre et des Douze aux Juifs de Jérusalem (cf. 3, 12-26; 4, 8-12; 5, 29-32) et aux Prosélytes* de Palestine (cf. 10, 34-43) comme dans la catéchèse des divers milieux hellénistes* (cf. 2. 22-36; 8, 27-38) et de Paul (cf. 13, 26-41). De ce fait, elles apparaissent pour ainsi parler, constitutives de l'évangile pascal et valent, dès lors, à des degrés variés un examen plus poussé.

La proclamation du fait

Passons sur la proclamation même de la Résurrection. Rédigée dans le style « kérygmatique », elle porte plutôt sur la portée religieuse que sur l'aspect historique de l'événement. D'une manière plus précise, elle en souligne d'emblée la signification messianique. « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », en effet, « le Dieu » des « Pères a glorifié son Serviteur, Jésus » (Actes, 3, 13). Pareille affirmation, où — on l'a vu — le fait de Pâques

^{*} A l'époque du Seigneur, le monde juif comprenait tout d'abord les Juifs vivant en Palestine, ou palestiniens, puis ceux vivant dans les divers pays méditéranéens, dits juifs de la Dispersion, ou de la Diaspora. En raison de leur langue habituelle, la langue grecque, ils étaient nommés aussi : hellénistes. A eux venaient s'ajouter des païens convertis, entrés dans le judaïsme. On les appelait Prosélytes, et, suivant leur degré d'adhésion, on distinguait deux sortes. La distinction devait se retrouver dans les communautés chrétiennes primitives composées soit de juifs convertis (judéo-chrétiens — avec la distinction des hellénistes) — soit de païens convertis (pagano-chrétiens). (N.D.L.R.)

est présenté comme l'œuvre directe et suprême du Père et qui, dans les morceaux archaïques du Nouveau Testament sonne par endroits comme la réplique au quatrième chant du « serviteur souffrant » dans Isaïe (cf. 53, 910), marque, sous des formes variées, le thème caractéristique du message de la Résurrection, depuis la catéchèse initiale jusqu'aux Synoptiques. Encore, malgré son sens fondamental toujours identique, n'offre-t-elle dans les divers textes ni les mêmes nuances doctrinales ni, à plus forte raison, la même saveur antijuive. En fait, c'est dans les discours apostoliques des Actes qu'elle paraît reproduite dans sa forme et sa portée en quelque sorte natives. En une antithèse à la fois audacieuse et significative Pierre et les Douze opposent à la Croix, œuvre du « peuple » déicide, l'acte de Pâques, condamnation d'Israël par Dieu (cf. 3, 13-15; 4, 10; 5, 30: 10, 40: 2, 23-24: 13, 27-30; à rapprocher 7, 52).

Semblable présentation des faits, où se trahit le climat particulier à la première prédication aux Juifs, ne se retrouve guère dans les documents à couleur avant tout doctrinale et plutôt ecclésiastique¹¹. En soulignant, de leur côté, que « Dieu a ressuscité Jésus », les milieux qui furent à l'origine des primitives formules de foi (cf. Rom., 10, 9; Phil., 2, 5-11; I Tim., 3, 16...) et, plus nettement encore, Paul (cf. I Thess., 1, 10; Rom., 8, 11; Eph., 1, 19-23; 2 Tim., 2, 8...), par exemple, entendent proprement préciser que, auteur du Salut, le Père même a instauré l'ordre eschatologique, en élevant son « Fils » à la condition de Seigneur et de Sauveur. Tel restera, dès lors, le sens du thème touchant la Résurrection, œuvre de Dieu. Attesté dans les Synoptiques (cf. Mc., 16, 6 par....), il dominera la pensée chrétienne jusque vers la fin du siècle apostolique. Seul l'auteur du quatrième évangile lui préférera des conceptions et des formules nouvelles. Fidèle à ses principes à la fois eschatologiques et christologiques, il précisera que, organe de l'action divine dans le monde, le « Fils », en fait, fut l'auteur même de sa résurrection (cf. 2, 18-22).

Le témoignage des Ecritures

Proclamer le fait de Pâques l'œuvre du Père, le présenter par là comme un événement salvifique et le situer ainsi à tout le moins sur le même plan que les « hauts-faits » de Dieu dans l'histoire juive, n'était-ce point provoquer d'une manière des plus audacieuses les multiples auditeurs de Jérusalem et de la Dispersion ? Aussi, à l'appui de leur prédication, les apôtres, se conformant aux méthodes d'argumentation judaïques, en appellent-ils aux Ecritures, révélation par excellence du plan divin. Montrer que la sortie de Jésus du sépulcre avait été annoncée par Moïse, les Prophètes et David, n'était à leurs yeux pas sans intérêt : du coup, on prouvait que la Résurrection marquait une disposition authentique de l'économie religieuse, qu'elle était vraiment l'œuvre de Dieu, enfin qu'elle représentait un épisode important dans l'accomplissement du Salut. C'est ainsi que, très tôt, l'argument scripturaire devint un élément du message pascal. Notons-le tout de suite : il n'en fut jamais une donnée essentielle. Motivé par l'opposition judaïque à la catéchèse des apôtres, il ne fut caractéristique, à vrai dire, que de l'Evangile proposé aux Juifs de Palestine (cf. 1 Cor., 15, 3b-5; à rapprocher Actes, 2, 24-32) et de la Dispersion (cf. Actes, 13, 32-37; à rapprocher 2, 24-32).

Dans les autres formes de la prédication primitive il semble n'avoir guère été qu'un élément secondaire et occasionnel. En fait, il ne fut pratiqué, avec un relief plus ou moins marqué et à des fins plutôt morales, que par les « Hellénistes » et, sous leur influence, dans quelques milieux pagano-chrétiens seulement (cf. Actes, 17, 11; à rapprocher 1 Cor., 15, 3-5). Dans les évangiles notamment il n'apparaît allégué que par Luc (cf. 24, 25-27, 32, 44-47), païen d'origine formé à la foi par les « disciples » ainsi que par Paul et témoin entre autres des traditions hellénistes 12. De là, sans doute, les indications à la fois restreintes et imprécises dont la preuve scripturaire est l'objet dans les divers écrits du Nouveau Testament. En dépit des

apparences (cf. 1 Cor., 15, 4b), « les Ecritures » pourraient bien n'avoir été citées qu'à l'appui du fait même de la Résurrection; plus précisément, elles ne semblent guère avoir porté sur les principales circonstances de l'événement, en particulier sur la « clause » du « troisième jour ». Qui plus est : elles durent être assez limitées. Seule, la « prophétie ». Ps., 15, 10 : « ... Tu n'abandonneras pas mon âme à l'Hadès et tu ne laisseras point ton saint voir la corruption », apparaît occasionnellement attestée dans nos documents (cf. Actes, 2, 24-32; 13, 32-3713). Précisant le texte hébreu, la traduction grecque, les Septante avaient pour ainsi parler traduit la foi alors naissante à la « résurrection » du juste. Or la première génération apostolique voit dans le Christ le « Juste » et le « Saint » par excellence : du coup, elle applique le Psaume au fait même de Pâques.

En raison de sa portée doctrinale, l'argument des Ecritures n'affectait point le caractère réel et historique de la Résurrection. Pour établir cet aspect de l'événement pascal, les Douze et, à leur suite, les autres prédicateurs apostoliques en ont appelé, dès l'abord, à une preuve à leur sens plus concrète : les apparitions du Ressuscité.

Le tombeau vide

Auraient-ils ignoré « le tombeau vide » ? Malgré leur allure fragmentaire et sommaire, ni les discours des Actes ni les formules des épîtres n'autorisent pareille hypothèse. Certes, l'épisode du sépulcre trouvé vide le matin de Pâques n'apparaît nulle part l'objet d'une allusion précise. Sousentendu, peut-être dans les verbes qui traduisent l'acte même de la Résurrection dans les divers écrits du Nouveau Testament, suggéré, à ce qu'il semble, par la clause « il a été enseveli et il est ressuscité » du texte, (1 Cor., 15, 4), il n'est, en fait, visé que dans le discours de la Pentecôte : au sépulcre de David, qui garde son dépôt, Pierre en effet oppose le tombeau, vide, de Jésus (cf. Actes, 2, 29). Toutefois cette absence de données nettes s'affirme par elle-même

significative. Au témoignage des évangiles, des Actes et des épîtres, elle tient, de fait, à deux facteurs également révélateurs. D'une part, elle est sans conteste motivée par la conception judaïque de la « résurrection, sortie du tombeau », courante dans la primitive chrétienté apostolique. Et, par ailleurs, elle s'explique dans une large mesure par la connaissance que, dès le début, les milieux juifs, surtout ceux de Jérusalem, ont eue du sépulcre trouvé vide «le troisième jour » (cf. Actes, 2, 29; cf. Mtth., 27, 62-66; 28, 11-15). Aussi bien n'a-t-elle ni le sens ni la valeur d'un silence. Elle montre que, dans l'esprit des « disciples », le tombeau vide fut en quelque sorte le « signe » de la Résurrection, corporelle, et qu'il ne fut guère contesté par les représentants du Judaïsme dans leur longue opposition à l'évangile pascal¹⁴.

Les manifestations du Christ

Il n'en fut point de même des apparitions. Aiguë dès l'origine (cf. Actes, 3, 1-4, 31; 5, 12-42), l'hostilité juive au message apostolique touchant Jésus ressuscité, Messie-Seigneur et Sauveur, se traduisit assez tôt, semble-t-il, sous la forme d'une polémique plus ou moins virulente, portant pour une grande part sur les christophanies*. Les « manifestations » du Maître que les « disciples » alléguaient comme la preuve même de sa résurrection, n'auraient-elles pas été, en fait, de pures visions, voire des hallucinations? Qui plus est — et pareille objection perce, à notre sens, dans le texte, Actes, 10, 40-41, déjà — pourquoi furent-elles limitées à quelques « disciples », voire à quelques « femmes » seulement?

C'est pour répondre à la première de ces critiques, celle portant sur le caractère subjectif des christophanies, que les apôtres se sont attachés à souligner et à préciser l'aspect

^{*} On désigne par ce terme « christophanie » les manifestations du Christ aux disciples durant les jours qui s'écoulèrent entre Pâques et l'Ascension, (N. D. L. R.)

concret de leur expérience pascale. Palestiniens d'origine et de formation, familiarisés notamment avec la conception judaïque touchant le corps ressuscité identique de tous points au corps terrestre, ils avaient, certes, marqué dès l'abord le côté objectif des apparitions : sur ce point, ni les Douze, ni les autres prédicateurs de Jérusalem semblent n'avoir hésité à placer les « manifestations » de Jésus ressuscité sur le même plan concret que les multiples faits du Christ évangélique (cf. 1 Cor., 15, 5; Actes, 2, 32b; 3, 15c; 5, 32a; à rapprocher 13, 31). En réaction contre la naissante polémique juive, toutefois, leur insistance sur l'aspect objectif des apparitions s'accusa et se durcit; plus exactement, il prit la forme d'une présentation pour ainsi parler systématique des christophanies.

Deux thèmes, désormais, dominent, à des degrés variés, la démonstration de l'événement pascal par la première chrétienté apostolique : l'idée de la communauté de vie entre le Ressuscité et les siens ; le « souvenir », par ailleurs, du Christ prouvant lui-même la réalité de sa résurrection à ses actuels « témoins ». Assurément, les apparitions furentelles épisodiques. Mais elles ne s'en sont pas moins répétées, et « durant des jours nombreux » (Actes, 13, 31). Du fait, elles ont valu aux « disciples » un contact en quelque sorte continu avec le Ressuscité. Or, marquée notamment par des rapports de commensalité (cf. Actes, 10,41) et des instructions « sur le Règne » accompli « de Dieu » (1,3; cf. 4, 20; 10, 42), pareille expérience pascale ne se présente pas seulement comme un commerce plutôt intime des apôtres avec le Christ : à dire vrai, elle reproduit, dans ses divers traits saillants, l'expérience évangélique même, naguère vécue par les « disciples ». Aussi bien, en soulignant l'identité du Christ de Pâques avec le Maître d'avant la Passion, établit-elle, du coup, la pleine réalité historique de la Résurrection. Du reste, pour accentuer en quelque sorte cette portée démonstrative de l'argument des apparitions. la deuxième génération apostolique en viendra bientôt à montrer que dans son commerce avec les Douze, le Ressuscité a intentionnellement répété les gestes et les enseignements les plus caractéristiques de son ministère évangélique et que, ce faisant, il s'est attaché à préciser lui-même la corrélation, voire la continuité entre sa carrière de jadis et son œuvre actuelle (cf. Actes, 1, 3).

A ses yeux, semblable manière de présenter les faits offrira sans conteste le double avantage d'authentiquer pour ainsi parler l'apologétique pascale traditionnelle et, surtout, de souligner que, contrairement à l'objection judaïque, les « disciples » n'ont cru à l'événement pascal qu'après de multiples résistances. Ainsi paraîtront, dès lors, groupés en une remarquable synthèse démonstrative les divers éléments de l'expérience apostolique. Trait significatif, où se mesure la fixité de l'ancienne tradition pascale : dans la suite, cette valorisation apologétique de l'histoire ne variera guère dans ses thèmes et ses données. Motivée par la polémique juive et formée dans les milieux judéo-chrétiens, elle servira inchangée, comme l'indiquent Luc (cf. Lc., 24, 13-32, 36-43; à comparer Actes, 1, 3) et Jean (cf. Jo. 20, 16, 19-23, 24-29; 21, 1-14), à prévenir les objections plus ou moins différentes que leur spiritualisme outrancier inspirera aux milieux gréco-romains 15.

POURQUOI LE CHRIST N'EST-IL PAS APPARU A TOUS ?

Encore, à l'origine, ne fournissait-elle une réponse satisfaisante qu'à la première des critiques présentées par le monde juif touchant le message de Pâques. A l'objection portant sur le caractère subjectif des apparitions, en effet, s'en ajoutait — on l'a vu — une autre par certains côtés plus impressionnante : au vrai, pourquoi, à la différence de la Passion par exemple, les apparitions n'ont-elles eu pour témoins que des « disciples » l6? Erreur, d'abord, répond la première génération apostolique; et pour appuyer sa riposte elle allègue un fait à son sens indiscutable, — le « témoignage » collectif des Douze (cf. Actes, 1, 22; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 41; 13, 31; à rapprocher 1 Cor., 15, 5b; Mtth., 28, 16-20; Lc., 24, 33-53; Actes, 1, 3-14; Jo., 20, 19-29; 21, 1-14; Mc., 16, 14-20). A cet effet, elle souligne

vigoureusement l'unité de l'expérience pascale des apôtres. Non seulement elle passe de plus en plus sur les multiples traits particuliers qui ont dû marquer le contact personnel des divers « disciples » avec le Ressuscité : assez tôt, sans doute, elle tend à n'accorder qu'un intérêt plutôt secondaire aux apparitions individuelles, notamment à l'expérience de Pierre qui, d'abord fondamentale (cf. 1 Cor., 15, 5a; à rapprocher Mc., 16, 7), deviendra à ce point accessoire que la tradition ultérieure perdra le souvenir même de ses données particulières (cf. Lc., 24, 34)17. Il y a plus! En présentant ainsi les christophanies comme une prérogative commune à tous les « disciples », la primitive chrétienté apostolique s'attache par ailleurs à justifier pareille faveur par un argument irrécusable de ses contradicteurs juifs, — le plan même du Salut.

Un texte, que la critique semble n'avoir guère apprécié à sa juste valeur et où l'objection judaïque apparaît pourtant visée, est des plus éclairants sous ce rapport : la déclaration de Pierre devant Corneille à Césarée (cf. Actes, 10, 40-41). Ressuscité, Jésus, certes, n'est point apparu « à tout le peuple », reconnaît l'apôtre ; en fait, précise-t-il, Dieu a permis qu'il se manifestât à nous, ses témoins choisis d'avance ». Ainsi s'affirme pour la première fois le thème des christophanies, dispositions de Dieu gracieuses pour les Douze puisqu'elle leur vaut, au titre de la préparation, à leur futur « témoignage » un commerce exclusif avec le Ressuscité c'est-à-dire un affermissement de leur foi messianique et un complément de formation apostolique. Bien que la chrétienté ultérieure ne s'arrêtera guère à cette idée, elle ne l'ignorera pas néanmoins. L'indication que Jésus, après sa résurrection, se serait manifesté «quarante jours durant» (Actes, 1, 3), semble le montrer. Variante plutôt tardive de la donnée touchant les christophanies durant « des jours nombreux » (Actes, 13, 31), elle pourrait bien n'avoir de portée autre que de souligner, moyennant le schème biblique des « quarante jours »18, le sens salvifique des apparitions.

Telle fut, dans ses traits saillants, la présentation, apo-

logétique, voire polémique, des christophanies. Ajoutons que, en raison même de ses thèmes majeurs, elle autorise, au point de vue littéraire, la conclusion à la foi probable et suggestive que voici. De fait, que fut, au juste, l'exposé de leur expérience pascale par les apôtres? Selon toute vraisemblance, il n'affecta guère les formes d'un récit proprement dit, relatant, d'une manière fidèle dans l'ensemble, les principales apparitions avec leurs nombreux traits particuliers. Plus exactement, il dut se présenter d'ordinaire comme un tableau où les divers aspects de l'expérience apostolique étaient évoqués, dans le cadre par certains côtés littéraire d'une christophanie unique, suivant les exigences de l'apologétique pascale. Pareille manière de voir ne répond pas seulement aux lois en quelque sorte de la primitive « narration » évangélique : suggérée — nous l'avons dit par les éléments mêmes de la preuve des apparitions, elle est en outre appuyée par le fragment, 1 Cor., 15, 5, liste de « témoins » et non de « manifestations » du Ressuscité. Or, à notre sens, elle offre un intérêt de premier plan : elle marque, pour une grande part, la clé des récits synoptiques et johannique de la Résurrection.

III. LES RÉCITS ÉVANGÉLIQUES

Bien que rédigées durant le dernier tiers à peu près du siècle apostolique seulement, les narrations des évangiles sur la Résurrection n'en reproduisent pas moins, dans l'ensemble, des traditions assez anciennes. Du fait, elles offrent des attaches réelles et sans doute multiples avec le primitif message pascal. Par quelques côtés, notamment, elles pourraient bien témoigner, d'une manière plus ou moins directe, de ce que furent les récits d'apparitions proposés à leurs divers auditoires par les premiers prédicateurs chrétiens.

Aussi, malgré leur multiples divergences, en partie d'ailleurs apparentes seulement, accusent-elles une indéniable unité de fond, voire de forme. Non que, accordées ensemble, elles composent une fresque à peu près fidèle des principaux épisodes qui marquèrent la «vie terrestre» du Christ ressuscité: à dire vrai, elles s'affirment à la fois trop parallèles et trop originales pour être « harmonisées ». En fait, elles se présentent, pour ainsi parler, comme des variations plus ou moins développées sur un thème narratif fondamental, portant, d'une part, sur la découverte du tombeau vide par les femmes et, pour une large part, sur l'expérience pascale des « disciples ».

Or, en voici, sommairement exposés, les divers caractères respectifs.

Le récit de Marc

« Interprète de Pierre » d'après les milieux ecclésiastiques plus anciens 18, Marc rapporta dans son évangile le « témoignage » sans doute intégral²⁰ de celui que la primitive génération apostolique avait allégué dès l'abord comme le principal garant de sa foi à l'événement de Pâques : le chef même des Douze. En d'autres termes, son récit reproduisait le message de la Résurrection sous une forme à la fois plus ancienne que les divers parallèles évangéliques et à certains égards officielle. Par suite de circonstances inconnues et du reste assez singulières dans la tradition manuscrite, pourtant, seul en a été conservé le fragment initial sur la démarche des femmes au sépulcre (cf. 16, 1-8); perdue, et de très bonne heure, la partie, centrale, touchant les christophanies aux apôtres semble bien avoir été remplacée assez tôt par les versets 9 à 20, liste sans originalité des principales « manifestations » du Ressuscité mentionnées dans les autres textes évangéliques²]. Encore, en dépit de leur allure restreinte, les quelques éléments vestiges du message pascal dans l'Evangile selon Pierre offrent-ils, au point de vue historique surtout, un intérêt sans conteste majeur. Ils montrent, en effet, que le récit sur la découverte du tombeau vide par les femmes au matin de Pâques fut, dès l'abord, une donnée essentielle de la tradition touchant la Résurrection et que, lien en quelque sorte entre l'exposé de la Passion et le tableau sur les Christophanies, il eut, à l'origine, pour thème dominant et sans doute pour raison

même l'annonce aux « disciples » des apparitions imminentes, en Galilée. Qui plus est, il indique, et à notre sens d'une manière assez pertinente, que, dans la finale primitive de l'écrit, les rapports de Céphas ou Pierre avec le Maître ressuscité (cf. v. 7) durent être l'objet d'un relief particulier. Sur tous ces points, les données de Mc. confirment ainsi les indications de Luc. Dans le second évangile comme dans les sommaires catéchétiques des Actes, le « témoignage » de Pierre (et des Douze) apparaît à la fois fondé sur les Christophanies et marqué par un sens des plus aigus du Sacré. Dans les discours rapportés par Luc, l'apôtre insiste de préférence sur la portée salvifique de la Résurrection. En Mc., 16, 8, les « femmes » pressentent dans le fait du sépulere vide une irruption pour ainsi parler extraordinaire du Divin dans la sphère terrestre ; du coup, afin de souligner en quelque sorte leur naissante foi pascale, elles professent et la « crainte » et le silence22.

Le récit de Matthieu

Il n'en est guère de même dans le premier évangile grec. Deux traits caractérisent, à des degrés variés, le message de Pâques dans Mtth. : la tendance, plutôt timide il est vrai, à développer le thème narratif fondamental du tombeau vide et des christophanies ; l'intérêt, surtout, donné à la polémique antipascale des milieux judaïques. Non que, à la manière des apologistes ultérieurs, l'auteur trahisse, sous ce dernier rapport, des préoccupations avant tout personnelles. Témoin des traditions évangéliques en cours dans les communautés judéo-chrétiennes de Palestine durant la seconde moitié du siècle apostolique, il souligne, en fait, l'acuité des discussions juives sur la Résurrection vers l'année 70. De là, l'insistance sur l'objection judaïque touchant l'enlèvement de Jésus par les « disciples », sur ses dessous et sa valeur (cf. 28, 11-15; à rapprocher 27, 62-66). De là aussi — on l'a vu — l'intérêt montré pour les schèmes littéraires qui, dans la Bible, servent à marquer, voire à rendre concrètes les manifestations de la toutepuissance divine (cf. 28, 2-3). Par son aspect plus ou moins traditionnel, l'autre caractéristique du récit dans Mtth., la tendance à développer le thème narratif fondamental, donne lieu à des remarques analogues. Pour l'auteur, en effet, la découverte du tombeau vide est mieux que le prélude aux apparitions, en Galilée (cf. 28, 1, 4-8) : suivie d'une christophanie à « Marie de Magdala » et à « l'autre Marie » (cf. 28, 9-10), elle représente le premier épisode d'un cycle particulier de faits, l'expérience pascale des femmes, par certains côtés parallèle à l'expérience des Douze, désormais privilégiée seulement dans la mesure où elle s'affirme plus christologique (cf. 28, 20b) et plus apostolique (cf. 28, 18-20a). Ainsi se vérifie dans les églises palestiniennes un développement de la tradition par ailleurs attesté pour les communautés syriennes et asiates par les évangiles de Jean et de Luc.

Le récit de Luc

Prenons, d'abord, Luc, dont l'activité littéraire, selon toute probabilité, fut antérieure d'environ un quart de siècle à l'œuvre de Jean. Historien des origines chrétiennes et, qui plus est, théologien de la « Parole » du Salut parmi les hommes, l'auteur du troisième évangile et des Actes accorde un intérêt de premier plan à la Résurrection. Non seulement il la tient, conformément à la meilleure tradition apostolique, pour l' « événement », épilogue de l'histoire évangélique et prélude aux « Temps intermédiaires » ; dans son récit il s'attache à traduire pareille conception d'une manière des plus originales.

Un trait domine, en effet, sa narration : le souci de montrer que l'Evangile, qui est par définition le message salvifique touchant le Christ ressuscité, s'affirme à Jérusalem, centre de la Théocratie nouvelle, dès le jour même de Pâques, grâce à l'expérience également concluante de ses divers « témoins » futurs. Ainsi s'explique la tendance, nette, à situer les apparitions, voire l'Ascension le même jour que la Résurrection (cf. Lc., 24, 1-53; à comparer Actes, 1, 3-14). De là aussi le recours à la seule tradition, sans doute fort ancienne (cf. Actes, 13, 31; 10, 39-41), des

christophanies à Jérusalem et en Judée (cf. Lc., 24, 13-53; à rapprocher Actes, 1, 3-14). Enfin, c'est à pareil propos que tient la présentation du récit sous la forme d'un triptyque. Trois groupes de « témoins », au fait, ont fréquenté Jésus pendant son ministère évangélique et compteront parmi les premiers membres de la Communauté nouvelle, fondée d'abord sur la foi de Pâques : les Douze (cf. Lc., 6, 12-16; 9, 1-5; Act., 1, 13-14...), les soixantedouze disciples (cf. Lc., 10, 1-16; Actes, 1, 14), les « femmes qui suivirent le Christ depuis la Galilée » (cf. Lc., 8, 2; 23, 49; Actes, 1, 14). Aussi bien, pour caractériser la genèse de leur foi au Ressuscité c'est-à-dire leurs expériences pascales respectives, l'évangéliste procède-t-il, dans l'ensemble, par tableaux juxtaposés. Centré sur l'affirmation du fait de la Résurrection par les anges (cf. vv. 5-7), le récit touchant la découverte du sépulcre vide (cf. Lc., 24, 1-11) a pour but d'expliquer la foi naissante des « femmes ». D'une rare perfection narrative, le fragment sur la christophanie d'Emmaüs (cf. vv. 13-35), au témoignage de la tradition ultérieure, traite de l'un parmi les divers épisodes qui durent marquer l'expérience des disciples. Le tableau, enfin, sur l'« apparition » aux apôtres (cf. vv. 36-49) résume, en les ordonnant d'une manière à la fois nuancée et vigoureuse, les multiples « preuves » « instructions » que valut aux Douze leur commerce avec le Maître ressuscité. Ainsi la structure de l'exposé apparaît en quelque sorte systématique. Elle est par là-même au niveau de la forte coloration doctrinale des diverses données et des principaux faits. Passons sur l'insistance dont est l'objet le thème du Christ, « témoin » pour ainsi parler de sa propre résurrection (cf. vv. 30-31, 36-43; à rapprocher Actes, 1, 4). Le relief donné au « témoignage des Ecritures » est le plus caractéristique de notre document. C'est par «Moïse, les Prophètes et les Psaumes» que le Ressuscité commente l'événement de Pâques aux apôtres (cf. vv. 44-47) et aux disciples (cf. vv. 25-28, 32). Bien mieux, c'est par un rappel formel des prédictions naguère faites par Jésus touchant sa glorification ultérieure que les anges

incitent les « femmes » à croire en leur message (cf. vv. 6-8). Sur ces divers points, l'auteur en même temps se conforme à la tradition et trahit sa formation paganochrétienne, voire par certains côtés helléniste.

Le récit du quatrième évangile

A l'exemple de Luc, l'auteur du quatrième évangile attribue, de son côté, une portée décisive à l'événement de Pâques. Amorcé dès le chapitre 2 sur la purification du Temple (cf. vv. 13-22), rappelé et souligné au chapitre 11 touchant Lazare de Béthanie (cf. vv. 1-44), développé enfin dans le récit du chapitre 20 sur la découverte du tombeau vide (cf. vv. 1-10) et les christophanies (cf. vv. 11-29), le thème de la Résurrection domine l'écrit johannique à ce point que, par ses diverses affirmations littéraires, il marque pour ainsi parler les grandes divisions de l'évangile. Il possède, du coup, un sens des plus nets, précisons : une signification des plus originales.

Comparé aux autres formes apostoliques de la pensée pascale, interprété d'après les principes mêmes du « johannisme », il montre que, œuvre de Jésus, la Résurrection est proprement l'acte grâce auquel le salut eschatologique. inauguré par l'Incarnation et « accompli » par la Croix, perdure dans l'ordre chrétien, fondé sur la foi et le baptême, le culte et les sacrements. Aussi le chapitre 20, où le message pascal de Jean est reproduit dans sa forme en quelque sorte officielle23, se présente-t-il comme l'une des parties vives de l'écrit. Témoin direct des épisodes qu'il rapporte, l'évangéliste s'attache, dans une large mesure, à préciser la tradition antérieure (à comparer vv. 1-2, 11-18 et Mc., 16, 1-8 par.; vv. 3-10 et Lc., 24, 12; vv. 19-29 et Lc., 24, 36-49) : par le réalisme historique de sa narration. il garantit, à sa manière, la réalité même de la Résurrection. Par ailleurs, théologien du Salut, il se plaît à souligner que, par l'acte de Pâques, le Christ, suivant ses propres prédictions (cf. 2, 18-22...), devient le vrai « Temple » spirituel, centre pour ainsi parler vital du « peuple »

nouveau. De là, le thème fondamental des apparitions, « signes » c'est-à-dire révélations du véritable ordre salvi-fique ainsi que de la pleine condition divine de Jésus (cf. 20, 11-29 et 30-31). De là, en particulier, la place de premier plan tenue dans notre récit par les notions johanniques de « gloire » et de « plaies » du Christ, de « rémission des péchés », d' « Esprit » et de « paix », de « joie », de « communion avec le Christ » et de « glorification divine ». Préexistant, le Verbe seul possédait avec le Père la « gloire » divine : retournant auprès de Dieu après sa résurrection, il laisse dans le « monde » une humanité devenue à jamais participante à sa « plénitude » de « grâce » et de « vérité ».

C'est sur pareille synthèse de l'Histoire que s'achève la pensée pascale de l'Eglise apostolique.

Par son originalité et sa puissance, par la richesse et l'unité à la fois de ses données historiques et doctrinales, elle représente à coup sûr un moment unique dans la réflexion théologique chrétienne.

J. SCHMITT.

NOTES

- 1. Voir notamment les textes, Mc., 8, 31; 9, 31; 10, 34; 12, 2; 14, 58; 15, 29 et leurs divers parallèles évangéliques ainsi que les passages, Actes, 10, 40 et 1 Cor., 15, 4.
- 2. Le Talmud de Jérusalem, par exemple, précisait : « L'âme reste trois jours auprès du corps, cherchant à y rentrer ; elle s'en éloigne, quand son aspect commence à changer » (Yebamoth, 16).
 - 3. Cf. Mc., 16, 2; Mtth., 28, 1; Lc. 24, 1; Jo., 20, 1.
 - 4. A comparer entre autres Mc., 5, 35-42; 7, 31-37; 8, 22-26.
 - 5. Cf. Actes, 2, 22-32...; Eph., 2, 19-20.
 - 6. Voir Mtth., 12, 39; 16, 4; Lc., 11, 29-30; Jo. 2, 18-19.
- 7. Cf. Tit., 2, 11; 3, 4; 2 Tim., 1, 10; à rapprocher Lc., 7, 16; 1, 68; 78; Jo., 1, 14.
- 8. Voir Phil., 2, 5-11; Rom., 8, 3; 2 Cor., 8, 9; 13, 4; Jo 17; 4-5.
- 9. Les versets 6 à 8 reproduisent une liste supplémentaire de « témoins » et d'apparitions du Ressuscité, ajoutée par l'Apôtre à la « tradition » officielle et connue des Corinthiens.

- 10. « Il a été enseveli avec les méchants et, mort, il est avec le riche » : telle, en effet, apparaît la fin de la carrière du « serviteur » dans ce sommet de la révélation de l'Ancien Testament.
- 11. Précisons: quoique, sur bien des points, elle ait influencé la formation même de la tradition évangélique, elle apparaît cependant sans exemple dans les autres documents du Nouveau Testament.
 - 12. A rapprocher Jo., 20, 9.
- 13. Le texte, Jo., 20, 9, pourrait bien appuyer cette indication: dans le quatrième évangile notamment, l'expression graphè « écriture » au singulier désigne proprement un passage scripturaire déterminé.
- 14. Le fragment, Mtth., 28, 11-15 (à comparer 27, 62-66), confirme pareille conclusion: les autorités juives ne contestent nullement le fait du sépulcre vide, elles ne tentent que de l'expliquer à leur manière.
 - 15. Cf. 1 Cor., 15, 12-53; à rapprocher 2 Tim., 2, 17-18.
- 16. « Ressuscité », remarque par exemple le Juif de Celse, « Jésus ne s'est montré qu'à une femme et à ses compagnons ; supplicié, il a été vu de tous : le contraire aurait dû se produire » (Cf. Oricène, Contra Celsum, 2, 70).
- 17. Ainsi en sera-t-il aussi, dans les écrits du Nouveau Testament, de la christophanie à « Jacques », mentionnée dans le texte, I, Cor., 15, 7a, seulement (à comparer le récit, à caractère fortement apocryphe, de cet épisode dans l'Evangile selon les Hébreux).
- 18. A rapprocher, par exemple, sur le seul plan du Nouveau Testament, le passage, Mc., 1, 13 par.
- 19. Voir, entre autres, le témoignage de Papias d'Hiérapolis, cité par Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique, III, 39, 15.
- 20. L'hypothèse, par ailleurs invraisemblable déjà, d'après laquelle Mc. se serait primitivement terminé sur le verset 8 du chapître 16, se heurte à un fait décisif à notre sens : la place centrale tenue par l'événement de Pâques et, avec lui, par les apparitions dans la première prédication chrétienne, dont Pierre fut, au témoignage des épîtres et des Actes, le « formateur » et le garant.
- 21. C'est à ce titre sans doute que, dès l'abord, l'Eglise l'a considérée comme un élément de sa règle de foi, lui reconnaissant ainsi une valeur canonique.
- 22. La « crainte », en particulier, est, dans Mc. notamment, la réaction ordinaire de l'homme en présence des manifestations du Sacré. (Cf. 4, 41; 5, 15; 6, 50...)
- 23. Appendice, ajouté par les disciples sans doute de l'évangéliste à la rédaction première de l'écrit, le récit touchant la « manifestation » du Christ sur les bords du lac de Tibériade (cf. 21, 1-23) ne répond guère par ses sources, son but et ses données, au récit proprement johannique : il en souligne, du fait même, la riche et puissante originalité.

LA RÉSURRECTION DES MORTS dans la vie et la pensée de saint Paul

Nous essayons de plier nos conceptions à celles de saint Paul. Ceci avant tout. L'expression : « la résurrection des morts » nous transporte d'un coup en pleine « eschatologie »(1). La résurrection des morts est liée au jugement dernier. Dans la pensée juive, elle est la condition du jugement.

Il faut nous contraindre à voir les choses à la manière juive. Une vie et une âme humaine, la personnalité humaine, étaient liées au corps ; les « âmes » privées de leurs corps et descendues aux régions inférieures restaient toujours un peu les « ombres » des conceptions archaïques. La croyance en une survie, malgré les influences diverses transposant la personnalité sur les âmes séparées, n'arrivait pas à la netteté de la vision orphique et platonicienne des âmes spirituelles. Pour que Dieu puisse juger les hommes, qui ont vécu et ont agi dans et par leur corps, il faut d'abord leur rendre ce corps : ainsi le jugement, grâce à la résurrection, tombera à coup sûr sur l'homme concret.

Paul ne pensait pas en pur platonicien, non plus que le christianisme primitif. D'ailleurs, les événements chrétiens fondamentaux, dont la mort et la résurrection du Christ, se sont inscrits dans un cadre de pensée déterminé. La résur-

^{1.} On appelle Eschatologie la représentation des « derniers temps » du monde et de l'humanité, telle que l'élabore ou l'admet dans sa foi chaque religion. Les temps eschatologiques sont les « derniers temps ». (N. D. L. R.)

rection du Christ a, comme arrière-plan, cette résurrection et ce jugement des morts qui barrent les destinées du monde présent et ouvrent l'ère du siècle futur.

Nous envisageons en premier lieu, avant d'esquisser une théologie de la résurrection, le rôle du Christ ressuscité et de la foi à la résurrection des morts dans la vie de saint Paul.

I. SOUS LE SIGNE DE LA RÉSURRECTION

Le pharisien Saul de Tarse

Les Pharisiens attendaient passionnément la résurrection des morts. C'était un des points essentiels qui les distinguaient des Sadducéens. Ceux-ci prétendaient rester fidèles à la foi archaïque et se contenter d'une religion de ce monde-ci. Les Pharisiens, au contraire, avaient misé sur le monde futur et en faisaient leur centre d'intérêt. Pour ce motif d'ailleurs, les chrétiens étaient et se sentaient plus proches d'eux que des Sadducéens.

A un moment tragique de son existence, quand la garde du tribun romain Lysias l'arrêta dans le temple et que, le lendemain, le tribun invita le Sanhédrin à se réunir pour l'éclairer. Paul se souvint qu'il possédait des connivences inconscientes parmi les sanhédrites, chez ces Pharisiens dont il avait partagé le zèle contre les chrétiens et qui s'entendaient encore avec lui sur le point précis de la résurrection. « Mes frères, s'écrie-t-il, je suis pharisien, fils de pharisien et c'est sur l'espérance de la résurrection des morts (notre espérance commune), que je suis jugé!» Ce mot magique rappelle aux Pharisiens que les Princes des prêtres sadducéens, en poursuivant le Christ et les chrétiens, s'acharnent aussi sur le principe de la vie future. Pour un peu ils absoudraient Paul : « Nous ne trouvons rien de mal en cet homme ; peut-être un esprit lui a-t-il parlé, ou un ange ? » (Actes, 23, 6-9).

Paul reprendra sa tactique devant Festus, dans cette séance d'apparat que le proconsul a ménagée pour fêter le couple princier Agrippa et Bérénice: « J'ai vécu en pharisien, selon le parti de la plus stricte observance de notre religion, et maintenant c'est sur l'espérance de la promesse qui a été faite par Dieu à nos pères que je suis jugé, cette promesse à laquelle nos douze tribus espèrent arriver en s'attachant obstinément nuit et jour au service de Dieu » (Actes, 26, 5-7).

La foi chrétienne est construite sur la foi au Messie et à la résurrection finale que partagent les Pharisiens. Mais pour passer du pharisaïsme au christianisme, d'une « secte » à l'autre, il faut un retournement complet.

La vision du Christ ressuscité

C'est une vision qui a produit ce retournement chez le pharisien Saul de Tarse. Nous connaissons son histoire. Il déployait le meilleur de son zèle de partisan à persécuter les chrétiens. Dieu a fait de son persécuteur un serviteur du Christ. Le miracle se produisit par une vision du Christ ressuscité.

Une vision. C'est ainsi que Dieu, autrefois, s'est suscité des prophètes parmi son peuple pour leur confier des missions de choix. Un Amos, un Isaïe, un Ezéchiel, ont vu « la gloire de Dieu ». Comme eux, comme le « Serviteur de Dieu » décrit par Isaïe, Paul a été appelé dès le sein de sa mère. Comme les prophètes, comme Moïse, il a vu la gloire de Dieu. Mais Moïse n'a vu qu'une flamme de feu dans le buisson, Isaïe n'a contemplé que des Séraphins et les pans du manteau divin étalés sur le pavement du temple. Paul a contemplé, dans la gloire de Dieu, celui que la gloire enveloppait, le Fils de Dieu. Jésus ressuscité était vêtu de cette gloire.

Christ ressuscité, Christ ressuscité par la gloire de Dieu et dans cette gloire, Christ Fils de Dieu : cela ne fait qu'un dans la vision qui devient la foi de Paul, et cette foi le consacre apôtre du Christ ressuscité.

Du même regard intuitif, Paul a saisi toutes les conséquences de l'événement qui bouleverse sa vie. Sa foi de

pharisien est confirmée, si l'on peut dire, en se transposant dans une foi chrétienne. Son espérance en la résurrection des morts, qui était lointaine, est proche de lui désormais, assurée par la résurrection du premier des « vivants ». Dieu a commencé par son Fils la résurrection des morts vers laquelle le judaïsme était tendu. Avec la résurrection du Christ, c'est le grand branle-bas de la fin des temps qui débute et la lumière luit pour les Gentils. « Premier de la résurrection des morts, le Christ va annoncer la lumière au peuple élu et aux païens » (Actes, 26, 23). Lui, Paul, choisi dans sa race et parmi ceux qui s'intéressent de plus près au sort des païens, est chargé de leur salut. Comme les prophètes encore, il saura ce qu'il en coûte d'être marqué du signe redoutable d'une vocation.

Une vision comme celle-là lie pour toujours et sans réserve l'élu à celui qui l'a choisi et marqué. L'élu ne s'appartient plus. Comme Elie, il se tiendra, nuit et jour, devant Dieu. Il sera la chose de Dieu, son homme lige, son confident. Il est pris par la volonté de celui qui l'a envoyé. Une longue fidélité, dont Dieu est à la fois l'objet et le principe, commence dans la vocation.

Pour saint Paul, ces relations se nouent à la fois avec Dieu, qui l'a envoyé, et avec le Christ, qui lui a communiqué sa mission. Paul servira et aimera à la fois, d'un même acte et d'un même amour, Dieu et son Christ. Dire qu'il transpose sur le Christ le zèle qu'il avait pour Dieu est une formule trop rigide pour exprimer sa vie religieuse, fruit de la vision de Damas. Dieu n'est pas disparu de l'horizon de ses pensées et de ses sentiments. Mais là où l'Apôtre rencontre Dieu, il rencontre le Christ; dans la mesure où il appartient au Christ qui gouverne son Eglise, il appartient à Dieu.

Le Christ qui a ravi saint Paul, c'est le Christ « exerçant », depuis sa résurrection, sa puissance de Fils de Dieu ; c'est, en langage paulinien, le Christ « selon l'Esprit ».

Les adversaires de saint Paul, — car des chrétiens restés fidèles à un judaïsme littéral le poursuivront de leur haine,

— lui reprocheront de ne pas avoir connu le Christ « selon la chair », dans sa vie mortelle. Une vision, disent-ils, ne peut faire un disciple. Paul n'a pas passé par cette familiarité d'une année entière (ainsi parlaient les judéo-chrétiens que nous entendons dans le roman pseudo-Clémentin), qui a formé Pierre et les Douze.

Répondons au nom de saint Paul. Le don de Dieu tient lieu de cette familiarité. Même ceux qui ont eu le bonheur de vivre trois années entières dans l'entourage de Jésus de Nazareth, dans cette familiarité sûrement irremplacable, ont dû atteindre Dieu à travers l'humanité qu'ils touchaient de leurs mains. Croire en Jésus, c'était pour eux aussi contempler la gloire divine et la puissance divine qui se manifestaient dans ses paroles et ses miracles. Là devait être la source de leur confiance absolue. Saint Paul n'était donc pas à ce point désavantagé. La grâce avait fait en lui, en un instant, ce que Jésus eut tant de peine à obtenir de ses apôtres; il arriva d'un coup au point où la pédagogie évangélique achemina lentement les Douze. Chacun des Douze devra aboutir à une vision et dire avec Thomas, devant l'apparition du Ressuscité : « Mon Seigneur et mon Dieu ». Paul les rejoint d'un coup dans cette foi. « Il m'est apparu à moi aussi, l'avorton » (I Cor., 15, 8).

Le message : la Résurrection du Christ

Paul sera le héraut, l'ambassadeur du Christ ressuscité. Son message, — sous des développements qui le rendraient peut-être méconnaissable à des yeux peu attentifs, — restera toujours le message du Christ ressuscité.

« Si donc le message (apostolique) du Christ porte sur sa résurrection, comment peut-on dire chez vous qu'il n'y a pas de résurrection des morts? » (1 Cor., 15, 12). Tel avait été en effet le témoignage des apôtres à partir du jour de la Pentecôte. Ce fut celui de saint Paul, surtout au début de ses missions, quand il annonçait la Venue du Juge et Sauveur des hommes, du Fils de Dieu ressuscité des morts (1 Thess., 1, 10).

Sans doute, suivant d'ailleurs l'exemple des apôtres de

Jérusalem. Paul unira au message de la résurrection celui de la mort rédemptrice, pour nos péchés. Pour toutes sortes de motifs qu'on discerne bien dans sa prédication, il seraamené à insister sur la mort du Christ. Il ira jusqu'à définir son message comme « message de la Croix ». Il se présentera comme héraut de la réconciliation (sous-entendu, par la mort du Christ) (2 Cor., 5, 18-21). Mais séparer la croix de la résurrection serait dénaturer le message. La Croix sauve dans la puissance de la Résurrection et dans son efficacité. Une mort comme telle n'est pas efficace, c'est la vie qui sanctifie et vivifie et le Christ sanctificateur et vivificateur, c'est le Christ ressuscité. La mort du Christ a été nécessaire pour nous réconcilier avec Dieu, mais cette réconciliation même s'expliquerait-elle si Dieu n'avait pas l'intention de nous donner la vie ? Le Christ triomphe déjà sur la croix, mais que serait ce triomphe s'il n'était suivi de celui de la Résurrection et de la Venue en gloire ? Il leur emprunte sa force et sa signification. Comme les croix primitives qui étaient des croix triomphales auréolées de la lumière pascale, le message paulinien de la mort s'achève dans la force de la résurrection.

« Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est votre foi; nous nous présentons en faux témoins de Dieu; nous témoignons pour Dieu qu'il a ressuscité le Christ, et il ne l'aurait pas ressuscité si les morts ne ressuscitent point » (1 Cor. 14-15). La résurrection du Christ est l'agrafe et l'ancre qui tient tout, la mission, le témoignage, la foi et le salut: « si tu confesses de bouche que Jésus est Seigneur et si tu crois de cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé » (Rom. 10, 9). Pour ce message de la résurrection, les apôtres ont été appelés et envoyés, et par lui naissent les chrétiens. Si le Christianisme est la nouvelle création, c'est la résurrection qui constitue le Christ tête de ligne, chef, père de la vie nouvelle.

Le message : la résurrection des morts

A l'horizon du message chrétien, qui est eschatologique et embrasse le jugement général, se trouve la « résurrection des morts ». Mais on s'étonne de voir que Paul n'a pas toujours parlé explicitement de la résurrection des chrétiens. Ce fut le cas à Thessalonique. Sinon, comment nous expliquer l'ignorance où se trouvait cette église du sort de ses morts? En réalité Paul avait surtout parlé de la Venue du Christ et du devoir de s'y préparer, et les Thessaloniciens avaient conclu à son imminence.

Un quiproquo analogue, moins innocent, se reproduisit à Corinthe. Les Corinthiens se croient autorisés, sur la foi de leurs conceptions platonisantes sur la survie, à nier le fait et l'utilité de la résurrection des chrétiens.

Rendons-nous compte de la situation réelle de l'Eglise primitive. Nul ne savait en ce moment, — pas plus d'ailleurs que nous ne le savons aujourd'hui, — la date exacte de la Venue du Christ en gloire. Mais à l'encontre de ce que nous faisons parfois, ces premiers chrétiens prenaient au sérieux leur incertitude et regardaient comme une hypothèse plausible et désirable que la visite du Christ à son Eglise ne tarderait pas. On parlait, on prêchait dans cette hypothèse; à quoi bon détailler les péripéties du grand Jour?

Lorsque Paul s'aperçoit de la méprise des chrétiens de Thessalonique et se trouve en présence des audaces des Corinthiens, il précise sa pensée. Les chrétiens morts avant la Venue de Jésus ressusciteront pour former son cortège triomphal; puis tous les morts ressusciteront afin d'être jugés sur les œuvres de leur vie corporelle.

Dans toutes ses épîtres, en développant le thème de la mort du Christ pour notre libération du péché, de la Loi et des Puissances cosmiques, l'Apôtre indiquera toujours l'antithèse de la résurrection. Si mourir avec le Christ est la condition, ressusciter avec lui est le terme de notre vie.

Le désir de la résurrection

Ce qui n'était qu'espoir du judaïsme, la résurrection des morts, est devenu pour les chrétiens certitude réalisée en principe par la résurrection du Christ. Pour Paul, qui a contemplé le Christ dans sa gloire de ressuscité, le désir de sa résurrection se fait en outre beaucoup plus concret : il sait déjà ce qu'il désire ; il a vu dans un éblouissement ce que l'Esprit continue d'ailleurs à révéler, tout ce que Dieu nous a préparé dans le ciel : et c'est la gloire des ressuscités (1 Cor., 2, 9-10).

L'objet de sa grande espérance n'est pas éloigné et vaporeux comme dans notre psychologie actuelle où nous avons reculé aussi loin que possible l'échéance de la fin du monde et de la Venue du Christ. Saint Paul envisage sérieusement l'hypothèse que le Christ viendra avant qu'il ne soit arrivé au terme de sa vie. S'il avait à choisir, c'est l'hypothèse qu'il préférerait. Ce ne serait pas renoncer vraiment au privilège de la résurrection. Car, en pensant à la juive, il y a comme deux actes distincts dans la résurrection des morts : au premier moment, les morts reprennent leur corps de chair ; au second, ce même corps, leur corps, est illuminé de la gloire. C'est ce second moment qui constitue l'essentiel de la résurrection et les vivants n'en seront pas privés. « Nous ne mourrons pas tous, mais tous, nous serons changés » (1 Cor., 15, 51).

Mais si Paul doit mourir, car cette hypothèse pourrait se réaliser, Paul s'y résigne sans enthousiasme. Non qu'il craigne la mort pour la souffrance qu'elle apporte ; l'Apôtre l'a vue de très près, plus d'une fois ; il sait ce que c'est que de mourir. Mais il hait la mort, parce qu'elle est l'ennemie du Dieu vivant. Et parce qu'elle retardera, à première vue, la joie de la grande Venue du Christ. Combien de temps devrait durer cet état de « nudité », pendant lequel il aurait à patienter avant de revêtir le corps de gloire que Dieu lui prépare à la mesure de ses souffrances et de ses épreuves d'ici-bas ? Car il y a une proportion mystérieuse que Dieu a voulue : les tribulations de la vie chrétienne amassent dans le ciel un poids immense de gloire. Vienne donc bien vite le moment de revêtir la gloire des ressuscités! Vienne le moment d'habiter la demeure éternelle qui l'attend au Ciel pour succéder à la tente périssable que la mort va détruire et qui déjà est bien usée! Paul entonne le cantique de la maison éternelle que les chrétiens reprennent en chœur dans la liturgie des défunts (2 Cor., 5, 1-2).

Néanmoins, si Dieu veut quand même différer ce bonheur indicible, Paul aura la patience d'attendre. Il sait que rien ne peut le séparer du Christ, pas même la mort; même « nu », il le sait, il sera avec le Christ, enveloppé dans le linceul de sa Puissance et de sa gloire. Mais alors, alors surtout, il attendra ce moment bienheureux où le cortège des saints s'ébranlant déjà pour la Venue du Christ, la Puissance du Christ le ressuscitera avec tous les morts (2 Cor., 4, 16 — 5, 10).

Toute la création soupire vers ce jour et ce moment où les élus apparaîtront dans leur gloire enfin proclamée et manifestée de fils de Dieu et où ce monde matériel sera libéré enfin de la corruption. A ce moment retentira le cantique du triomphe définitif sur la mort :

La Mort a été engloutie dans la victoire.

Où donc, ô Mort, est ta victoire ?

Où donc, ô Mort, est ton aiguillon? (1 Cor. 15, 54-55).

II. LE PREMIER-NÉ DES MORTS

Le Christ est ressuscité

Le Christ est ressuscité comme « premier-né des morts ». Que signifie au juste cette formule ?

Les morts, nous l'avons dit à satiété, ce sont les morts du jugement dernier et de la « restitution » finale. La résurrection est préalable au jugement. Tous les morts doivent ressusciter.

La résurrection du Christ appartient donc de droit au drame de la résurrection générale des morts. Elle en est le premier acte ou du moins le prélude. Si le Christ ressuscite, c'est que Dieu a décidé de commencer la période eschatologique de l'histoire de notre monde, la fin de ce monde-ci et le début du monde nouveau de la vie éternelle. Un mouvement est déclenché. Puisque le Christ est ressuscité, tous les autres morts suivront, car il n'y a qu'un drame final qui

se déroule suivant le scénario que les chrétiens connaissent: d'abord le Christ, puis ceux du Christ et sa parousie, et puis la fin (1 Cor., 15, 23-24). La fin embrasse beaucoup de choses; la résurrection des morts qui ne sont pas du Christ et le jugement, et puis le Règne définitif de Dieu qui sera tout en tous (1 Cor., 15, 28).

Cependant, la résurrection du Christ n'est point sur le pied de toutes les autres. Le Christ ressuscite en tant que Fils de Dieu. La puissance de Dieu se devait de ressusciter son Fils, comme indépendamment de la volonté générale de ressusciter les morts et d'anéantir le dernier ennemi, la Mort. A moins que, dans la volonté de Dieu, la résurrection du Christ n'ait été, dès le début, le gage de toutes les autres résurrections et la victoire sur la Mort inséparable de son triomphe. Quoi qu'il en soit, le Christ ressuscite par droit de nature. « Dieu ne pouvait pas laisser son Saint voir la corruption du tombeau », disait l'oracle de David dans le psaume XVI (Actes, 2, 27). Pierre, le théologien inspiré de la Pentecôte, l'applique au Christ. Saint Paul, de son côté, cite le même texte et en fait la même exégèse dans son discours d'Antioche de Posidie (Actes, 13, 35-37).

Le Fils de Dieu, s'étant humilié dans notre nature humaine, avait droit au triomphe. Une telle humiliation ne se comprend que pour préparer le triomphe de la résurrection. La mort de la croix, dans son ignominie, le préparait mieux que toute autre. « C'est pourquoi Dieu a exalté son Fils ». Il lui a donné la gloire, c'est-à-dire de manifester publiquement la gloire qui lui appartenait par droit, en exerçant désormais toutes les prérogatives de sa Puissance divine. La gloire du Christ ressuscité est son bien. Ce n'est pas comme la nôtre, qui est pur don gratuit.

L'humiliation du Christ ne pouvait aller jusqu'à la corruption du tombeau. Saint d'une sainteté incomparable, le corps du Christ ressuscita le troisième jour. Au quatrième jour aurait commencé la corruption. Le symbole primitif souligne cette circonstance (1 Cor., 15, 4).

Même s'il fallait attribuer à saint Paul l'idée, pour le moins étrange, — et nous verrons qu'elle est impossible, —

que les morts ordinaires ressusciteront dans un corps de gloire différent de leur corps mortel, on ne pourrait songer à rien de pareil pour le Christ. Son corps enseveli ne pouvait point voir la corruption. L'ensevelissement du Christ, que Paul rappelait dans son message et que la cérémonie du baptême symbolisait, cet ensevelissement du corps et son embaumement conservait le corps du Fils de Dieu pour sa résurrection. Ce corps sortirait vivant du tombeau.

Mais qui donc, dans la première génération des chrétiens, — qui étaient aussi des Juifs habitués à se représenter une résurrection assez matérielle, — qui donc aurait pu

penser comme certains exégètes modernes?

Efficacité de la résurrection du Christ sur notre résurrection

Le Christ ressuscité est établi dans son règne. Il exerce désormais, dans la gloire qui est sienne, sa puissance de Fils de Dieu, puissance sanctificatrice et vivifiante. Esprit vivifiant et sanctificateur, il est entré dans l'exercice de son rôle.

Sa puissance va s'exercer sur les chrétiens. Quand ceuxci ressusciteront, selon l'ordre établi par Dieu, au jour qu'il aura décidé, quand la trompette sonnera, la puissance du Christ les enveloppera. Leur résurrection sera le résultat d'une efficience du Christ vivificateur. Les chrétiens ressusciteront en vertu de l'action du Christ ressuscité autant que de la volonté divine.

Les chrétiens d'ailleurs doivent être conformés à la résurrection du Christ. Ressuscités eux aussi, ils seront pareils à lui, jusqu'à sa gloire : « Ceux que Dieu a connus d'avance, il les a prédestinés à devenir semblables à l'image de son Fils, afin qu'il soit premier-né de nombreux frères ; ceux qu'il a prédestinés, il les a appelés ;... il les a justifiés... ils les glorifiera » (Rom., 8, 29-30). Ils seront devenus vraiment, dans leur résurrection, conformes à l'image de son Fils bien-aimé. Cette conformité, ils la devront aussi non seulement à la volonté de Dieu, mais encore à l'efficience du Christ glorieux. L'efficience engendrera une similitude de gloire.

Efficacité sur notre « vie » présente

La puissance vivificatrice et sanctificatrice du Christ n'attendra pas, pour nous transformer, l'heure finale de la résurrection des corps. Elle s'exerce dès maintenant. Le corps ressuscité du Christ est comme le réservoir (le plérôme, dit saint Paul) où vient se condenser toute la puissance vivifiante et sanctificatrice de la divinité. Nous avons accès à ce plérôme, nous « vivons » dès maintenant une vie à Dieu, qui est l'effet de la résurrection.

Cette vie « nouvelle », qui fait de nous des créatures nouvelles, produit en nous une activité conforme à sa dignité. Nous agissons en créatures nouvelles et spirituelles. Nous accomplissons, comme naturellement désormais, mûs par l'Esprit-Saint, ces préceptes de la Loi qui, dans l'économie ancienne, engendraient les transgressions et les péchés. Nous faisons plus ; car pour tout ce qui regarde la charité chrétienne, il n'y a pas vraiment de Loi. Nous dépassons les activités d'ordre purement moral, nous agissons selon des principes nouveaux, qui sont ceux de la sainteté. Nous dépassons encore cet ordre, car notre vie de pensée et de sentiments se meut maintenant dans la sphère divine. C'est en héritiers et en fils que nous connaissons et que nous aimons de charité. Nous sommes dès maintenant transformés à l'image du Fils de Dieu.

III. LA RÉSURRECTION FUTURE

Résurrection générale

Saint Paul ne s'est pas expliqué sur la résurrection générale. Quand il prêchait le jugement de la fin des temps, il l'entendait bien d'un jugement postérieur, du moins idéalement, à la résurrection des corps. Il disait à ses chrétiens de Corinthe, en leur appliquant le théorème du jugement général : « car nous tous (que nous soyons de la catégorie de ceux qui verront de leur vivant la Venue du Christ, ou de la catégorie de ceux qui mourront auparavant) nous devrons nous présenter devant le tribunal du Christ afin que chacun

recueille le fruit des actions bonnes ou mauvaises dont son corps a été l'instrument » (2 Cor., 5, 10). Le corps sera présent, pour l'honneur ou la peine.

Les chrétiens ressuscités

La résurrection des chrétiens est une chose à part. C'est d'elle que saint Paul avait coutume de parler. Elle est liée à la Venue du Christ en gloire. Dans cette perspective, les chrétiens, qui sont théoriquement des saints, seront transformés ou ressusciteront pour accompagner le Christ. Laisser place ici pour un règne terrestre du Christ avec ses élus (Millénarisme) (1), c'est dénaturer toute la théologie paulinienne. Comment les choses d'ici-bas, « selon la chair », pourraient-elles jamais revêtir une telle importance? La glorification des corps ou leur résurrection, nous l'avons dit, est le rayonnement de la résurrection du Christ sur les corps de ceux qui lui appartiennent. Le Seigneur viendra se glorifier dans ses saints (2 Thess., 1, 10), sa propre gloire sera reproduite et multipliée dans la gloire de tous les chrétiens qui triompheront avec lui.

Les derniers écrits de l'Ancien Testament annonçaient déjà une résurrection glorieuse. Les corps des élus brilleront comme le soleil. Mais la notion de la gloire chrétienne est si élevée qu'elle était inaccessible pour la révélation ancienne. Elle est participation à la gloire même du Fils de Dieu. Participation que Moïse n'a pas atteinte. La gloire du Législateur fut une gloire éphémère et inconsistante, elle n'était pas vraiment d'origine céleste, et donc ne demeurait pas et ne participait pas au privilège de Dieu. Autre sera la gloire des chrétiens ressuscités, incorruptible et « spiri-

^{1.} On appelle Millénarisme la conception qu'eurent dans l'Antiquité certains chrétiens : la fin du monde devait être précédée d'un règne terrestre du Christ durant mille ans. Elle se fondait sur des traditions juives et l'interprétation de l'Apocalypse (20, 7). (N. d. I. R.)

tuelle » comme les choses qui touchent Dieu de la manière ineffablement intime réservée au siècle futur.

La gnose (1) entreprenante et audacieuse des Corinthiens amène saint Paul à préciser sa doctrine sur la résurrection des corps. Les Corinthiens rejetaient la résurrection comme du lest inutile. Pourquoi, une fois que nous serons libérés de notre corps, reprendre le carcan? Comme ces amis de la sagesse du *Phédon*, ne savaient-ils pas, eux, que leur profession de philosophes chrétiens avait trouvé leur âme enchaînée à leur corps, soudée à lui, forcée, comme à travers un cachot, de tout examiner au travers de ce corps et non point directement par elle-même? Et maintenant, heureusement déliés, désenchaînés, il leur faudrait reprendre des chaînes aussi grossières?

Ainsi raisonnaient assez pertinemment des chrétiens teintés de platonisme. Mais la philosophie est une chose, la foi chrétienne en est une autre.

Saint Paul ne se met pas sur le terrain de la philosophie. La foi chrétienne, qui repose sur la résurrection du Christ, impose de croire à la résurrection des corps.

Le passage où l'Apôtre expose sa doctrine nous le montre sous un jour assez inattendu. Comme un pédadogue, de comparaison en comparaison et de palier en palier, il mène ses correspondants jusqu'au point où ils apercevront l'inanité de leur objection (*I Cor.*, 15, 35-44).

Ils s'imaginent ou feignent de s'imaginer que les morts doivent reprendre leur corps tel qu'ils l'ont quitté, et peutêtre plus défiguré par la corruption. Qu'ils songent donc d'abord à ce qui se passe dans les semailles. La semence « nue », image du corps confié à la terre dans sa nudité de

^{1.} Le mot « gnose » signifie littéralement « connaissance », et, dans la sphère religieuse, une connaissance profonde, d'ordre mystique, dirions-nous aujourd'hui. On donnera plus tard le nom de « gnose » à des religions qui prétendent trouver le salut uniquement dans la connaissance. Les « gnostiques » sont les adeptes de ces sectes.

cadavre, se revêt d'une tige et d'épis. Et Dieu fournit à chaque semence « le corps » qui lui convient. Remontons l'échelle de la variété des « corps » : la diversité des corps humains et de ceux des animaux et des oiseaux et des poissons ; puis les corps célestes, si supérieurs aux corps de la terre et si divers encore dans leur éclat, dans leur « gloire », dit le terme grec, qui insinue ainsi que l'intelligence va atteindre, au palier supérieur, la gloire des corps ressuscités. Ceux-ci différeront autant qu'il est possible de nos corps actuels, suivant toute une gamme d'antithèses, la corruption devenant l'incorruptibilité ; l'horreur d'un cadavre, la gloire ; la faiblesse, la force, et enfin le charnel, du « spirituel ». Les corps ressuscités seront spirituels, tout en demeurant des corps.

Car il ne faut pas se représenter « l'Esprit » comme si c'était une matière nouvelle, éthérée, destinée à se substituer à la chair du corps terrestre. Nous aurons toujours le même corps, mais la chair aura perdu son opacité et surtout son opposition à l'Esprit de Dieu. Elle sera digne désormais d'entrer dans le Royaume de Dieu, n'étant plus « chair et sang », mais chair translucide à la splendeur de la gloire. L'Esprit n'aura donc pas remplacé la chair en remplissant une forme creuse qui serait le corps : il auratransmué la chair pour la rendre digne du ciel et des activités que l'on mène au ciel.

Nous rejoignons la conception platonicienne de l'Intelligence, mais sur un tout autre plan. L'Intelligence seule appartenait au monde des Idées, et c'est pourquoi les chrétiens platonisants de Corinthe renonçaient à ressusciter. Le corps « spirituel » (comprenons donc : spiritualisé) de saint Paul est digne du monde céleste, et il jouit des privilèges du monde céleste; il forme avec le principe supérieur de la nature humaine l'unité de la personne qui vit dans le monde éternel.

Ce corps spirituel renaît à l'image du Christ spirituel, et il renaît, comme lui, du tombeau.

Nous engager dans les discussions qui expliquent à la moderne l'identité du corps qui ressuscite avec le corps déposé dans le tombeau dépasserait la problématique paulinienne. L'Apôtre suppose évidemment l'identité, comme les conceptions juives de l'époque la supposaient. D'aprèscelles-ci, le corps renaît d'abord de la terre tel qu'il y fut placé, afin qu'on puisse le reconnaître, puis ce corps même devient lumineux. Il est tout naturel qu'il ait subi la destruction pour renaître : ainsi la semence. Les Corinthiens non plus n'avaient aucun problème sur ce point précis d'une résurrection corporelle proprement dite. Leurs difficultés la présupposaient.

IV. LA « VIE » ACTUELLE DU CHRÉTIEN

Vie de ressuscités ?

Sommes-nous des ressuscités ? Oui sans doute, puisque nous vivons déjà d'une vie que suscite en nous l'efficacité de la résurrection du Christ.

Si nous voulons cependant des affirmations explicites de saint Paul, il nous faut recourir aux épîtres de la captivité, les dernières en date. « Puisque vous êtes ressuscités avec le Christ, cherchez les choses d'en haut, là où le Christ est assis à la droite de Dieu... Votre vie est cachée avec le Christ en Dieu; quand le Christ apparaîtra, votre vie, alors aussi vous apparaîtrez avec lui en gloire » (Col., 3, 1-4). La résurrection est comme arrivée en secret, au point que nous sommes déjà dans le ciel avec le Christ exalté. La venue du Christ manifestera ce que nous sommes déjà dans la réalité d'un mystère. Nous lirons dans cette même épître aux Colossiens: « Vous avez été ensevelis avec lui au baptême et en lui (le Christ) vous êtes ressuscités par la foi en la puissance de Dieu qui l'a ressuscité des morts » (Col., 2, 12).

Ce dernier texte trouve un parallèle dans la lettre de saint Paul aux Romains : « Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême à sa mort, afin que, de même que le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, ainsi, nous aussi, nous menions une vie nouvelle » (Rom., 6, 4).

Il n'est pas question en propres termes, dans l'épître aux Romains, d'une résurrection, mais d'une nouveauté de vie. Sans doute, cela revient au même. Néanmoins, il peut être utile de remarquer les nuances de vocabulaire.

Saint Paul aurait d'abord évité de parler de résurrection à propos de notre vie présente. Son attention se portait toute sur la venue du Christ et sur la résurrection future, dont il devait communiquer la foi et l'espérance aux Thessaloniciens, puis aux Corinthiens. Il craignait aussi, peutêtre, de s'engager dans des formules dont on pouvait abuser.

Nous comprendrions ses scrupules en nous représentant sa situation délicate dans le monde religieux d'Achaïe où il exposait le message chrétien.

Les Grecs sont réfractaires à l'idée eschatologique. Leur univers n'est pas un monde à deux phases, mais un monde fermé sur lui-même. Ils vivent intensément dans le temps présent, et leurs aspirations religieuses y cherchent des satisfactions immédiates. Le christianisme leur apportait une présence de Dieu et de l'Esprit : ils désirent la monnayer au maximum. Les charismes (1) les enrichissent dès maintenant d'une richesse qui les comble et les enorgueillit. Dès maintenant, ils règnent. Et Paul d'ironiser : Plût à Dieu que ce soit vrai. Car alors leurs apôtres régneraient avec eux, au lieu d'être, comme ils sont, des rebuts du monde (1 Cor., 4, 8-13).

Si Paul abondait dans leur sens, il leur assurerait qu'ils sont déjà ressuscités, des ressuscités. Eux comprendraient : des gens qui n'ont plus rien à attendre, qui sont arrivés à la plénitude de la vie. C'est d'ailleurs à peu près ce qu'ils pensent. Ils vivent dès maintenant, dans leur *Intelligence*, cette vie intégrale qui comble leurs aspirations.

Paul s'obligera donc à parler de « vie ». C'est conforme

^{1.} Un charisme est un don extraordinaire accordé par l'Esprit Saint, de façon fréquente dans l'Eglise primitive (don des langues, don d'interprétation, etc...) (N. d. I. R.).

à sa manière de développer le message primitif en y introduisant l'antithèse grecque « mort-vie ». Il affirme clairement sa thèse : « Le Christ est mort pour nos péchés, il est ressuscité pour notre justification » (Rom., 4, 25). La justification (la « vie » présente) est un avant-goût de la glorification et de la résurrection, mais ce n'est pas plus. La résurrection est attendue pour la fin des temps. Au lieu de diminuer l'attente de la résurrection, les charismes et les dons actuels ne sont que des prémices qui devraient stimuler cette attente.

La « vie » profonde

Un grand changement s'est produit dans les relations entre Dieu et le monde. Par la mort du Christ, Dieu s'est réconcilié le monde. A partir de la résurrection, un courant de vie nouvelle, qui part de la résurrection et la continue, se déverse sur l'humanité.

Les chrétiens sont ceux qui, par la foi d'abord, ont accepté l'œuvre de Dieu en eux. Ils sont morts à ce qui les séparait de Dieu : péché, Loi, Puissances cosmiques ; ils vivent, en quelque manière, de la vie même du Christ ressuscité. Par la foi et pour la foi, la vie du Christ prend la place de la nôtre ; la foi remplace notre « moi » par le « moi » du Christ. Ce sont là des formules qui expriment une chose indicible.

L'action de l'Esprit-Saint en nous

Il est moins important d'exprimer ce qu'est ontologiquement cette condition nouvelle des chrétiens que d'affirmer à la fois son existence et son caractère très particulier.

Son existence. Elle nous est révélée par la présence en nous de l'Esprit-Saint. Les charismes, la charité de Dieu qui transforme nos cœurs, l'espérance qui nous soulève, la manifestent. L'Esprit-Saint forme en nous et exprime des sentiments de fils de Dieu. C'est toute cette « nouveauté » d'activité et de dispositions profondes qui manifeste le changement opéré en nous.

Son caractère très particulier. Ces activités, qui proviennent de la présence en nous de l'Esprit de Dieu, qui est aussi l'Esprit du Christ, ne nous appartiennent pas au point de se substituer à notre « moi » humain. Nous restons, pour une part, ce que nous étions. Nous ne sommes pas identifiés avec l'Esprit.

Si cette identification était faite, nous serions des « spirituels » au sens où les Gnostiques, plus tard, le rêveront. Nous serions clichés dans notre état de spirituels; par là-même, nous ne pourrions agir qu'en spirituels. Les Gnostiques tireront la conséquence: tout ce que nous ferions serait pur et saint, quelle que soit la valeur morale de nos actes.

Saint Paul ne pense pas ainsi. Si conformes qu'elles soient à la condition où la foi et le baptême nous ont placés, nos activités spirituelles dépendent de l'Esprit-Saint qui est en nous, mais n'est pas nous. Nous pourrions nous soustraire au courant de vie qui passe par nous. Nous pourrions agir en opposition avec l'Esprit-Saint.

Les Hébreux au désert sont tombés dans l'idolâtrie; ils avaient pourtant reçu des sacrements qui symbolisaient les nôtres. Nous ne sommes pas non plus immunisés par l'Esprit. Nous ne régnons pas encore comme nous régnerons au ciel, dans cet état où le face-à-face de Dieu fait la perfection finale et définitive.

La gnose des Corinthiens laissait déjà entrevoir ce qui deviendra la déviation gnostique. Elle partait de l'idée fausse que nous sommes déjà dans un état définitif. Paul affirme que notre condition reste aléatoire du fait qu'elle est une tension vers l'état définitif. D'où la nécessité de conserver la tension avec ce qu'elle inclut de non réalisé. Nous vivons notre vie spirituelle dans une existence charnelle et temporelle.

La nature de notre être nouveau

Saint Paul ne se préoccupait pas d'un problème métaphysique. Dès qu'il avait affirmé ce changement de direction de vie qui résulte de l'efficience de la résurrection et de la présence de l'Esprit, et qu'il exhortait ses chrétiens à « marcher » selon cette vie du Christ ressuscité, il avait dit l'essentiel. Aujourd'hui encore, on peut se sanctifier à fond en ne dépassant pas cette problématique et ces formules pauliniennes qui se multiplient, si diverses, et au fond toujours les mêmes ; morts avec le Christ, il nous faut vivre avec lui et par lui dans la nouveauté de la vie.

Le problème peut cependant se poser. La présence de l'Esprit et son activité en nous constituent-elles toute la réalité de notre « vie » selon le Christ ? L'action de Dieu est-elle une simple tangente qui ne produit dans notre être aucun « mode » nouveau ? Il nous semble que répondre par la négative serait mettre en danger une conviction profonde de l'Apôtre. Cette vie nous appartient cependant. Elle est nôtre et nous avons obligation d'en vivre parce que, précisément elle est nôtre. Elle est soudée à notre humanité et la soudure même est en nous. Elle tient à nous et nous tenons en elle.

Nous sommes des temples consacrés de l'Esprit-Saint. La consécration est en nous. Nous vivons désormais en fils de Dieu, de la vie qui nous a transformés à l'image du Christ et cette transformation est en nous, comme l'impression du sceau est dans la cire.

Les réalités célestes, l'Esprit-Saint, le Christ ressuscité, plérôme de la vie et de la sainteté de Dieu, sont hors de nous, mais le baptême et la foi nous harmonisent avec elles dans la réalité de notre être humain réellement transformé.

SYNTHÈSE ET COROLLAIRES

- 1. La résurrection du Christ, dans le cadre paulinien, n'est qu'un fragment de la résurrection des morts. La « fin des temps » commence par conséquent avec l'événement initial de l'économie chrétienne.
- Une théologie qui séparerait la mort et la résurrection du Christ altérerait la nature du christianisme. La mort peut détruire le péché, la Loi, la tyrannie des puis-

sances, les obstacles qui s'opposent à la « vie ». Mais toute transmission de vie vient de la résurrection du Christ. Avec la « vie » naît dans l'économie chrétienne la joie, l'enthousiasme et les dons de l'Esprit-Saint.

- 3. La mort et la résurrection du Christ appartiennent à la catégorie des réalités religieuses. Pour saint Paul, ces événements sont à la fois le fait « historique » arrivé et la valeur que Dieu lui a attribuée et que représente leur interprétation religieuse; des deux manières, ils sont plus réels que les simples événements qui s'inscrivent dans la trame de l'histoire humaine, par là même que Dieu et les intentions de Dieu sont les grandes et pour ainsi dire uniques réalités. La distinction entre une réalité historique au sens pauvre et humain du mot et l'interprétation de la foi (quelque nom qu'on lui donne, mythe ou prophétie), ne peut avoir aucun sens pour qui veut être fidèle aux catégories pauliniennes. La relation de çause à effet qui unit la résurrection du Christ à notre existence religieuse participe à ce même « réalisme » supérieur.
- 4. Entre la mort et la résurrection du Christ et l'exercice de leur efficience sur les chrétiens s'intercalent l'apostolat et le message apostolique. Il n'y a aucune efficience qui s'exerce indépendamment de la foi qui se soumet au message. Les effets naissent avec la foi et le baptême. L'Eglise continue le message apostolique et les chrétiens naissent de la foi à son message. Grâce à la foi et au baptême, la « vie » du Christ ressuscité se transmet.
- 5. L'existence actuelle du chrétien le situe entre la résurrection du Christ qui est un événement accompli, et sa propre résurrection, événement à venir. Comme ces deux événements appartiennent au « siècle à venir » l'existence chrétienne, dans son principe de « vie » participée de la résurrection, transcende le temporel dans lequel elle s'écoule. Elle n'en reste pas moins insérée dans le temps actuel par là même que la résurrection des corps appartient encore simplement et inéluctablement à l'avenir. Saint Paul d'ailleurs n'épilogue pas sur la catégorie « temps », mais ensei-

gne que nous possédons, dans nos existences humaines (qui ne sont pas changées dans leur aspect humain), des biens divins, célestes, qui eux appartiennent aux réalités « futures ». L'attention foncière portée sur la réalité de ces biens, et non sur leur situation dans le temps, permet d'affirmer à la fois qu'ils sont et qu'ils seront, qu'ils existent en nous et restent futurs.

6. En même temps, saint Paul enseigne le caractère imparfait de la participation actuelle aux biens futurs. Cette imperfection vient non seulement de ce que nous ne les possédons pas en plénitude, mais aussi de notre manière de les posséder. Nous ne les possédons ni par droit, ni par nature, et il nous sont accordés pour aviver en nous la tension vers l'état définitif et parfait. C'est pourquoi saint Paul dira indifféremment que nous vivons et que nous devrons vivre, que nous sommes ressuscités et que nous devons chercher ce qui convient à des ressuscités.

L. CERFAUX.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

On pourra recourir aux études plus générales sur la théologie de saint Paul : F. Prat, La Théologie de saint Paul, Paris, 1927-1929; F. Amiot, L'enseignement de saint Paul, Paris, 1938; J. Bonsirven, L'évangile de Paul, Paris, 1948; L. Cerfaux, Le Christ dans la théologie de saint Paul, Paris, 1951.

Etudes sur la Résurrection : J. SCHMITT, Jésus ressuscité dans la prédication apostolique, Paris, 1949 ; F.-X. Durrwell, La Résurrection de Jésus, Le Puy-Paris, 1950.

LA RÉSURRECTION DES MORTS

et les Apologistes des Premiers Siècles

« Lorsqu'ils entendirent parler de résurrection des morts, les uns se moquèrent, les autres dirent : Nous t'entendrons là-dessus une autre fois! » On a reconnu la conclusion brusquée du discours de saint Paul sur l'Aréopage, tel qu'il est rapporté au livre des Actes (17, 32); jusque là, les « philosophes stoïciens et épicuriens » qui l'avaient interrogé ont écouté saint Paul avec une curiosité plus ou moins nuancée de sympathie, mais à ce mot de « résurrection », c'en est trop : le petit Juif cilicien dépasse la mesure, il n'est plus possible de le prendre au sérieux!

Lorsqu'on dépouille les Apologies composées par des propagandistes chrétiens à l'usage du public païen cultivé, et qui vont se multipliant à partir du milieu du 11° siècle, on est frappé de la place qu'y occupe le dogme de la Résurrection. C'était là, on le voit bien, une des difficultés majeures, celui, peut-être, des dogmes chrétiens auquel les païens cultivés opposaient le plus de résistance ; ils n'ont pas de termes assez méprisants pour le qualifier : « sornettes (2), énorme niaiserie (3), contes de bonnes femmes, histoires de fous (6) »; la foule s'en moque (7; 8, 1), les polémistes s'y réfèrent avec prédilection, qu'il s'agisse du premier des « maîtres de la pensée anti-chrétienne », Celse, dont le pamphlet a été publié dans les années 170 (9), ou deux cents ans plus tard, du philosophe Porphyre (10). Car il s'agit là d'un des pôles de répulsion permanents qui ont le plus longtemps détourné les païens de la foi chrétienne : en plein v° siècle encore, dans le milieu, pourtant dans l'ensemble sympathique, voire accueillant, au christianisme qu'est l'école néoplatonicienne d'Alexandrie (beaucoup moins liée au fanatisme païen que sa rivale d'Athènes), la Résurrection est, avec l'origine de l'âme et la fin du monde, l'une des trois difficultés ultimes qui s'opposent à la conversion : en 410 elles font encore hésiter un Synésios au seuil du sacerdoce (12); vers 500, Enée de Gaza estimera nécessaire de consacrer la moitié de son dialogue Théophrastos à la défense de ce dogme (13) et comme on le voit par le dernier livre de la Cité de Dieu, où saint Augustin relève et réfute longuement toute une série d'objections contre cette même Résurrection (14), la situation était la même en pays latin que dans l'Orient grec.

Dogme impensable, contraire à l'ordre des choses, à l'expérience la plus assurée, folie symétrique de la croyance à la fin du monde : tout n'est-il pas là pour attester, au contraire, et la permanence des lois de la nature et la corruption de la chair ? (6; 10) ? Il serait long d'entrer dans le détail de ces objections. Certaines s'opposent moins au dogme lui-même qu'à l'idée naïve que s'en faisaient les simples, et ce sera pour nos Apologistes l'occasion de préciser la doctrine des « corps glorieux » (8, 4; 9, V, 18-23). Mais le plus souvent les arguments avancés importent moins par eux-mêmes que par le sentiment de répulsion qui les anime, et qu'ils servent à exprimer plus qu'ils ne l'inspirent : c'est le cas par exemple de la fameuse objection sur laquelle, d'Athénagore (4, 3-5) à saint Augustin (14, 20), on discutera pendant des siècles : comment ressuscitera la chair des malheureux qui auront été dévorés, et assimilés, par des animaux — on s'intéresse en particulier au cas des naufragés devenus la pâture des poissons (8, 32)! —, ou, difficulté majeure, des victimes des anthropophages ?...

Négligeons donc le détail de cette argumentation pour aller au fond des choses. A la lumière des études récentes qui nous ont permis de mieux connaître l'évolution des idées antiques sur la mort, la survie et l'immortalité, nous pouvons mesurer à quel point le dogme de la résurrection heurtait de front les idées les plus chères, les certitudes les mieux établies, la mentalité en un mot des milieux cultivés des premiers siècles de notre ère.

A l'origine, les Anciens (qu'ils fussent Sémites, Hellènes ou Italiques) paraissent avoir professé des idées fort vagues sur la vie d'outre-tombe : on admet bien, comme le prouvent les cérémonies dont sont l'objet les funérailles, la tombe et le souvenir des morts, que quelque chose survit, de façon obscure, après la mort et continue à vivre, d'une vie diminuée, crépusculaire dans un Royaume des morts (le she'ôl des anciens Hébreux, l'Hadès grec, les Inferi des Latins), qu'on a situé tour à tour, non sans hésitations ni confusions, dans la tombe, sous la terre, aux extrémités du monde habité, dans le lointain Occident, ou dans l'hémisphère austral, — ou au contraire dans l'atmosphère, dans le cône d'ombre projeté par la Terre au sein de l'espace, dans la lune ou plus loin encore. Au sort commun, et peu enviable, des Ombres, s'opposait celui des « héros » qui menaient, quelque part dans les « Champs-Elysées » une vie plus heureuse et assez semblable à celle des dieux immortels. celui aussi des initiés à qui les mystères et notamment ceux d'Eleusis promettaient un sort « meilleur ». Mais tout cela demeure confus, incertain, sans contours précis — et surtout ne paraît pas avoir joué un rôle bien actif dans la conscience et la vie, la Lebensanschauung des hommes de l'antiquité classique, disons en gros d'Homère à Alexandre.

La période hellénistique a d'abord été marquée par un recul très général de ces anciennes croyances, objet de la désaffection des foules et point de mire de la critique rationaliste des philosophes. Mais peu à peu, et le mouvement ira s'amplifiant à partir des alentours de notre ère, la notion d'immortalité, et par ce mot on entend désormais, de façon claire, une survie bienheureuse, prend un nouveau développement, devient l'objet d'une espérance plus nette, plus assurée, plus consciente aussi, de préoccupations, de spéculations, plus constantes : c'est par centaines et centaines que

les monuments, d'époque romaine, épigraphiques ou figurés, manifestent combien vive et générale était devenue cette aspiration vers la « lumière éternelle » : c'est là un des symptômes les plus caractéristiques de cette nouvelle période de religiosité qui succède à la période d'incroyance, au moins relative, de l'ère hellénistique.

Mais la foi dans la vie d'outre-tombe n'est pas seulement devenue plus vive, elle a, entre temps, complètement changé de caractère ; bien qu'elle implique toujours des éléments religieux de caractère « irrationnel » (l'histoire des religions estime devoir faire une place très grande à l'influence des religions orientales et spécialement iraniennes), cette foi ne s'oppose plus aux concepts éclairés des milieux savants ; bien au contraire elle prend appui sur l'enseignement des plus grands maîtres de la pensée philosophique, et d'abord sur celui de Platon, héritier lui-même, sur ce point, de l'ancienne tradition pythagoricienne.

Platon établit sa foi dans l'immortalité sur une conception dualiste de l'homme, sur l'opposition radicale entre l'âme et le corps. Ce qui est immortel en nous, c'est l'âme, ce principe d'origine divine, et non le corps, terrestre et matériel, où pour son malheur elle est tombée, demeure provisoirement enchaînée, et à la délivrance duquel tout ce qu'il y a de meilleur en elle aspire avec élan.

Tous, sans doute, n'acceptent pas dans son intégralité le message platonicien, mais l'Epicurisme mis à part (pour qui l'homme, comme le monde, n'est qu'un agrégat fortuit d'atomes, destinés à se disperser à nouveau dans le vide infini), toutes les philosophies dogmatiques de l'époque hellénistique et romaine admettent une survie (plus ou moins personnelle, plus ou moins prolongée), mais qui demeure le privilège du seul élément le plus élevé dans l'homme, que chaque système conçoit à sa manière, mais toujours par opposition au corps : âme, intelligence (noûs), ou comme chez les Stoïciens, souffle igné (pneuma), parcelle du pneuma divin qui anime le monde, principe rationnel et directeur (hègémonikon) : leur morale n'est pas

moins rigoureuse à l'égard du corps que celle des dualistes

les plus sévères.

Nous touchons là, comme en témoigne notamment l'œuvre de Celse (9, VIII, 51), à une notion très générale qui, lentement diffusée à partir des cercles proprement platoniciens avait fini par pénétrer dans la culture commune, dans la mentalité de toute une civilisation. Il n'était pas nécessaire d'être néo-platonicien pour admirer, pour comprendre, les dernières paroles de Plotin, de ce Plotin qui « semblait avoir honte d'être dans un corps », telles que nous les rapporte Porphyre, au premier chapitre de la Vie de son maître : « Je m'efforce de faire remonter ce qu'il y a en moi de divin vers ce qu'il y a de divin dans l'Univers ».

On mesure dès lors sans peine quel profond scandale le dogme de la Résurrection pouvait causer à des hommes habitués à concevoir la vie morale comme une lutte contre les exigences charnelles, la vie spirituelle comme un effort pour dégager l'âme de sa dépendance à l'égard du corps, la vie éternelle comme un privilège ontologiquement réservé à l'âme seule. Cette crovance chrétienne leur paraissait s'opposer à l'un des principes les plus solidement établis, à l'une des conquêtes les plus précieuses, les mieux assurées de la pensée la plus rigoureusement scientifique, aux autorités les plus hautes, les plus vénérées. Prêcher la Résurrection apparaissait comme une attitude absurde, remettant en question l'apport le plus précieux de la culture, comme un retour à la barbarie, à une mentalité primitive (en termes 1900, « prélogique »), grossière, intolérable à tout esprit movennement cultivé. Celse, pour le citer encore, estime que la foi en la Résurrection manifeste le caractère « grossier et impur » du christianisme, religion de rustres, d'ignorants et de naïfs : les Chrétiens seraient des gens incapables de s'élever au-dessus de la connaissance sensible et qui croient indispensable de se servir d'un corps pour atteindre Dieu (9, VII, 36-38); les Chrétiens n'auraient d'autre espérance que la satisfaction des besoins matériels du corps (9, VIII, 50-51), - un peu comme l'Occidental moyen se représente de nos jours le paradis selon Mahomet!

A tout cela, nos Apologistes se sont efforcés de répondre : oui, la Résurrection est possible, car Dieu est toutpuissant (1), - réponse que les païens trouvaient « facile » (9, V, 23; 10): ressusciter n'est pas plus difficile pour lui que créer (6; 7); reconstituer les corps à partir de leurs éléments n'a rien de plus merveilleux que leur développement, lors de la procréation, à partir d'un simple germe (2; 3) et, pour ce qui touche au fameux cas des corps « prédigérés », le sort de chacun des atomes qui avaient composé chacun de ces corps n'échappe pas au regard souverain du Seigneur, qui saura bien les retrouver, où qu'ils soient allés pour les rassembler à nouveau (2; 3; 4, 2-5; 6; 8, 4) ... Tout, bien entendu, n'est pas également à retenir dans cette argumentation : c'est le sort de toute apologétique d'être amenée à faire flèche de tout bois : ils consacrent de longs développements, à la suite de saint Paul (I. Cor., 15, 36-42) et de la Ia. Clementis (24-25), aux analogies, bien imparfaites pourtant, que les métamorphoses de la nature - sans oublier le cas du « phénix »! - offrent avec la Résurrection des corps (5 ; 6 ; 7 ; 8, 12-14) ; ils dépensent bien des efforts pour s'annexer l'autorité de Pythagore et de Platon, dont la métempsychose leur paraît comme un pressentiment partiel de la vérité (3; 6; 8, 2; 11; 14, 27).

Mais ici aussi, allons à l'essentiel : les anciens Apologistes ont très bien vu qu'il fallait faire porter leur effort sur le principe dualiste qui était à la racine des objections païennes : si la Résurrection des corps leur paraît absurde c'est avant tout parce qu'ils méprisent la chair ; il faut leur montrer, leur rappeler, qu'elle est l'œuvre bonne d'un Dieu bon ; il ne faut pas mépriser en elle la création. Ce point a été bien dégagé par Athénagore (4, 10) et magnifiquement développé par Tertullien (8, 7) qui exalte « ce limon glorieux d'avoir été touché par les mains divines, cette chair plus glorieuse encore du souffle divin », et limum de manu Dei gloriosum et carnem de adflatu Dei gloriosorem... Eclairé par la polémique contre les Gnostiques (8, 2) que leur dualisme, hostile à la matière, amenaient à refuser la réa-

lité de l'Incarnation (tous les Gnostiques sont « docètes »), Tertullien nous montre tout ce que l'Incarnation a conféré de dignité supplémentaire à ce corps de l'homme, qui dès le jour de sa création était non seulement l'œuvre mais déjà le gage d'un Dieu, non tantum Dei opus erat sed et pignus (8, 3); car en Jésus-Christ, Dieu et Homme, la chair a été l'épouse qui s'est trouvée unie à l'Esprit (8, 63).

A la réfutation du dualisme s'ajoute aussitôt une contrepartie positive ; c'est ici qu'on peut mesurer toute la fécondité de la pensée théologique : une fois reçu comme vérité, le dogme irradie en tous sens la lumière et régénère la pensée. Le second mérite de nos Apologistes a été de bien voir quel redressement de la conception antique de l'homme entraînait la foi dans la Résurrection des corps ; ce dogme implique en effet tout un enseignement, riche et complexe, sur la véritable nature de l'homme. Réagissant contre la tradition issue du platonisme, qui voyait dans l'homme avant tout le principe divin, immatériel, l'« âme », nos vieux auteurs insistent sur le fait que l'homme est le composé d'une âme et d'un corps : Tertullien par exemple dira de façon expressive qu'il résulte de l'agrégation, concretio, de l'une et l'autre substance (8, 14). Sans doute nous sommes loin encore des précisions et de l'élaboration technique qu'un saint Thomas pourra donner de cette vérité (spécialement en ce qui concerne le sort fait à l'âme séparée), mais l'essentiel de la doctrine est déjà acquis. Ecoutons Athénagore : la nature de l'homme réside dans la réunion d'une âme immortelle et d'un corps en étroite harmonie; ce n'est pas à la « nature » de l'une ni de l'autre, isolément, que Dieu a voulu donner la vie mais à l'homme qui résulte de l'une et de l'autre... (4, 15).

Cette conception, fermement appréhendée, est comme l'axe de toute l'argumentation de nos Apologistes : si le corps ne ressuscitait pas, la nature de l'homme en tant qu'homme n'obtiendrait pas l'immortalité (toujours 4, 15), ce ne serait qu'une moitié de résurrection, comme le dit, avec sa verve coutumière Tertullien (8, 2) : n'est-il pas

indigne de Dieu de n'assurer le salut que d'une seule moitié de l'homme, dimidium hominem redigere in salutem (8, 34)? Aussi bien rappeler l'âme dans son corps, n'est-ce pas la ramener à ce qu'elle avait été; privée de son corps, l'âme, en un sens, n'est plus tout à fait elle-même (7, 2). Car la fonction propre, nous dirions normale, d'une âme humaine est de s'occuper à régir les appétits du corps et à veiller sur lui pour le mieux (4, 12).

Aussi tous nos vieux auteurs s'accordent pour souligner l'admirable convenance qui veut que le corps soit de nouveau associé à l'âme, soit pour le châtiment, soit pour la gloire (7, 4) : le jugement, pour être juste, doit s'étendre à tout ce qui constituait l'homme : le corps doit lui aussi être puni si l'âme a péché (3), car ce n'est pas d'elle-même qu'elle était portée vers les plaisirs et les besoins matériels (4, 18) ; de même, si elle mérite d'être récompensée, n'est-il pas juste que le corps le soit avec elle, ce corps qui aura partagé ses combats et ses peines (4, 21), qui aura su se discipliner pour lui obéir (8, 14-17), ce corps qui a été pour l'âme, dans toutes ses activités un instrument nécessaire ? Oui, il mérite bien de partager son sort et son destin, consors et coheres, dans l'éternité comme déjà dans le temps (8, 7); n'en serait-elle pas digne, cette chair déjà sanctifiée par les sacrements, purifiée par l'ascèse, qui, dans cette vie, a déjà tant de fois appartenu à Dieu, totiens Dei (8, 7-9) ?

On le voit, la défense et l'illustration du dogme de la Résurrection ont conduit l'apologétique chrétienne à expliciter toute une anthropologie; il y a là un mouvement de pensée dont il est facile d'apercevoir toute la richesse, sans qu'on puisse aisément fixer la limite où s'arrêtent ses prolongements; il conduit le théologien à souligner la place, l'importance, la valeur du corps dans la vie de l'homme. Saisissons ce mouvement en action: voici des penseurs aussi rigoristes, aussi peu portés à trop de tendresse envers la chair, que Tertullien ou saint Augustin; des penseurs et des pasteurs que leur idéal personnel de la vie morale, l'idée qu'ils se faisaient de leur apostolat, inclinaient à présenter

la vie chrétienne sous un aspect farouchement ascétique, comme un combat sans merci contre la concupiscence; or, voici que cette tendance spontanée est brusquement contrée dès qu'ils se heurtent au dogme de la Résurrection.

Aussitôt, Tertullien entonne un hymne à la gloire de la chair, non sans quelque exaltation lyrique (comme le bouillant Africain le confesse en souriant), mais aussi avec un accent de vérité et de conviction profondes (8, 5-9), qui en célèbre la grandeur, la beauté, la fécondité dans la création, l'incarnation, la vie chrétienne, la béatitude finale! Augustin, tout imbibé qu'il soit de tradition néo-platonicienne, proteste de toute son énergie contre la maxime porphyrienne « que tout ce qui est du corps doit être rejeté », corpus omne esse fugiendum (14, 26), ce qui du coup l'entraîne à opposer la morale chrétienne à l'idéal stoïcien, si inhumain, de l'apatheia: non, les passions ne sont point radicalement mauvaises, non, l'idéal de la sainteté n'est pas de les déraciner mais de les maîtriser et de les faire servir au bien...

Orientations doctrinales précieuses à recueillir pour les Chrétiens de notre temps en quête d'une « théologie des réalités terrestres », si anxieux de redécouvrir une justification doctrinale et un sens chrétien à la vie physique, aux activités charnelles et terrestres de l'homme : l'exemple des Pères est là pour leur suggérer que c'est autour et en fonction du dogme de la Résurrection qu'une solution authentique à ces problèmes pourra un jour être élaborée.

H. I. MARROU.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

On trouvera ci-dessous la liste des textes principaux, auquel on a renvoyé, dans le cours de l'article par un simple numéro, suivi, en cas de besoin, par l'indication du chapître ou du paragraphe:

- 1. Justin, Première Apologie (vers 150), 18, 6-19, éd. G. Krueger.
- 2. TATIEN, Discours aux Grecs (150-170), 6, éd. E. Goodspeed.
- 3. Athénacore, Supplique au sujet des Chrétiens (177), 36, éd. J. Geffcken.
- 4. Du même, La Résurrection des morts (peu après 177), 1-25, éd. I. Otto.
- 5. Théophile d'Antioche, A. Autolycus (180), 1, 13, éd. E. Rapisarda.
- 6. MINUCIUS FELIX, Octavius (avant ou après 197), 11 et 34, 6-12, éd. M. Pellegrino.
 - 7. TERTULLIEN, Apologétique (197), 48, 1-15, éd. J. Waltzing.
- 8. Du même, *La Résurrection de la chair* (208-211), 1-63, éd. E. Kroymann.
- 9. ORIGÈNE, Contre Celse (248), qui contient de nombreux extraits, reproduits textuellement du livre perdu de Celse, *Discours véritable* (170-180), 1, 7; II, 5; V, 18-23; VII, 36-38, VIII, 5-51; éd. P. Koetschau.
- 10. Porphyre, Contre les Chrétiens (vers 270), fragment 94, éd. Harnack.
- 11. Eusèbe, Préparation Evangélique (315-320), XI, 33, éd. E. Gifford.
- 12...Synésios, Lettre 105 (410), éd. D. Petau, dans Migne, P. G., t. LXVI.
- 13. Enée de Gaza (450-534), Theophrastos, ou de l'immortalité de l'âme et de la résurrection du corps, éd. J. Boissonnade.
- 14. Saint Augustin, La cité de Dieu, livre XXII (427), 11-20, éd. Dombart-Kalb.

Il existe de la plupart de ces textes des traductions françaises, certaines excellentes, celles des collections Hemmer-Lejay (1), « Sources chrétiennes » (3, 5) ou « Budé » (7) ; malheureusement les ouvrages les plus importants ne sont accessibles que dans la vieille et très médiocre traduction A. de Genoude, Les Pères de l'Eglise traduits en français, t. II (1838 : 4), VI (1841 : 8), VIII (1843 : 9).

Pour l'histoire des idées relatives à l'immortalité aux premiers siècles de notre ère, il faut consulter les deux grands livres de synthèse de Franz Cumont.

Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains, Paris, 1942; Lux perpetua, Paris 1949, qui renouvellent complètement le tableau présenté par le livre classique d'Erwin Rohde, Psychè, trad. fr., Paris, 1928.

RÉSURRECTION ET SCIENCE

Faut-il faire appel à nos présentes connaissances scientifiques pour déchiffrer quelque chose du mystère chrétien de la Résurrection ?

> L'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, et le cœur de l'homme ne saurait se figurer ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment. (1 Cor. 2,9).

A la question : « Qu'est-ce que notre connaissance scientifique de l'univers nous invite à penser de la mystérieuse condition que la foi chrétienne promet aux ressuscités ? » il faut répondre tout d'abord : « Rien de positif ». Réponse qui décevra certaines tendances à spéculer sur les fins dernières. Le bénéfice théologique de cette réponse est néanmoins assez considérable. C'est ce que l'on voudrait faire un peux mieux reconnaître dans les quelques pages qui suivent.

Il est vrai que, depuis quelques siècles, la connaissance scientifique a transformé notre image de l'univers et nos conceptions de la nature. Nous n'habitons plus le monde d'Aristote avec ses cieux concentriques à la terre, ses quatre éléments, sa nature astrale et son système de la vie dominé par des espèces parfaitement stationnaires. A cet égard, qui que nous soyons, nous nous trouvons bien différents des hommes à qui nous devons les grandes synthèses théologiques auxquelles s'appuie encore notre enseignement chrétien. Les théologiens médiévaux pensèrent l'univers de la résurrection à partir de ce qu'ils croyaient savoir de la création et qu'en fait, ils tenaient, pour une large part, d'une cosmologie (autrement dit d'une représentation systéma-

tique de la nature qui nous entoure), qu'il a fallu désormais abandonner. Ne conviendrait-il donc point qu'aujourd'hui nous tentions de penser cet univers des fins dernières et de la résurrection à partir de ce qu'une meilleure connaissance scientifique nous a précisé des structures de ce monde et du comportement de la nature créée ? Tâche parallèle, semblet-il, à celle qu'entreprirent nos pères et dont il semble au demeurant que son accomplissement répondrait à des réels besoins de l'intelligence chrétienne face aux conditions présentes de son épanouissement.

Mais la connaissance scientifique n'est pas simplement une accumulation de résultats qui nous autoriseraient, à proportion de leur acquisition, à nous former une vue définitive des choses. Elle est tout autant un sens juste de la perspective de recherche dans laquelle ces acquisitions viennent se situer. Dès lors, elle est conscience explicite de la portée légitime de ces résultats. Lentement, mais avec toujours plus de fermeté, l'esprit scientifique a appris à ne pas théologiser, à s'en tenir à l'horizon de la condition immédiate des choses et du monde. Au-delà de cet horizon, la pensée scientifique a conscience d'être incompétente. Elle est du même coup convaincue de ne pouvoir rester saine qu'à la condition de proclamer cette incompétence et d'en tirer avec honnêteté les conséquences.

Avec l'enquête systématiquement scientifique sur la nature, c'est donc une nouvelle attitude d'esprit qui se fait jour, grosse en fin de compte d'une certaine leçon pour l'intelligence religieuse elle-même. Plus distinctement que la connaissance cosmologique de l'antiquité et de la période médiévale, la connaissance scientifique se sait impuissante à nous renseigner sur l'univers que nous attendons par la foi et sur les choses qui sont futures en vertu de la promesse évangélique. Elle permet de connaître cet univers-ci un peu mieux qu'il n'était connu il y a seulement quelques siècles. Mais en même temps, elle oblige de reconnaître beaucoup plus clairement que c'est de cet univers-ci et de lui seulement que nous connaissons avec quelque certitude. Ce n'est

pas là forcément agnosticisme ou matérialisme de la part de la pensée scientifique, mais le plus souvent rien qu'un sens assez juste de ce pourquoi la science est réellement faite.

Ainsi, quelle que soit la forme sous laquelle elle exprime ce sentiment, l'intelligence scientifique répugne à voir ses acquisitions projetées au-delà de leur sphère propre par des mises en œuvre philosophiques ou théologiques qui lui apparaissent toujours discutables. Au-delà de ce que la science nous fait connaître de cet univers et de sa marche présente, si Dieu décide de tirer quelque chose de l'aventure du monde et de l'homme au monde, il en tirera ce qu'il voudra, comme il le voudra, sans que la science ait rien à dire par avance de ces structures transfigurées. Que l'homme interroge son cœur s'il pense devoir expliciter à quoi il aspire. Qu'il interroge plus encore la parole divine s'il y croit. Seules ces choses, et non la science, le peuvent éclairer quelque peu là-dessus.

Un peu brutalement peut-être, mais combien utilement. l'esprit scientifique nous signifie qu'humainement parlant nous ne savons rien de la résurrection des corps et que, si nous croyons en lui. Jésus-Christ seul nous en apprend vraiment quelque chose sans que ce que nous savons par ailleurs de l'univers puisse nous aider beaucoup à nous mieux figurer les réalités à venir. C'est donc, au nom de l'esprit scientifique lui-même, une invitation faite à l'intelligence humaine d'accéder à un sens religieux de la révélation, plus nettement dégagé des représentations humaines et trop humainement construites. Il ne semble pas qu'il soit possible à un esprit cultivé scientifiquement de refaire la théologie des fins dernières en se contentant de transposer à l'égard de la science l'attitude théologique qui assumait sans hésitations les ressources de toute une cosmologie naturelle dans sa description du monde à venir.

*

Or ceci constitue aujourd'hui le principe d'une libéra-

tion de la pensée religieuse dont il semble que bon nombre d'intelligences chrétiennes aient besoin. A considérer un exposé théologique médiéval traitant du mystère de la résurrection des corps, l'esprit d'un homme de maintenant éprouve passablement de désarroi. Comment se satisfaire des représentations qui nous y sont proposées ? Les ressuscités habitent un monde resplendissant certes, mais figé, sans plus de mouvement, puisque même les cieux y sont définitivement immobiles. Purifié par le feu qui précède le Jugement dernier, l'univers des corps se réduit à une sorte de minéralité élémentaire, éclatante et cristalline. Il n'y a plus ni végétaux, ni animaux. Seuls les corps des hommes demeurent organisés, doués de sensibilité, capables de déplacements. Ainsi, du monde physique, il ne subsiste plus que la corporéité et la lumière. Du monde psychique à son tour il ne demeure qu'une perception éthérée, quasi sans support biologique, réduite à la présence pure des choses sensiblements percues. Une imagerie qui nous semble étrange, assez inhumaine au total, nous dépeint sous des traits médiocrement engageants la condition de la gloire future et de la cité vers laquelle nous marchons.

Sans doute cette fantasmagorie cosmologique est loin d'être le tout de l'enseignement que nous trouvons dans de pareils exposés. La théologie chrétienne n'a jamais oublié que la vision de Dieu face à face constitue l'essentiel du destin qui attend l'homme ressuscité dans le Christ. Même, bien des détails de ces représentations auxquelles nos pères se complaisaient, ne sont là que pour supporter de profondes pensées religieuses. Dans cet univers transfiguré, tout témoigne de l'appel chrétien à une béatitude chaste où les vivants, quand ils sont ressuscités des morts, ne nouent plus entre eux les liens de la chair mais sont comme les anges dans le ciel. Les auréoles du martyre, de la virginité, de la fidélité doctrinale nous attestent que, pour le corps ressuscité, compte avant tout la contre-partie divine du témoignage qu'il a permis de rendre au Seigneur dans le temps de sa vie mortelle. Une symbolique assez complexe finalement rattachera les divers traits imaginés de l'univers futur à la spiritualisation chrétienne de la chair promise avec la victoire sur la mort.

Cependant il ne semble point que ni cette symbolique dont les premières amorces remontent à l'Ecriture, ni ces émouvantes pensées d'hommes cherchant à se figurer tant bien que mal un univers enfin pur suffisent à supprimer toute gêne. Clarifié, simplifié, pacifié, ennobli, l'univers des corps que nous dépeint une pareille théologie, nous fait craindre aujourd'hui on ne sait trop quelle féerie puérile. et, pour tout dire, une bien ennuyeuse merveille. De fait, notre prédication chrétienne sent désormais le besoin de se montrer discrète lorsqu'elle évoque la condition céleste qui suivra la résurrection. Le malheur est que, n'avant point appris à se donner de nouvelles ressources pour parler dignement de ces choses aux hommes qui nous entourent, notre prédication en vient à s'en taire. Faute d'un langage suffisant, l'éternité de gloire n'est plus assez annoncée à notre monde.

C'est ici que peut intervenir efficacement l'esprit scientifique. La défiance qu'il inspire devant l'utilisation des savoirs humains en vue de la représentation d'un au-delà de la présente existence vaut aussi comme leçon rétrospective. L'imagerie dont nous ressentons aujourd'hui la gêne fut, elle aussi, en son temps, produit du travail mental humain rassemblant les premières indications sur l'immédiat de ce monde. En substance son origine est loin d'être chrétienne, et ses éléments restent étrangers à ce que nous voyons l'Ecriture assumer des perceptions humaines de la réalité. A bien des égards l'univers de la gloire que se forgeait la pensée des théologiens médiévaux n'était autre que l'univers de la physique aristotélicienne naïvement transfiguré.

Pourquoi dès lors ne point congédier librement les suggestions de cette physique, même si elles ne manquent point de tout intérêt pour nous éclairer sur la condition présente des choses ? Nous sommes en effet en présence d'apports

par principe impuissants à nous faire pénétrer dans l'intimité du secret divin, tout aussi impuissants que les plus fermes résultats de la science. Du reste, nous savons aujourd'hui que ces apports sont bien déficients jusque sur le plan simplement humain d'une connaissance exacte de la nature présente. Trop naïvement mis en œuvre, ils menacent de fourvoyer l'intelligence chrétienne. Ils recouvrent de fantasmagories étrangères la mystérieuse vérité que seuls les instruments authentiques de la foi nous peuvent faire rejoindre. Le danger désormais reconnu, les décisions libératrices nettement prises, un sens plus distinct du monde de la pensée humaine apprenant ici à se défaire de ce qui ne relève que de lui, l'esprit se trouve comme rendu à la nette fraîcheur des textes scripturaires, des sentiments véridiquement religieux de la tradition. Et c'est avec une sorte d'émerveillement religieux qu'il peut tout à coup découvrir dans l'Evangile, dans toute l'Ecriture, dans les réactions spontanées du sens chrétien, tout ce qui se tient au delà des décevantes représentations où trop de sagesse humaine, un instant, a cru pouvoir usurper quelque peu la condition de sagesse divine.

.*

Ainsi par une sorte d'apparent paradoxe, l'effet d'une formation scientifique est-il en tout premier lieu de rendre plus distinctement, plus réflexivement, plus délibérément, l'esprit théologique à l'univers propre de la foi. Non seulement ce seront les paroles du Christ, les écrits des apôtres, les prémonitions de l'ancien testament qui assureront le croyant de la réalité de la résurrection des corps, de la réalité de l'univers glorieux des fils de Dieu, mais ce seront de ces mêmes paroles, de ces mêmes écrits, de ces mêmes prémonitions, et quasiment de cela seul, qu'il faudra tirer une compréhension vraie de ce monde futur. La foi, longuement méditée par un esprit que la science aura mûri humainement, livrera alors à l'intelligence chrétienne, tout ensemble, sa substance et le sens respectueux d'un mystère que Dieu n'a point entendu nous découvrir en détail. Le

Christ ressuscité deviendra davantage encore l'exemplaire de notre résurrection. Quant à l'univers de la promesse, aux cieux nouveaux et à la terre renouvelée, nous en interrogerons le mystère avec discrétion. Nous nous garderons tout à la fois de trop prendre au pied de la lettre les figures extérieures sous lesquelles ces choses nous sont enseignées et pour autant de méconnaître ce qui, à travers les figures, se laisse reconnaître au cœur qui espère.

Ceci bien mis en lumière, peut-être convient-il d'indiquer l'enrichissement dont par une voie plus indirecte, la connaissance scientifique pourrait faire bénéficier une théologie de la résurrection et de la gloire. La pensée scientifique est sans doute aussi, à long terme, une formation du cœur de l'homme affrontant ce monde et y méditant sa destinée. Et s'il faut que, mis en branle par le message d'éternité apporté par la foi, nous interrogions notre cœur pour en mieux deviner les dimensions, alors l'influence de la science se marquera dans ce que nous discernerons au terme de cette interrogation.

Et c'est un fait que nous n'avons pas envie d'être éternels et glorieusement ressuscités dans un corps humain tout à fait comme nos pères le désiraient et y rêvaient. Et c'est aussi un autre fait que la découverte scientifique de l'univers et de nous-mêmes est quelque peu responsable de cette mutation, de cette maturation, de cette amplification presque désespérée du désir. A ce monde énorme et grandiosement dispersé que l'exploration de l'espace, nous dévoile, il faut que réponde, si quelque jour la gloire doit y surgir, la fulguration d'une réalité inimaginable et dont nul domaine de l'univers ne nous donne l'exemple. A cette bouleversante progression de la matière à la vie, de la vie à l'homme, que nous révèle l'histoire terrestre, il faut que réponde une gloire au sein de laquelle rien de ces devenirs ne soit méconnu, qui transfigure la vie des organismes aussi bien que la consistance des minéraux et que la sensibilité de l'homme. A cette épreuve de l'existence que l'homme fait. il faut que réponde, non l'hallucination joyeuse d'enfants éperdus devant un grand spectacle magique, mais un univers dense et quotidien où la plénitude du cœur trouve à se traduire en gestes simples, où nous puissions boire à nouveau le fruit de la vigne avec ceux que nous aimons. Et tout cela mis ensemble, cela nous paraît contradictoire, incompatible. Mais il nous le faut tout ensemble et bien davantage encore, ou alors ce n'est pas la peine, et qu'on nous laisse tranquilles. Mieux vaut n'être plus à jamais que d'être dans un monde où ne s'accompliraient point les sérieuses densités, les accroissements de désirs qu'il nous a été donné de vivre au contact d'une existence plus amplement reconnue, plus profondément parcourue.

Oui sait ? à ce niveau la vocation propre de la science a-t-elle été de mettre le cœur de l'homme en expansion, tout comme elle nous fait voir en expansion le présent univers des corps. Mais alors une théologie de la résurrection et de la gloire n'est plus possible comme fabrication d'une image de l'être à venir. Seule peut nous contenter l'évocation mystérieuse d'une espérance infinie que vient grossir chaque jour inimaginablement, la présente manifestation de ce qui passe. Nous devrions donc envisager une théologie qui soit comme une reconnaissance réfléchie, méthodique, des évocateurs humains de cette espérance, non pour leur donner l'éphémère apaisement de cieux taillés sur mesure, mais pour les affronter dans un constant commerce avec la teneur propre du message scripturaire et traditionnel de la foi. Loin d'être impuissants devant cette grandiose expansion du cœur de l'homme attendant toujours davantage d'une éternité à laquelle trop souvent, par malheur, il n'ose plus croire, le message de la foi et l'authentique promesse de la résurrection au dernier jour sont là pour l'accueillir. Seuls finalement ils donneront à cette expansion de ne jamais hésiter à se faire plus immense encore si possible, face à un Dieu qui est plus grand que notre cœur et connaît toutes choses.

D. DUBARLE, O. P.

NOTES COMPLÉMENTAIRES

sur la Résurrection

Les aspects principaux de la doctrine de la résurrection ont été abordés dans les articles précédents. On a vu comment cette doctrine est née en Israël, comment elle est devenue fait historique dans la Résurrection du Christ, comment l'Eglise primitive en a porté témoignage. Le monde grec, dès le début, fut en lutte contre ce dogme, et les Pères des premiers siècles durent sans cesse le défendre. Aujourd'hui encore il doit être présenté à nos contemporains dans la nudité du mystère.

Naturellement tous les points n'ont pu être traités. L'essentiel seul l'a été. Nous voudrions le complèter par quelques notes brèves.

La Résurrection de Jésus

Le fait, établi historiquement, comporte significations nombreuses, complexes. Il est d'abord signe que le Père a approuvé l'œuvre terrestre de son Fils. La miséricorde divine du Verbe s'affirme dans son abaissement jusqu'à la mort de la Croix; sa puissance, sa justice aussi, dans son exaltation. C'est donc signature divine sur la geste du Christ, signature d'un Dieu qui ne pouvait laisser son Juste connaître la corruption.

Par le fait même, la résurrection est l'argument essentiel de notre foi. « Si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine... et nous sommes les plus malheureux de tous les

hommes » disait Paul (1 Cor., 15, 17-19). Cette foi porte sur Dieu, maître de la vie et de la mort. Elle porte aussi sur la divinité même du Seigneur et sur la vérité de son enseignement de salut. La parole dite sur le Christ au moment du baptême « Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui je me suis complu » devient maintenant réalité nouvelle. C'est une proclamation en acte de cette unique complaisance divine.

Mais c'est le fondement aussi de notre espérance. Le Christ est « les prémices de ceux qui se sont endormis », « le premier-né d'entre les morts ». La gloire de la Tête, sa victoire sur le péché et sur la mort, les membres en recevront partage. Nous avons l'assurance que nous ressusciterons un jour comme il est ressuscité. Transformation des perspectives humaines, le mystère de Pâques fait lever un espoir nouveau au cœur de l'humanité.

Cet espoir connaît d'ailleurs à l'intérieur du croyant un commencement de réalisation. Ce commencement n'est perçu que dans la foi, car il est caché au fond de l'âme, c'est l'entrée de cette âme dans un monde nouveau. Racheté par la Passion du Christ, vivifié par sa résurrection, le croyant est introduit dans une vie nouvelle, la vie d'enfant de Dieu, la vie sous la mouvance de l'Esprit. Dès maintenant, il a été transposé de la mort à la vie ; mais la vie n'anime que ce qu'il y a en lui de plus profond : son âme. Son comportement en dépendra. Il sera lui-même condition de l'épanouissement total réservé au dernier jour.

Cette coupure dans l'Histoire humaine s'est réalisée au matin de Pâques. Au troisième jour, afin qu'il n'y eut aucun doute sur sa mort, le Christ est ressuscité. La puissance même de Dieu opérant en lui l'a ramené du tombeau. Toutes les résurrections antécédentes ne furent que des signes, des approches de ce qui devait être réalisé à cet instant. Pour la première fois un corps humain, une âme humaine entraient et de façon définitive, dans la gloire même de Dieu. Résurrection plénière s'il en est. Le Christ a de nouveau un corps vivant, son propre corps, avec ses cicatrices. Dans ce corps ressuscité, il devient pour toute l'humanité,

l'agent, l'instrument dont Dieu se sert pour nous faire entrer dans la vie nouvelle, dont il se servira pour ressus-

citer nos corps.

En toute vérité, la résurrection du Seigneur est mystère central de notre foi. Mystère que nous ne pouvons qu'approcher sans la prétention de le cerner, moins encore de le pénétrer dans sa plénitude. Mais la vie religieuse des âmes et la future vie plénière des corps en dépendent totalement.

Notre résurrection

C'est en effet une solidarité absolue qui nous est affirmée par l'Ecriture et l'Eglise entre la résurrection du Christ et notre propre résurrection. Mais notre cheminement doit connaître encore bien des étapes avant que ne se lève ce jour dernier de la gloire.

Il y a d'abord le passage par la mort. Il faut connaître, réaliser en soi ce que c'est que « mourir », abandonner la vie qui est don de Dieu, expérimenter l'angoisse et la peur. » Celui qui n'a pas saisi la beauté de cette vie ne peut pas non plus saisir ce que signifie « résurrection ». Or le sens chrétien de la mort nous échappe bien souvent.

Ce qu'il y a de certain c'est qu'elle est à la fois dissolution du corps et fixation de l'âme. Celle-ci était, de par le corps, soumise au temps, au devenir. Désormais le temps a cessé pour elle, son cheminement terrestre est fini. Elle entre dans un mode nouveau d'existence. Elle est au terme. Le poids de son mérite ou de son démérite pèse sur elle définitivement et la fixe. C'est le « jugement particulier ». Comme personne privée, tout homme doit le traverser, en attendant que, comme membre de ce grand vivant qu'est l'humanité, il se retrouve au jugement général lors du retour du Seigneur.

Les voies, dès lors, divergent. Ceux qui sont en révolte définitive contre Dieu encourent condamnation définitive. Les saints, les purs entrent immédiatement dans la vision de Dieu. Quant aux autres, ceux qui meurent dans la grâce divine, mais ont encore besoin de purification, ils connaissent une épreuve douloureuse, un état de transition que l'on nomme le Purgatoire.

Dès ce moment l'essentiel est fait. Si les valeurs eschatologiques sont, à juste raison, restaurées dans l'enseignement contemporain, il ne faut point négliger les autres. En particulier, il ne faut point s'hypnotiser sur la résurrection des corps au point d'oublier que c'est par l'esprit, et par l'esprit seul que l'homme atteint Dieu, qu'il peut entrer en jouissance de Lui pour l'éternité ou au contraire en être privé à jamais. La résurrection accomplit la plénitude humaine, elle réalise dans son intégrité la béatitude. Mais cette béatitude, comme la condamnation correspondante, commence d'abord dans l'esprit, dans le cœur de l'homme, c'est là qu'elle réside essentiellement.

Saint Paul nous parle déjà de cette vision de Dieu: « Maintenant nous voyons comme dans un miroir, confusément; alors, nous verrons face à face. Maintenant je connais de manière imparfaite, alors je connaîtrai comme je suis connu » (I Cor., 13, 12). De même saint Jean: « Nous savons que lorsqu'il paraîtra nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (I Jo., 3, 2).

C'est dans cette vision « face à face », sans aucun objet intermédiaire, que consiste l'authentique béatitude humaine; c'est de là que tout le reste fluera comme de sa source. Le corps recevra part des richesses de l'âme glorifiée. Certes, avant la résurrection cet état de l'âme séparée, même bienheureuse, n'est point, pour la personne humaine, état normal.

La doctrine chrétienne n'est pas spiritualisme platonicien; l'être humain est esprit et chair, leur disjonction est toujours violence. Tant que l'être humain ne sera pas restauré dans sa plénitude, il y aura toujours appel.

Suivant les époques, suivant les tempéraments, on insiste soit sur la vision béatifique, soit sur la résurrection. Il est nécessaire de les joindre. L'insistance sur la résurrection des corps est dans la ligne « historique » du christianisme qui est tension à travers le temps vers un terme au-delà du temps. La vision est une autre dimension, non plus historique mais immédiatement transcendante. Elle est réponse au désir de voir Dieu, comme la résurrection est réponse au désir d'être à jamais, dans la condition d'homme, c'està-dire avec notre corps. Il est de foi que cette vision intuitive suit immédiatement la purification totale de l'âme humaine, soit de suite après la mort, soit après le Purgatoire.

Il viendra cependant un temps où cet état, à la fois définitif et intermédiaire, cessera. Ce sera le moment du retour du Christ, ce que nous appelons la « Parousie », lorsque les morts ressusciteront, lorsque tous les hommes ensevelis depuis le début de l'espèce retrouveront leur plénitude charnelle. Nous touchons là mystère nouveau et complexe.

Quand viendra ce temps ? Comment tout cela se passerat-il ? Le Seigneur lui-même, à diverses reprises, a réfréné le désir de savoir de ses disciples. Au moment de les quitter, il leur redit encore : « Ce n'est pas à vous de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité » (Actes, 1, 7). Aussi combien vains sont tous les essais de calculs qui, à chaque siècle, réapparaissent. Il en est de naïfs, il en est de subtils. Tous se heurtent, à priori, aux affirmations mêmes du Seigneur.

Comment tout cela se passera-t-il? Là encore la plus grande discrétion s'impose à notre recherche. Certes l'Ecriture nous a donné des descriptions, mais toutes relèvent du genre apocalyptique et l'on sait combien ce genre littéraire est difficile à interpréter. Les générations chrétiennes se sont plues à imaginer cette scène grandiose. Elles y ont employé leur imagination poétique, leur subtile acuité dialectique aussi. Là encore c'est le secret du Père.

Il en est de même de l'état des ressuscités et de la vie qu'ils mèneront. Nous savons que nous retrouverons un corps, un vrai corps de chair et de sang, que ce sera notre corps. Nous savons que ce corps sera authentiquement vivant, mais un corps de gloire. Le Christ ressuscité n'a-t-il pas montré son corps à ses disciples? Ils ont conversé, bu et mangé avec lui. Et l'incrédulité de l'Apôtre Thomas nous a valu un précieux témoignage.

Aussi est-il difficile de tenter une description, et encore plus une physiologie du corps glorieux. Il suffit de redire avec saint Paul : « Il en va de même pour la résurrection des corps : semé corruptible, on ressuscite incorruptible ; semé plein de faiblesse, on ressuscite plein de force ; semé corps animal, on ressuscite corps spirituel » (I cor., 15, 42-44).

Pour l'instant « Nous attendons notre adoption : la rédemption de notre corps » (Rom., 8, 23). Le mystère sera accompli « lorsque tous revivront avec le Christ », lorsque le dernier ennemi, la Mort, sera détruit et que le Christ soumettra le Royaume à son Père.

A. GRAIL, O. P.

COMMENT LIRE LA BIBLE

LE DIEU DES EXODES

Je Suis Celui qui Suis

Il y a bien longtemps, peut-être 1250 ou 1300 ans avant notre ère, un homme menait paître les chameaux de son beau-père dans les immenses régions semi-désertiques qui bordent, au nord, l'imposant massif du Sinaï... Cet homme était hébreu. Ses frères de race, établis en Egypte depuis plusieurs siècles déjà, se trouvaient réduits presqu'en esclavage et soumis à de durs travaux par un Pharaon hanté du désir de bâtir villes et monuments pour transmettre son nom à la postérité. Lui, avait dû s'enfuir chez les nomades du désert voisin, les Madianites, car il craignait des représailles à la suite du meurtre d'un égyptien qui maltraitait ses frères. Cet homme avait nom Moshé, ce que nous transcrivons en français : Moïse.

Or, tandis qu'il cheminait sous le ciel implacablement bleu, au rythme lent et balancé de son chameau, voici qu'il aperçut un étrange spectacle : à quelque distance, un buisson d'épines flambait, sans pourtant se consumer. Descendant de chameau, Moïse allait s'approcher du buisson, lorsqu'une voix mystérieuse retentit dans la solitude du désert:

« Moïse, Moïse... n'approche pas d'ici, ôte tes sandales de tes pieds car l'endroit où tu te trouves est une terre sainte... Voici que le cri des enfants d'Israël est venu jusqu'à moi, et j'ai vu le poids que font peser sur eux les Egyptiens...Va vite, je t'envoie vers Pharaon pour que tu fasses sortir d'Egypte mon peuple, les enfants d'Israël »².

Le pauvre Moïse se serait volontiers passé de ce redoutable honneur d'avoir été choisi par Dieu pour braver la colère de Pharaon et pour prendre en charge un peuple qui n'était pas particulièrement docile à conduire³. Il demanda pourtant à Dieu : « Voici que je vais vers les enfants d'Israël et je leur dirai : le Dieu de vos Pères m'a envoyé vers vous... Mais eux me diront : quel est son nom ? Et que leur répondrai-je alors ? » Et Dieu dit à Moïse :

« Je suis Celui qui suis... Tu pourras dire aux enfants d'Israël « Je suis » m'a envoyé vers vous... C'est là mon nom pour toujours, c'est là mon souvenir de générations en générations »⁴.

Pour la première fois, Dieu a révélé son nom aux hommes : « Je suis »5. Désormais, quand les hommes parleront de Dieu, ils le nommeront « Il est » ; naguère, on transcrivait ce nom « Jéhovah » ; aujourd'hui, on préfère dire, plus justement : « Iahvé ». En fait, ce nom divin était chargé d'une signification théologique redoutable qui devait retentir à travers toute l'histoire du Peuple de Dieu et qui retentira encore jusqu'à la consommation du monde. Essayons d'en recueillir les échos dans quatre livres de la Bible : le livre de l'Exode, le deuxième livre d'Isaïe, l'évangile de saint Jean et l'Apocalypse. Ces livres jalonnent quatre étapes décisives de l'histoire du Peuple saint, quatre délivrances, qui sont aussi comme quatre Exodes successifs: délivrance de la servitude d'Egypte, délivrance de la captivité de Babylone, délivrance de la servitude du péché, délivrance enfin, à la consommation du monde, de l'étreinte de Satan.

Dieu vient donc de révéler son nom à Moïse : « lahvé — Il est ». Quelle est la signification de ce nom⁶ ? Pour le comprendre, il ne faut pas oublier le contexte historique qui en accompagne la révélation : Dieu se révèle en s'insérant dans l'histoire. Tandis que les Hébreux gémissent sous le poids d'une très lourde servitude, Dieu annonce solennellement que l'heure est arrivée, qu'il va les arracher à la main de Pharaon. Or, c'est précisément pour donner confiance aux Hébreux, pour sceller sa promesse de salut,

que Dieu consent à révéler son nom à Moïse. Si les Hébreux en effet vont demander à Moïse : « Quel est le nom de celui qui t'envoie? », c'est parce qu'ils veulent savoir si ce Dieu qui envoie Moïse est plus fort que le Dieu des Egyptiens, et s'il sera assez fort pour les délivrer de sa main. Et lorsque Dieu répond : « Tu diras aux enfants d'Israël : « Je suis » m'envoie vers vous... C'est là mon nom pour l'éternité », il indique clairement que s'il peut envoyer Moïse délivrer Israël, c'est précisément parce qu'il s'appelle « Je suis ». Ce nom doit donc porter en lui une promesse de salut, ou plus exactement une menace redoutable contre ceux qui tenteraient de s'opposer à l'œuvre salvatrice de Dieu. C'est précisément parce que Dieu s'appelle « Iahvé — Il est » que Pharaon sera obligé de relâcher sa proie, vaincu par la toute-puissance du nom divin. Dieu le dira clairement à Moïse :

« Les Egyptiens reconnaîtront que je suis Iahvé lorsque j'étendrai ma main sur l'Egypte et que je ferai sortir du milieu d'eux les enfants d'Israël »7.

On pressent dès lors la signification théologique de ce nom, signification qui sera développée plus clairement encore aux étapes suivantes : parce que Dieu se nomme « Il est », parce que c'est là un nom propre, un nom qui n'appartient qu'à lui, un nom qu'il ne partage avec personne, les autres êtres ne peuvent pas s'appeler « Il est », et donc, ils ne sont pas... Dieu seul demeure immuablement éternel dans son être, selon le symbolisme du buisson qui brûlait sans jamais se consumer. Dieu seul « est », et tout le reste n'est qu'un jouet entre ses mains.

Dès lors, la lutte engagée contre Dieu n'est pas égale, et Pharaon est battu avant même que le combat ne soit engagé. Au nom de Dieu, Moïse s'en vient porter l'ultimatum à Pharaon:

« Ainsi parle Iahvé : « Israël est mon fils premier-né ; je te préviens : laisse aller mon fils, sinon, moi, j'exterminerai ton fils premier-né »8.

Pharaon hésite : s'il laisse ainsi partir Israël, qui lui bâtira villes et palais ? Mais l'ambition l'emporte sur la sagesse, il refuse. Alors, c'est le massacre : « Voici qu'au milieu de la nuit, Iahvé frappa tous les premiers-nés en terre d'Egypte : depuis le premier-né de Pharaon, jusqu'au premier-né du dernier des prisonniers... » L'auteur du livre de la Sagesse a raconté ce massacre en termes d'une poésie tragique, que nous retrouverons à propos de l'Apocalypse : la Parole de Dieu y apparaît comme personnifiée ; portant le glaive exterminateur, elle descend du ciel pour venir châtier Pharaon et son peuple :

«Alors qu'un silence paisible enveloppait toutes choses et que la nuit parvenait au milieu de sa course rapide, du haut des cieux ta parole toute-puissante s'élança du trône royal; guerrier impitoyable, elle fondit au milieu d'une terre vouée à l'extermination. Portant pour glaive aigu ton irrévocable décret, elle s'arrêta et remplit de mort l'univers; elle touchait au ciel et foulait la terre ».

Tous les premiers-nés d'Egypte sont massacrés, à l'exception de ceux des Israélites qui ont eu soin de marquer les linteaux de leurs portes avec le sang de l'Agneau immolé. C'est la Pâque, la première... Aussitôt, dans la nuit même, au milieu des gémissements et des pleurs, on presse les Hébreux de partir pour que la malédiction divine s'éloigne de dessus l'Egypte.

Mais Pharaon se ravise, il rassemble ses troupes, il se lance à la poursuite des fugitifs, il va les atteindre sur les bords de la Mer Rouge... Non, il oublie que Celui qui s'appelle « Iahvé » est là encore près de son peuple :

« Je vais faire éclater ma gloire dans Pharaon, ses chars et ses cavaliers. Et les Egyptiens reconnaîtront que je suis Iahvé quand Pharaon, ses chars et ses cavaliers auront fait éclater ma gloire... »¹⁰.

C'est alors le désastre de l'armée enlisée et noyée dans les flots de la mer... En sécurité sur l'autre rive, Moïse et les Israélites peuvent entonner ce cantique à la gloire du nom divin, Iahvé, qui les a sauvés :

« Je chanterai à Iahvé, car il a fait éclater sa gloire : chevaux et cavaliers, il les a précipités dans la mer... Iahvé est ma force et mon chant de guerre... Iahvé est un vaillant guerrier, Iahvé est son nom... Ta droite, Iahvé, s'est glorifiée dans sa force, ta droite, Iahvé, a écrasé l'ennemi. Dans la plénitude de ta gloire, tu renverses tes adversaires; tu déchaînes ta colère, elle les consume comme du chaume... »¹¹.

C'est le cantique de la liberté, chanté sur les cadavres des Egyptiens; selon la parole de Dieu, les Egyptiens ont reconnu maintenant que Dieu s'appelle « Iahvé-II est », et que ce nom lui donne pouvoir d'écraser ceux qui voudraient s'opposer à ses desseins de salut.

*

Les siècles ont passé... Près de 700 ans plus tard, les Hébreux sont retombés sous le joug d'une puissance étrangère. Parce qu'ils n'ont pas su rester fidèles à l'Alliance conclue avec Dieu, Dieu les a abandonnés aux mains de leurs ennemis. Les Chaldéens sont accourus des bords de l'Euphrate, ils ont dévasté le pays, ruiné Jérusalem et son Temple, déporté les habitants, et maintenant, Israël gémit et se lamente sous le poids d'une nouvelle captivité, à Babylone. Mais voici que Dieu suscite un Prophète qui parle en son nom pour redonner l'espérance au peuple asservi:

« Consolez, consolez mon peuple, parlez au cœur de Jérusalem,
« Et criez-lui que sa servitude est finie, que son péché est expié...
« Monte sur une haute montagne, joyeuse messagère pour Sion,
« Elève fortement la voix, joyeuse messagère pour Jérusalem... »¹².

Le Prophète a très justement saisi l'analogie qui existe entre les deux captivités : celle d'Egypte et celle de Babylone. C'est pourquoi, non seulement il aime à rappeler les prodiges de l'Exode, mais il en reprend toute la théologie, pour la développer et l'approfondir jusqu'en ses plus profondes virtualités. On pourrait presque dire que ces chapitres d'Isaïe ne sont pas autre chose qu'un commentaire du fait théologique de l'Exode : le Peuple saint sera délivré de la servitude parce que Dieu précisément s'appelle « Iahvé ». C'est au chapitre xlii que cette théologie se trouve développée le plus parfaitement. Par la bouche du Prophète, Dieu commence par assurer son peuple de sa protection :

« Ne crains pas, car je t'ai racheté, je t'ai appelé par ton nom, tu es à moi; « Si tu traverses les eaux, je serai avec toi, si ce sont les fleuves, ils ne te submergeront pas... « Car je suis Iahvé ton Dieu, le Saint d'Israël, ton Sauveur ».

Dieu, on le voit, prend soin de souligner ses promesses de salut par le rappel de son nom : c'est parce qu'il est « Iahvé » qu'Israël n'a rien à craindre. Puis Dieu poursuit ses exhortations en précisant ses promesses : non seulement Israël sera libéré de la captivité de Babylone, mais tous ses dispersés reviendront des quatre coins de la terre :

« D'Orient, je ferai revenir ta race, et d'Occident je te rassemblerai;
« Au Nord, je dirai : rends-les, et au Midi : ne les garde pas! »

Et de nouveau Dieu fait appel à la puissance de son nom, comme garantie de la certitude de ses promesses :

« Moi, et moi seul je suis lahvé, il n'y a pas d'autre sauveur que moi...

« Vous êtes mes témoins, dit Iahvé, et moi, je suis Dieu, depuis l'éternité je le suis ;

« Et personne n'échappe à ma main ; j'agis, et sans appel!

« A cause de vous, j'envoie une mission à Babylone,

et je ferai tomber les verrous des prisons, et les Chaldéens éclateront en lamentations,

« Je suis Iahvé votre saint, le créateur d'Israël et votre roi. »

C'est donc parce que Dieu est Iahvé, et parce que seul il est Iahvé, et parce qu'il s'appelle ainsi depuis toujours, qu'il est le maître absolu des êtres et des choses ; il est donc le seul sauveur et le salut qu'il promet est certain. C'est bien là la théologie essentielle du fait de l'Exode, et pour le souligner, Dieu va rappeler le grand prodige du passage de la Mer Rouge :

« Ainsi parle Iahvé, qui fit une route à travers la Mer, un sentier au milieu des eaux formidables ;

« Qui mit en campagne chars et cavales, ainsi qu'une formidable armée.

« Mais ils se sont conchés pour ne plus se relever, ils s'éteignirent, comme une mèche, ils se consumèrent... »¹³. Prodige merveilleux, mais qui devra pâlir devant les nouveaux prodiges du nouvel Exode; c'est du moins ce qu'affirme le Prophète dans son enthousiasme:

> « Ne vous souvenez plus d'autrefois, ne songez plus aux choses passées ; « Voici que je vais faire du nouveau, qui déjà paraît, ne l'apercevez-vous pas ? »

Mais ce n'est pas ce chapitre seulement, ce sont tous les oracles de ces chapitres magnifiques qu'il faudrait pouvoir relire! Les appels à la confiance et à l'espérance, dans la joie de la délivrance qui s'approche:

« Eveille-toi, éveille-toi!
Vêts-toi de ta force, Sion,
« Secoue ta poussière, debout!
O Jérusalem, captive!
« Dégage ton cou de ses liens,
O fille de Sion, captive! »¹⁴.

Les affirmations triomphantes de la toute-puissance divine, comme ce cantique qui sonne déjà comme un chant de victoire et comme un défi aux ennemis épouvantés :

> « Je suis Iahvé sans égal, moi excepté, il n'y a pas de Dieu... tout est néant sauf moi...

« Je suis Iahvé sans égal,

je façonne la lumière et crée les ténèbres,

« Je fais le bien et provoque le malheur, c'est moi, Iahvé, qui fait tout cela.

« Cieux, répandez comme une rosée la victoire, et que les nuages la fasse pleuvoir,

« Que la terre s'entr'ouvre,

pour que le salut fructifie; « Qu'elle fasse aussi germer la délivrance, que moi, Iahvé, je vais procurer »¹⁵.

Ailleurs encore, Dieu se complaît dans la description de la maîtrise absolue qu'il exerce sur les choses et sur les hommes. Les peuples les plus puissants, que sont-ils et que valent-ils devant lui?

« Voici, les Nations sont comme une goutte au bord d'un seau ! elles valent un flocon de poussière dans la balance,

les îles pèsent comme une poudre fine!

« Toutes les Nations ne sont rien devant moi, elles valent, pour moi, le néant et le vide! »16. Et c'est pourquoi, Dieu se rit de tous les potentats de la terre, qu'il semble regarder avec une ironie tragique du haut de sa toute puissante grandeur:

« Il habite au dessus du cercle de la terre, d'où les habitants paraissent des sauterelles ;
« Il réduit les Princes à rien, il anéantit les Juges de la terre...
« A peine sont-ils plantés, à peine semés, qu'il souffle sur eux ; alors ils se dessèchent, et la tempête les emporte comme un fétu... »¹⁷.

Oui, à l'heure voulue par lui, Dieu pourra susciter le conquérant qu'il a choisi pour être le libérateur de son peuple; sous ses pas, les Chaldéens seront pulvérisés, parce que c'est Dieu, Iahvé, qui l'aura envoyé et qui marchera avec lui:

« Qui a suscité de l'Orient
celui que la Victoire appelle à chaque pas ?
« Qui lui offre les Nations
et abaisse les rois ?
« Son glaive les pulvérise,
et son arc les disperse comme la paille...
« Quel est l'auteur de cette geste,
sinon Celui qui appelle les générations depuis l'origine ?
« Moi Iahvé, qui suis le Premier,
et serai avec les derniers ? » 18.

Que nul donc ne s'y trompe, quand Cyrus marchera contre Babylone à la tête de ses armées, Cyrus, le libérateur d'Israël, c'est Dieu qui sera devant lui pour abattre ses ennemis; en définitive, ce n'est pas Cyrus qui libérera le Peuple, mais c'est Dieu en personne, et Cyrus ne sera que l'instrument que sa puissance a choisi: c'est une évidence qui éclatera aux yeux de tous, et que toute la terre saura bien reconnaître:

« Ainsi parle Iahvé à Cyrus son élu :
« Moi, je marcherai devant toi
en nivelant les hauteurs.
« Je fracasserai les battants de bronze,
je briserai les barres de fer ;
« Je te livrerai les trésors secrets,
et les richesses cachées,

« Pour que tu saches que je suis Iahvé le Dieu d'Israël qui t'appelle par ton nom...

« Je suis Iahvé sans égal,

moi excepté, il n'y a pas de Dieu.

« Sans que tu me connaisses, je te fais prendre les armes, pour qu'on sache du Levant jusqu'au Couchant, que tout est néant sauf moi! » 19.

Dieu est Iahvé; hormis lui, tout est néant... Toute la théologie de l'Exode s'exprime dans ce contraste absolu. Pour donner confiance aux Hébreux asservis sous le joug des Egyptiens, il avait suffi que Dieu révélât son nom à Moïse: « Je suis Celui qui suis... « Je suis » m'envoie vers vous... ». Maintenant, il est nécessaire que Dieu, par la bouche du Prophète, développe aux yeux de son Peuple toutes les virtualités de ce nom tout-puissant et redoutable.

Parce que Dieu s'appelle « Iahvé », il existe, il est le Dieu éternel, le Premier et le Dernier²⁰, sans commence-

ment et sans fin.

Parce que Dieu seul s'appelle Iahvé, il est le seul qui existe, le seul éternel. Il n'y a pas d'autre Dieu que lui. Lui excepté, rien n'existe, tout n'est que néant²¹.

Parce que Dieu s'appelle Iahvé, c'est lui qui a créé le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent ; il est donc le maître absolu des êtres et des choses ; il est le Seigneur de l'univers.

Parce que Dieu s'appelle Iahvé, il tient en sa main le destin des peuples et des rois, des empires et des potentats; il peut les briser quand il lui plaît et les anéantir d'un souffle de sa bouche: ils ne résisteront pas plus que l'herbe des champs ou la fleur délicate qui se dessèche et brûle au premier souffle du vent d'Orient.

Non, nul ne peut tenir devant Iahvé! Babylone la Superbe elle-même n'est que néant. Et c'est pourquoi, à l'heure choisie par lui, Dieu s'en viendra libérer son

Peuple bien-aimé...

Îl n'y a pas encore cinquante ans que Jérusalem fut prise, et déjà, de l'Orient, Cyrus accourt, le roi des Perses. Babylone est prise d'assaut, la fumée de ses flammes monte vers le ciel, l'empire des Chaldéens disparaît, emporté par la tourmente... Cyrus, seul, règne désormais sur l'Orient. L'année suivante, il proclame l'édit libérateur, et les premières caravanes se mettent en route, à travers le désert de Syrie, pour s'en aller rebâtir Jérusalem et son Temple...

* *

Bien des siècles encore ont passé... Israël est retombée sous la domination étrangère. Après l'Egypte, après Baby-

lone, c'est Rome maintenant qui la domine.

On est en l'an 29, au début d'avril, à Jérusalem... C'est le jour de la Pâque des Juifs, vers les trois heures de l'après-midi, l'heure même où l'on immole au Temple l'Agneau Pascal, en souvenir du jour où Dieu arracha son peuple bien-aimé à la servitude d'Egypte. Près de la porte d'Ephraïm, sous l'œil indifférent des soldats romains, sous les moqueries de la foule, un homme meurt, cloué sur une Croix.

Cet homme, c'est le nouvel Agneau Pascal, immolé pour délivrer le Peuple saint de la servitude... Passant de ce monde vers le Père, c'est aussi le nouveau Moïse qui prend la tête du nouvel Exode au cours duquel le Peuple saint pourra parvenir jusqu'au Royaume de Dieu, dans la liberté des enfants de Dieu... Mais c'est aussi celui qui pouvait dire aux Juifs, comme Dieu jadis au Sinaï: « Je suis »...

Les premières générations chrétiennes se sont plu à mettre en parallèle l'œuvre salvatrice du Christ, et les divers épisodes qui avaient marqué le premier Exode. Saint Paul déjà écrivait aux chrétiens de Corinthe : « Nos Pères ont tous été sous la nuée ; tous, ils ont passé à travers la mer ; tous ils ont été baptisés en Moïse, dans la nuée et dans la mer ; tous ils ont mangé du même aliment spirituel, et tous ils ont bu du même breuvage spirituel ; ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher était le Christ... Ces faits sont arrivés pour nous servir d'exemple »²². Saint Paul voyait donc dans le passage de la Mer Rouge le type du baptême chrétien, dans la manne le type de l'Eucharistie, dans le rocher frappé par

Moïse et qui laisse échapper des fleuves d'eau, le type du Christ qui dispense l'eau spirituelle : les divers actes de l'Exode sont donc les types, les figures de la réalité spirituelle que le Christ est venu apporter.

Mais c'est saint Jean surtout qui a le mieux marqué, dans son évangile, comment l'œuvre du Christ était un recommencement de l'Exode. Parmi les divers événements de la vie du Christ, il a choisi précisément ceux qui pouvaient le mieux, par leur réalité ou leur symbolisme, rappeler les diverses scènes de l'Exode. Jésus est designé par Jean-Baptiste comme l'Agneau de Dieu qui enlève les péchés des hommes, en rappel du Serviteur souffrant d'Isaïe, comparé lui aussi à un Agneau, mais en souvenir aussi de l'Agneau Pascal d'Egypte. Notre Seigneur luimême se compare au Serpent d'airain élevé par Moïse au désert pour le salut des Juifs infidèles. Il annonce qu'il va donner un pain merveilleux venu du ciel, bien supérieur à la manne que les Hébreux avaient mangée durant l'Exode. Il se compare au rocher frappé par Moïse et qui laisse couler des fleuves d'eau vive. Il est la colonne lumineuse qui marche à la tête du peuple saint pour le conduire sur sa route. Il est celui qui donne la Loi nouvelle, bien plus parfaite que la Loi transmise par Moïse au Sinaï. C'est donc en définitive toute la vie du Christ qui est mise en parallèle avec la vie de Moïse, l'œuvre de salut accomplie par le Christ qui est le recommencement de l'œuvre de salut accomplie par Moïse²³.

La mort elle-même du Christ est conçue dans la perspective de l'Exode. Au seuil des récits de la Passion, saint Jean écrit :

« Avant la fête de la Pâque, Jésus, sachant que son heure est venue de passer de ce monde vers le Père, ayant aimé les siens qui sont dans le monde, il les aima jusqu'à la fin... »²⁴.

C'est la fête de la Pâque, et Jésus va passer de ce monde vers le Père... Cette phrase contient sans doute un jeu de mot que notre langue est impuissante à rendre. Selon une tradition juive en effet, le mot « Pâque », interprété au sens de « passage », s'appliquait très précisément au passage de la Mer Rouge, marquant lui-même le passage d'Egypte en Terre promise, de la servitude à la liberté²⁵. Saint Jean veut dire alors que c'est maintenant la *Pâque* du Christ, son passage de ce monde vers le Père, de ce monde soumis à la servitude du péché vers le royaume de la liberté. Et c'est bien aussi l'idée centrale de tout le discours après la Cène : le départ du Christ, son passage de ce monde vers le Père...

D'une façon plus précise encore, le Christ est le véritable Agneau Pascal, dont l'Agneau de l'Exode n'était que la figure. Faisant allusion aux rites juifs selon lesquels, au soir du jour où l'on immolait l'Agneau, tous les pains fermentés devaient disparaître des maisons pour être remplacés par les pains azymes, les pains sans levain, saint Paul peut écrire : « Purifiez-vous du vieux levain pour être une pâte nouvelle, puisqu'aussi bien vous êtes des azymes. Car notre Pâque (c'est-à-dire : notre Agneau Pascal), le Christ, a été immolé... »26. Le Christ est le nouvel Agneau Pascal. Saint Jean le souligne plus clairement encore. Seul des évangélistes, il précise que Jésus est mort à l'heure même où les Juifs immolaient l'Agneau Pascal au Temple. Seul aussi des évangélistes, il note que les soldats venus pour rompre les iambes des condamnés, selon la coutume, ne rompirent pas celles de Jésus parce qu'il était déjà mort ; et de la sorte. précise-t-il, fut accomplie cette parole de l'Ecriture : « Aucun os n'en sera brisé ». Mais cette parole concernait l'Agneau Pascal, selon le rituel de l'Exode²⁷. Jésus est donc bien ce nouvel Agneau Pascal, immolé pour la libération du Peuple Saint.

Ainsi, le grand événement qui marqua la naissance du Peuple de Dieu, l'Exode, n'était que la figure du grand mystère chrétien, de la mort et de la résurrection du Christ, en qui se trouvait virtuellement contenue toute l'humanité nouvelle. La servitude d'Egypte, c'était la figure de la servitude du péché; la Terre promise, c'était la figure du Royaume de Dieu; l'Agneau pascal, c'était la figure du Christ s'immolant sur la Croix; Moïse conduisant le peuple, c'était la figure du Christ conduisant le peuple nouveau;

l'Exode enfin, le passage de la Mer Rouge, le passage d'Egypte en Terre promise, c'était la figure du passage de ce monde vers le Père, le Christ d'abord, et nous tous après lui, et en lui...

Nouvelle Pâque, nouvel Exode, passage de la servitude à la liberté... Mais où sont les grandes manifestations de la colère divine? Où est le nouveau Pharaon avec son armée, qui doit être englouti dans les flots de la mer? Où est l'ennemi que Iahvé va réduire à néant. L'ennemi qui nous tenait captif, c'était le péché: « Autrefois, vous étiez esclaves du péché, dit Paul... mais vous avez été délivrés de la servitude du péché »28; et Notre Seigneur avait dit aussi: « Quiconque commet le péché est un esclave... »29 C'est donc le péché qui nous tenait captif, comme autrefois Pharaon tenait captif les Hébreux.

Or, Paul a osé écrire ces paroles inouïes :

« Le Christ, qui ne connaissait pas le péché, Dieu l'a fait « péché » pour nous, pour que nous devenions « justice de Dieu » en lui... »

Et Paul dit encore:

« Le Christ nous a racheté de la malédiction de la Loi, en devenant « malédiction » à notre place, selon ce qui est écrit : maudit soit celui qui est pendu au bois (de la Croix)... »

Et l'Apôtre dit encore :

« En envoyant son Fils dans une similitude de chair de péché, Dieu a condamné le péché dans la chair... »³⁰.

Le Christ-Jésus a été fait «péché» pour nous. Le Christ-Jésus est devenu « malédiction » pour nous ! C'est donc là le secret de ce terrible mystère de notre Sauveur Jésus mourant sur la Croix. Ce péché, l'ennemi qui nous tenait captif, installé dans notre chair, le Christ l'a pris sur lui, et comme dans sa propre chair ; il s'est identifié à lui ; il s'est laissé clouer sur la croix, pour qu'avec son pauvre corps transpercé, le péché lui-même fût crucifié.

« Maudit celui qui est pendu au bois »... Au premier Exode, la malédiction de Dieu s'était abattue sur Pharaon et toute son armée; en ce nouvel Exode, la malédiction de Dieu ne frappe plus qu'un seul homme; mais cet homme, il est aussi le propre Fils de Dieu, qui s'est fait péché à notre place, afin que dans sa chair crucifiée fut crucifié et détruit le péché du monde.

Et cependant, le drame n'est pas encore fini. L'ennemi, c'était le péché, détruit sur le bois de la croix ; mais avec lui seront aussi maudits tous ceux qui auront refusé de se désolidariser de ce monde de péché. C'est là le drame du peuple juif. Ecoutons Notre Seigneur qui nous en donne lui-même le sens.

C'était durant la fête des Tabernacles, six mois avant sa mort. Aux Juifs qui s'étaient joints à lui, Jésus dit :

« Je m'en vais... mais vous, vous mourrez dans votre péché. Celui qui commet le péché est un esclave ; le Fils seul peut vous rendre libres... \mathbf{y}^{31} .

Le départ du Christ, c'est son Exode vers le Père ; mais les Juifs ne voudront pas le suivre. Le Christ est d'en haut, il retourne en-haut, vers le Père ; mais les Juifs sont de ce monde, de ce monde de péché, et ils ne voudront pas quitter l'esclavage de ce monde de péché. Alors Jésus ajoute, faisant pour la première fois allusion à ce nom terrible de l'Exode, qu'il peut revendiquer à l'égal de son Père :

« Oui, vous mourrez dans votre péché, si vous ne voulez pas croire que « je suis ».

Puis la menace se fait plus pressante encore. Comme le Dieu de l'Exode avait pu menacer : « Les Egyptiens reconnaîtront que je suis « Iahvé » lorsque j'étendrai ma main sur l'Egypte », ainsi Notre-Seigneur peut dire à son tour :

« Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme (sur la croix), alors vous connaîtrez que « je suis ».

Et finalement, devant leur obstination, il les quittera en leur jetant à la face le nom redoutable :

« En vérité, en vérité, je vous le dis : avant Abraham, Je suis »32.

Entre la menace et l'exécution de la menace, il s'écoulera quarante ans. Quarante ans, pendant lesquels l'évan-

gile de Jésus-Christ sera prêché dans le monde entier alors connu, de Jérusalem jusqu'à Rome. Et quand il sera reconnu à la face de l'univers que partout, à Jérusalem, en Judée, en Asie Mineure, en Macédoine, en Grèce, à Rome, le peuple juif aura refusé de recevoir l'évangile33, persécutant sans relâche les missionnaires de cet évangile ; quand il sera prouvé que le peuple juif n'aura pas voulu quitter ce monde de péché pour entrer dans le monde nouveau instauré par le Christ, alors celui qui s'appelle « Je suis » déchaînera sa fureur sur eux, parce qu'ils sont restés solidaires du péché... Les armées romaines envahiront la Judée, Jérusalem sera pillée, le Temple détruit, le peuple Juif dispersé aux quatre coins de l'univers, portant sur lui la malédiction de son péché, jusqu'au jour où sa restauration au sein du Peuple élu marquera le signal de la fin des temps34.

Et les siècles ont passé... Israël rejeté par Dieu, c'est l'Eglise du Christ qui a pris sa place comme peuple élu : le peuple bien-aimé que Dieu gardera comme la pupille de son œil. Malgré la haine de Satan, qui essaya de l'exterminer en lançant contre elle l'empire romain paganisé et les terribles persécutions des trois premiers siècles, l'Eglise a pris racine, elle s'est affermie, elle a grandi, et ses rameaux se sont étendus jusqu'aux extrémités du monde.

Les siècles, beaucoup de siècles ont passé... Puis, de nouveau, c'est l'angoisse, ce sont les persécutions, les souf-frances, comme au début, sous l'empire romain. La fin des temps est proche, et Satan, relâché de la prison où l'Ange l'avait enchaîné pour mille années, Satan lance un dernier assaut contre l'Eglise du Christ: selon la vision de l'Apocalypse, Gog et Magog, qui symbolisent le paganisme renaissant, viennent assiéger Jérusalem, c'est-à-dire l'Eglise, jusqu'en ses derniers retranchements; seule, une intervention foudroyante de Dieu pourra la délivrer, pour toujours, de l'étreinte que Satan fait peser sur elle 35. Or, cette

délivrance, elle sera bien encore un nouvel Exode accompli grâce à la toute-puissance de Celui qui s'appelle : « Il est ».

L'Apocalypse nous décrit en termes mystérieux ce dernier combat de Satan contre l'Eglise. A vrai dire, le livre prophétique recouvre deux perspectives différentes : les assauts de l'empire romain paganisé contre l'Eglise, au premier siècle (13-16 et 19), et les assauts des peuples paganisés contre l'Eglise, à la fin des temps (20, 7-10). Mais en fait, les deux perspectives se recouvrent plus ou moins ; on sait que les prophètes ne distinguaient pas toujours les différents plans chronologiques de leurs prophéties ; les persécutions du premier siècle de l'Eglise, et l'apparition du Cavalier céleste (chap. 19) venant anéantir la Bête - Néron est décrite en termes qui pourraient s'appliquer fort bien au dernier retour du Christ, à la fin des temps. Le Christ lui-même n'a-t-il pas superposé, dans son discours sur la ruine du Temple, les deux perspectives : fin de l'Alliance ancienne, et fin du monde ? On peut donc admettre que pour Jean, les persécutions qui ont accompagné la naissance de l'Eglise sont la figure et le type des persécutions qui se renouvelleront à la fin des temps.

Sur l'instigation de Satan, une Bête surgit... Elle se bâtit un empire, elle accomplit des prodiges étonnants pour séduire les foules, elle exige qu'on l'adore, elle se proclame Dieu. Si quelqu'un résiste, qu'il soit mis à mort! Tous les fidèles de la Bête sont marqués à son chiffre, sur la main ou sur le front. Ceux qui ne porteront pas la marque de la Bête, il leur sera interdit de vendre ou d'acheter: ils mourront misérablement, de faim et de froid. Toute la terre doit se courber devant la Bête et l'adorer³⁶.

Mais Dieu veille sur son peuple bien-aimé... Par la bouche du Prophète, il laisse entrevoir qu'un « petit reste » échappera à la destruction, pour former le noyau du peuple régénéré:

« Puis, voici qu'un Agneau apparut à mes yeux ; il se tenait sur le mont Sion, en compagnie de cent quarante-quatre milliers de gens portant inscrits sur le front son nom et le nom de son Père... Ceux-là, ils ne se sont pas souillés avec les femmes, ils sont vierges ; ceux-là suivent l'Agneau partout où il va ; ceux-là ont été rachetés du milieu des hommes comme prémices pour Dieu et pour l'Agneau... »37.

Les 144.000 sont vierges, ils suivent l'Agneau, ils ont été rachetés comme prémices... N'est-ce pas le recommencement de l'Exode, tel que le prophète Jérémie l'avait décrit ? En ce temps-là, Israël avait été fiancée à Dieu, comme une vierge pure ; elle suivait Dieu au désert, et Dieu la tenait pour les prémices de sa récolte...

Puis Dieu fait annoncer le jour prochain du jugement ; un Ange traverse le ciel en criant :

« Craignez Dieu et glorifiez-le, car voici l'heure de son jugement; adorez donc celui qui a fait le ciel et la terre et la mer et les sources... Quiconque adore la Bête et son image, il devra boire le vin de la fureur de Dieu... »³⁸.

Oui, il faut que les hommes se convertissent, car la moisson de la terre est mûre et c'est l'heure de moissonner; la vigne de la terre est à point, et l'heure est venue de vendanger. Tous les ennemis de Dieu et de son peuple seront foulés et écrasés comme raisins au pressoir³⁹!

L'heure est venue, pour Dieu, de délivrer son peuple bien-aimé. Tous les fidèles du Christ, tous ceux qui ont triomphé de la Bête en refusant de l'adorer, Jean les voit par avance, rassemblés au bord d'une mer de cristal mêlée de feu : ils chantent le cantique de Moïse et de l'Agneau :

« Grandes et redoutables sont tes œuvres.
Seigneur Dieu, Maître de tout;
Justes et droites sont tes voies,
O Roi des Nations!
Qui ne donnerait, Seigneur,
révérence et gloire à ton nom,
Car seul tu es saint,
et tous les Gentils viendront se prosterner devant toi... »⁴⁰.

Rassemblés au bord d'une mer de cristal, ils chantent le cantique de Moïse... L'allusion à l'Exode est ici évidente : pour saint Jean, les fidèles échappés aux persécutions de la Bête vont bientôt pouvoir chanter le cantique de la délivrance, à la gloire du nom divin qui les aura sauvés, com-

me Moïse et les enfants d'Israël avaient pu chanter ce cantique devant les cadavres des Egyptiens. Pour le voyant de Patmos, c'est donc un nouvel Exode qui se prépare, l'Exode de la fin des temps, et cette fois, pour une délivrance définitive. Au ciel alors, apparaît le Tabernacle, la Tente qui précédait les Hébreux durant leur marche au désert, et qui était le signe et le symbole de la présence divine.

Oui, Dieu est là, pour délivrer son peuple. Et comme Moïse avait frappé Pharaon et l'Egypte de plaies successives, en signe d'avertissement et comme une invitation au repentir, ainsi Dieu va frapper l'empire de la Bête de plaies diverses ; ce sont des symboles, mais Jean les a choisis précisément pour qu'ils puissent rappeler les plaies d'Egypte :

« Et j'entendis une voix qui, du Temple, criait aux sept Anges : allez, répandez sur la terre les sept coupes de la colère de Dieu! Et le premier s'en alla répandre sa coupe sur la terre ; alors ce fut un ulcère redoutable sur les gens qui portaient la marque de la Bête... Et le deuxième répandit sa coupe sur la mer ; alors, ce fut du sang... Et le troisième répandit sa coupe sur les fleuves et les sources ; alors ce fut du sang... »⁴¹.

Puis ce sont les ténèbres sur le trône de la Bête, et les grenouilles, et enfin la grêle... Mais comme Pharaon s'était endurci dans son orgueil, ainsi les hommes ne veulent pas se convertir, ils continuent à blasphémer le nom de Dieu. La mesure est comble! C'est la fin, et Dieu vient combattre l'ultime combat pour son peuple.

Et c'est bien toujours le Dieu de l'Exode qui va manifester la puissance de son nom. Comme dans le livre d'Isaïe, pour l'Exode hors de Babylone, le Dieu de l'Apocalypse se nomme : « Le Premier et le Dernier », ou encore : « L'Alpha et l'Omega — le Principe et la Fin »⁴², en signe que lui seul existe et qu'il est éternel. Comme au livre d'Isaïe, Dieu rappelle sa domination absolue sur les êtres et les choses en se proclamant : « Le Seigneur, le Dieu maître de tout »⁴³ ; il est aussi « le Seigneur des Seigneurs, et le Roi des rois »⁴⁴, car il tient en son pouvoir les destinées du monde ; les empires et les rois et Satan lui-même ne peuvent tenir devant lui. Comme dans l'Exode enfin et surtout, le

Dieu de l'Apocalypse révèle son nom au voyant de Patmos, ce nom redoutable qui anéantit les empires et les rois :

« Il est, il était, il vient ».

Il vient? Non, Dieu maintenant ne s'appelle plus que « Il est et Il était »⁴⁵, puisqu'il est déjà là dans la personne du cavalier fulgurant qui descend du ciel. Ce cavalier, Jean nous en donne le nom ; il se nomme : « Parole de Dieu » ; hors de sa bouche sort un glaive effilé, pour en frapper les Nations païennes... Il ressemble étrangement alors à cette Parole de Dieu descendue jadis du ciel sur la terre d'Egypte pour en frapper tous les premiers-nés, « alors qu'un silence paisible enveloppait toutes choses... »⁴⁶.

Le sort des ennemis de Dieu et de son peuple est dès lors réglé d'avance. Jean nous le décrit dans une scène d'un réalisme farouche :

« Alors, le ciel s'ouvrit, et voici qu'apparut à mes yeux un cheval blanc. Celui qui le monte se nomme : « Fidèle » et « Vrai ». Il juge et fait la guerre en toute justice. Ses yeux ? une flamme ardente! Sur sa tête, plusieurs diadèmes. Inscrit sur lui, un nom qu'il est seul à connaître. Le manteau qui l'enveloppe est trempé de sang. Et son nom ? la Parole de Dieu.

Les armées du ciel le suivaient sur de blancs chevaux, vêtues de lin d'une blancheur parfaite. Hors de sa bouche sort un glaive effilé, pour en frapper les Nations. Et lui, il les mènera à coups de gourdins ferrés ; et lui, il foule dans la cuve le vin de l'ardente colère de Dieu, le Maître de tout. Un nom est inscrit sur son manteau : Roi des rois et Seigneur des seigneurs.

Puis je vis un Ange, debout sur le soleil, crier de toutes ses forces aux oiseaux qui volent à travers le ciel : « Venez, ralliez tous le grand festin de Dieu! Vous y avalerez : chairs de rois et chairs de grands capitaines, et chairs de héros et chairs de chevaux avec leurs cavaliers et chairs de toutes gens, esclaves et libres, petits et grands!

Puis je vis la Bête, avec les rois de la terre, et leurs armées, rassemblés pour engager le combat contre le cavalier et son armée. Mais la Bête fut capturée, avec le faux prophète. On les jeta tous deux vivants dans l'étang de feu et de soufre embrasé. Tout le reste fut exterminé par le glaive du cavalier, qui sort de sa bouche, et tous les oiseaux se repurent de leur chair... »⁴⁷.

Puis Satan lui-même, l'instigateur de toutes les persécutions, l'ennemi par excellence. Satan lui-même est jeté dans l'étang de feu et de soufre ; de nouveaux cieux et une nouvelle terre apparaissent, et Dieu, pour toujours, vient habiter au milieu de son peuple. Il n'y aura plus jamais de larmes, plus de mort, plus de nuit....

Dans le silence du désert, la voix de Dieu s'était fait entendre à Moïse : « Je suis Celui qui suis ». Les échos de cette voix se sont répercutés à travers les siècles et se répercuteront encore jusqu'à la fin des temps. Ce sont les échos d'un nom redoutable : c'est le rayonnement d'un buisson ardent et dévorant. Parce que Dieu se nomme « Je suis », parce que c'est là un nom propre, un nom qui n'appartient qu'à lui, il est le maître absolu des êtres et des choses. des peuples et des rois, des empires et des potentats. Et c'est pourquoi, en vertu même de son nom, Dieu peut, quand il le veut, venir délivrer son peuple, le peuple qu'il s'est choisi. Parce que Dieu se nomme « Je suis », il put délivrer Israël de la sertitude d'Egypte. Parce que Dieu se nomme «Je suis», il put délivrer Israël de la captivité de Babylone. Premier Exode... Deuxième Exode... qui n'étaient que la figure et le type d'un autre Exode, le passage de la servitude du péché à la liberté du Royaume de Dieu. Et parce que Dieu se nomme « le suis », il put délivrer son peuple de la servitude du péché.

Puis, à la fin des temps, lorsque Satan, le père du mal, le père du péché, comme le nomme saint Jean, le père de toutes les servitudes et de toutes les persécutions, lorsque Satan se lèvera une dernière fois pour anéantir l'Eglise, alors, Dieu sera là encore; et parce qu'il se nomme « Je suis », il pourra jeter Satan pour toujours dans l'abîme; et l'Eglise, délivrée du Mal, entrera dans la paix du Seigneur: ce sera le dernier Exode, vers la lumière et la liberté du royaume céleste.

M.-E. BOISMARD, O. P.

NOTES

- 1. Texte légèrement remanié d'une conférence donnée à l'Université de Fribourg en Suisse, dans le cadre des « Cours Supérieurs de Sciences Religieuses ». Les citations bibliques sont empruntées, pour les fascicules déjà parus, à la nouvelle traduction française de la « Bible de Jérusalem », publiée aux éditions du Cerf; nous avons seulement procédé à quelques rares retouches.
- 2. Ex., 3, 1-10. Les récits de l'Exode qui vont suivre rassemblent les données de trois traditions parallèles: Yahviste, Elohiste, Sacerdotale, qu'il est souvent malaisé de séparer l'une de l'autre. (Sur ces diverses traditions, voir l'introduction au livre de la Genèse, publiée par le R. P. de Vaux dans la traduction de la « Bible de Jérusalem ») Nous lirons le texte sans trop nous soucier d'en séparer les diverses traditions, puisqu'aussi bien, nous voulons nous replacer dans la perspective qui était celle de saint Jean et de l'auteur de l'Apocalypse.
- 3. Pour s'en convaincre, il suffit de relire le savoureux dialogue entre Dieu et Moïse, en Ex., 4, 1-17.
- 4. Ex., 3, 14-15. Comme l'admettent de nombreux critiques, la première moitié du v. 15 (omise dans notre citation) est de la main du rédacteur qui a uni les deux traditions, Iahviste et Elohiste. Il est clair en effet que la réponse de Dieu: « C'est là mon nom pour toujours » doit se rapporter à la question de Moïse: « Eux me diront: quel est son nom? Que leur répondrai-je alors? »
- 5. Au moins d'après la tradition Elohiste; selon la tradition Iahviste, ce nom divin avait été révélé aux hommes beaucoup plus tôt; cf. Gen., 4, 26.
- 6. Les critiques discutent pour savoir si «Iahvé » signifie « Il est » ou « Il fait être ». Récemment, plusieurs auteurs ont avaucé l'idée que Dieu n'aurait pas eu l'intention de révéler son nom à Moïse, mais qu'il opposait une fin de non-recevoir à sa demande : « Je suis ce que je suis », ça ne vous regarde pas... Cette interprétation s'accorde mal avec la suite de la réponse de Dieu : « Je suis » m'envoie vers vous... C'est là mon nom...
- 7. Ex., 7, 5-17; Ex., 14, 4-17. Les formules de ce genre abondent chez le prophète Ezéchiel; elles appartiennent à la tradition sacerdotale, la plus récente, mais elles ne font qu'expliciter le sens contenu dans ces divers récits.
- 8. Ex., 4, 22-23; cf. 11, 4-8. 9. Sag., 18, 14-18; on retrouvera ce texte à propos du cavalier de Apoc., 19, 11 ss. 10. Ex., 14, 4-17. 11. Ex., 15, 1 ss.
- 12. Is., 40, 1-9. Les chapitres 40 à 55 du livre d'Isaïe n'ont pas été écrits par ce Prophète lui-même, mais plus tard, pendant l'exil à Babylone, par un autre Prophète inconnu qui se rattachait cependant à la tradition Isaïenne. Ces textes du livre d'Isaïe forment le fond de toute la liturgie du temps de l'Avent.
- 13. On peut lire d'autres rappels de l'Exode en Is., 48, 21 (cf. Ex., 17, 1-7) et Is., 51, 10 (cf. Ex., 14). 14. Is., 52, 1-2.

- 15. Is., 45, 5-8; cf. 44, 24; 45, 18; 51, 13. Dans la deuxième partie du texte cité, on reconnaîtra le Rorate Cœli desuper, le chant par excellence du temps de l'Avent.
- 16. Is., 40, 15-17. 17. Is., 40, 22-24. 18. Is., 41, 2-4; voir aussi: 48, 14 ss. 19. Is., 45, 2-6. 20. Cf. Is., 41, 4; 44, 6; 48, 12. 21. Cf. Is., 45, 14-21; 46, 9. 22. 1 Cor., 10, 1-6.
- 23. Sur ce parallélisme entre l'œuvre du Christ et l'œuvre de Moïsse, entre le quatrième évangile et le livre de l'Exode, voir les développements plus complets que nous avons déjà donnés dans le premier numéro de cette Revue, pp. 105 ss. 24. Jo., 13, 1-2.
- 25. En réalité, le verbe d'où dérive ce mot de Pâque signifie proprement : boiter, sautiller ; d'où : sauter par-dessus, passer, omettre, épargner. Cf. Ex., 12, 13-27.
- 26. 1 Cor., 5, 7. 27. Jo., 19, 36 et Ex., 12, 46. 28. Rom., 6, 17-18. 29. Jo., 8, 34. 30. Ces textes successifs se lisent dans Paul: 2 Cor., 5, 21; Gal., 3, 13; Rom., 8, 2-3. 31. Les textes qui suivent sont tirés du chapitre 8 de saint Jean.
- 32. On lit d'ordinaire le texte sous cette forme : « Avant qu'Abraham fut, je svis ». Nous avons adopté la leçon des vieilles traductions latines, appuyée par quelques Pères grecs. De toute façon, Jésus n'indique pas seulement son antériorité par rapport à Abraham (« j'étais » aurait alors suffi) ; il affirme son existence indépendante du temps et du devenir, exactement comme le Dieu de l'Exode.
- 33. C'ast en ce sens semble-t-il que l'on doive interprèter la parole du Christ dans le discours sur la ruine du Temple : « Et cet évangile du Royaume sera prêché dans tout l'univers, à toutes les Nations, en témoignage ; alors viendra la fin... » (Mat., 24, 14).
- 34. Cf Rom., 11, 11-16. 35. Apoc., 20, 7-10. 36. Apoc., 13, 1-17. 37. Apoc., 14, 1-5; Cf. Jér., 2, 2-3. 38. Apoc., 14, 6-11. 39. Apoc., 14, 14-21. 40. Apoc., 15, 2-4. 41. Apoc., 16. 42. Apoc., 1, 8; 21, 6; 22, 13. 43. Apoc., 1, 8; 15, 3; 16; 7-14; 19, 15. 44. Apoc., 19, 16.
- 45. Aux premières lignes de l'Apocalypse, Dieu se nomme : « Il est, il était, il vient » (1, 4-8) ; mais au moment où il va exercer son jugement contre les nations païennes, Jean ne le nomme plus que « Il est et Il était » (11, 17 et 16, 5). La formule longue se lisait déjà avant l'Apocalypse, dans les commentaires Juifs, comme un développement de la formule de l'Exode : « Je suis celui qui suis ». 46. Cf. p. 104, citation n° 9. 47. Apoc., 19, 11-21.

CHRONIQUES

LE DROIT DE GUERRE

Nous vivons aujourd'hui dans l'angoisse d'une guerre générale, dévastatrice, qui plongerait l'humanité dans le feu et le sang. La conscience pourtant se révolte : a-t-on le droit de déclencher un pareil fléau ? Que disent sur ce point la doctrine de l'Eglise et la théologie morale ? De hautes autorités ecclésiastiques ont abordé récemment ce problème (1), le plus actuel et le plus terrible, en demeurant comme il se doit dans la région des principes. Ces principes, on les applique à la situation politique du moment, encore que, par leur nature même, ils soient insuffisants à rejoindre le concret historique en ses ultimes déterminations. Mais ce qu'ils enseignent, sans être total, n'en est pas moins essentiel à connaître. Nous voudrions le rappeler ici, avec la sérénité qu'on attend du théologien.

La guerre est un état de lutte armée entre deux ou plusieurs nations indépendantes. On y entre d'une manière offensive ou défensive. Les responsabilités morales des puissances belligérantes ne jouent pas seulement à l'instant précis du déclenchement des hostilités. Elles se distribuent tout au long de la durée pendant laquelle la guerre a mûri par la fante des uns ou des autres. Cependant, la responsabilité de l'engagement militaire est particulièrement grave, surtout pour la nation qui prend l'initiative d'une guerre effensive. Nous allons examiner d'abord ce premier cas ; nous parlerons ensuite de la guerre-défensive.

La guerre offensive ne consiste pas dans le seul recours aux armes, ni dans une déclaration de guerre, ni même nécessairement dans les premiers actes de violence. Elle implique la volonté d'attaquer, par une action résolue, un pays avec lequel on vivait en paix jusque-là. Le fait extérieur d'une agression décidée, est, semble-t-il, assez facilement repérable. En tout cas, notre problème est précisément celui-ci : peut-on moralement engager une guerre qui serait offensive ?

Le seul motif que l'on puisse invoquer avec quelque fondement est une grave injustice à laquelle on ne croirait ne pouvoir remédierque par la guerre. Cette injustice peut se présenter d'une double manière : soit dans les rapports entre deux nations, soit qu'elle existe simplement dans le monde à l'égard d'un groupe ou d'une classe.

S'il s'agit d'une injustice existant entre deux nations, et que les négociations viennent à échouer, il est manifeste que la nation qui se croit lésée dans son prestige ou ses intérêts, ne peut, en l'état actuel du monde, tenter de se faire justice elle-même en recourant à la force. Juge et partie, elle peut se tromper sur la valeur de sa cause, ou sur l'opportunité de prendre les armes. Il faut chercher une solution pacifique du conflit par voie d'arbitrage.

L'injustice, disions-nous, peut aussi exister dans le monde sous la forme de quelque lourde oppression de l'homme. Tout homme a un droit imprescriptible à une vie véritablement humaine. Les fautes contre l'humanité ne cessent de crier vengeance. S'il arrive que l'autorité de l'Etat responsable soit défaillante, l'autorité suprême, qui est celle ici-bas de la communauté des hommes, ou de la société des Etats, n'en demeure pas moins, avec ses devoirs et ses responsabilités propres. Elle doit se donner un organe juridique, où soient justement représentés les divers Etats, et qui assure en tout lieu le respect de l'homme.

De toute manière, nous sommes ainsi renvoyés, pour le rétablissement de la justice dans le monde, à une autorité juridique supranationale.

L'organisme qui concrétise aujourd'hui l'aspiration des peuples à l'avènement de la justice n'est encore qu'une institution très imparfaite. Son prestige moral n'est pas irrécusable — il y faudrait des « sages » — et, pour donner au droit vigueur et stabilité, il devrait disposer d'une force matérielle qui s'impose à tous.

Nous n'en sommes pas encore là. Le devoir est seulement de s'y acheminer. Dans le contexte juridique qui est le nôtre, comment répondre alors à la question de morale politique que nous avons posée ?

Si grave que soit l'injustice dont on souffre, on ne saurait admettre qu'une intervention cause un mal plus grand encore que celui auquelle elle désire porter remède. Or, une guerre offensive visant à faire prévaloir le droit, est une action à double effet : l'effet bon de la justice qu'on espère rétablir et celui, mauvais, de tous les malheurs que la guerre inévitablement entraîne. Il faut donc que le bien attendu de la victoire puisse être normalement estimé supérieur aux maux engendrés par la guerre.

D'autre part, une guerre aujourd'hui, qui deviendrait presque fatalement mondiale et totale, est un cataclysme que l'esprit se refuse à imaginer, une barbarie nouvelle où seraient englouties nos valeurs et nos espérances. « Il n'y a plus de cas où (les guerres) offrent plus

d'avantages que d'inconvénients » (2). La conclusion est dès lors évidente : toute agression militaire est condamnable en conscience ; la guerre n'est plus un moyen propre à dirimer les conflits ; il faut en finir avec la politique de force. « La volonté chrétienne de paix, dit le Pape Pie XII, se garde bien de poursuivre par la force des armes la revendication de droits qui, si légitimes soient-ils, ne compensent pas le risque de susciter un incendie avec toutes ses effrayantes conséquences spirituelles et matérielles » (3). « Actuellement, il n'y a plus de guerre juste par laquelle un Etat attaquerait un autre Etat pour obtenir justice » (4).

La guerre d'agression, considérée « comme un moyen de realisation pour des aspirations nationales », avait déjà été condamnée (5). Une guerre d'invasion libératrice, entreprise pour affranchir une classe, ou un peuple, de l'injustice qui pèse sur eux, encourrait certainement une condamnation semblable. Et cela parce que aujourd'hui (nous ne disons pas en toute conjoncture politique) le mal, spirituel et matériel, serait plus grand qui résulterait de la guerre, que celui, si grand pourtant, de l'injustice sociale et de l'oppression des consciences.

Le cas est tout autre d'un peuple opprimé qui, poussé à bout, se soulèverait pour défendre ses raisons mêmes de vivre. « Que s'il pouvait être question de guerres « populaires » — en ce sens qu'elles répondent aux vœux et à la volonté des populations — ce ne serait jamais que dans le cas d'une injustice si flagrante et si destructrice des biens essentiels d'un peuple, qu'elle révolte la conscience de toute une nation » (6). Ce soulèvement populaire, matériellement offensif, ne serait, à vrai dire, que défense légitime, résistance, désespérée peut-être, à l'oppression intolérable. Tout vaut mieux, et la mort ellemême, que certaines tyrannies.

Si la guerre d'invasion libératrice est inadmissible au regard de la morale, il faut en dire autant, et pour les mêmes raisons, de la guerre préventive en général. Cette dernière n'est qu'une forme de la guerre offensive, celle qui prend occasion d'une menace, réelle ou inventée, de l'adversaire pour attaquer saus plus attendre. Pie XII a flétri spécialement « l'agression prémédité contre un petit peuple laborieux et pacifique (la Finlande), sous le prétexte d'une menace inexistante, ni voulue ni même possible » (7). Sans doute, « un peuple menacé... ne peut demeurer dans une indifférence passive » (8). Mais une menace, même réelle, mais quelconque et plus ou moins lointaine, ne constitue pas un motif suffisant pour ouvrir des hostilités. Ainsi, la possession de certaines armes plus efficaces, les bases de guerre en territoire étranger, les concentrations de troupes ou les constructions d'aérodromes près d'une frontière ne sauraient être invoquées, sans plus, pour fonder une action préventive. Et pas davantage, un travail

insurrectionnel, déclenché ou soutenu en quelque pays, telle prise de pouvoir par un parti jugé dangereux, ou toute autre « préparation agressive » de ce genre. C'est à cette ligne de pensée que se rattachent ces mots de l'Osservatore Romano (24 juin 1951) : « Le Saint-Siège n'a jamais désiré la guerre, et ne la désirera jamais, même celle qui serait faite pour éliminer le péril communiste ».

Il est pourtant des menaces tellement graves, des dangers si pressants, que l'expectative serait assurément déraisonnable. Dans le cas extrême où, sous cette menace, se joueraient la vie d'une nation et la paix du monde, une guerre préventive ne serait encore que légitime défense, riposte indispensable à une agression imminente, déjà actuelle en quelque sorte, et en voie d'exécution.

C'est dans ces situations délicates que les jugements d'un tribunal international seraient particulièrement désirables, car un Etat ne devrait pas recourir à la guerre de son initiative privée, mais plutôt comme organe et mandataire de la collectivité.

Il reste qu'à défant d'une guerre préventive générale, qui serait jugée illégitime, il est permis de répondre par des offensives mesurées à des menaces immédiates mais limitées. A moins encore que de telles réactions ne soient de nature à provoquer une déflagration autrement calamiteuse. Car le souci de sa sécurité personnelle n'autorise pas à poursuivre tout ce qui serait juste en soi. Ce souci doit composer avec les exigences plus strictes de la justice universelle et de la fraternité humaine. D'où une gradation indispensable dans la rési tance aux provocations. Ici, comme toujours, les décisions des plus hautes instances juridiques seraient un gage de sagesse et d'efficacité.

Un organisme de droit, même international, peut être suspect de partialité, pour ne refléter, pense-t-on, que les forces en présence dans le monde. Il faut accepter néanmoins de discuter quand surgissent les délais et les contestations. La guerre d'agression « comme solution legitime des controverses internationales » doit être proscrite (9). Car il est difficile d'avoir bonne conscience quand on a trop de gens contre soi.

* *

Nous serons plus brefs sur la légitimité de la guerre défensive. Cette guerre consiste dans la résistance armée à une agression actuelle. Si l'agression est injuste, on se trouve en état de légitime défense, on n'est pas tenu de s'incliner passivement devant l'agresseur. « Il est des biens d'une telle importance pour la communauté humaine que leur défense contre les agressions injustes est, sans aucun doute, pleinement justifiée » (10). Permise quand elle offre de sérieuses chances de succès, et qu'elle ne doit pas causer plus de malheur dans le monde, la guerre défensive peut devenir obligatoire, surtout quand il s'agit d'échapper par elle à un esclavage pire que la mort.

S'il est clair qu'on ne peut se faire complice d'un agresseur injuste, on est tenu, par contre, de venir au secours d'un pays attaqué sans raison. La solidarité humaine interdit aux autres pays d'assister à l'iniquité en simples spectateurs. La seule excuse à l'abandon par eux d'un peuple victime d'une agression serait le mal plus grand qui résulterait de leur participation au conflit.

**

Les responsabilités dernières de l'entrée dans la bataille ne doivent pas faire oublier celles, très graves aussi, de la « guerre froide ». La conscience réprouve les ambitions d'hégémonie économique ou politique, la haine et la méfiance mutuelles, le manque de franchise et de loyauté dans les paroles et dans les actes. Elle condamne l'isolement volontaire et le refus du dialogue. Elle proclame la nécessité de combattre l'injustice sociale et l'injustice dans la répartition des richesses entre les nations. Elle demande enfin qu'on réduise progressivement la tension en négociant des accords limités et en mettant sur pied un système acceptable de réglementation des armées et des armements.

M. Corvez, o. P.

NOTES

1. Mgr Ancel. L'Essor, 2 décembre 1951, à 13 janvier 1952; Mgr Feltin. Conférence des Ambassadeurs, 21 déc. 1951 (texte dans le Suppl. à « La Croix », 8 janv. 1952. — 2. Mgr Feltin, Conférence citée. — 3. Pie XII. Allocution au Corps diplomatique, 1er janvier 1951. — 4. Mgr Ottaviani. Droit public de l'Eglise, t. I, p. 153. — 5. Pie XII. Message de Noël 1944. — 6. Pie XII. Allocution au Corps Diplomatique, 1er janvier 1951. — 7 et 8. Pie XII. Message de Noël 1939. — 9. Pie XII. Message de Noël 1944. — 10. Pie XII. Message de Noël 1948.

LIVRES

UN « DOM MARMION » POSTHUME :

LE CHRIST IDEAL DU PRETRE¹

La substantielle doctrine de dom Marmion n'est ignorée de personne. « Lisez cela, avait dit Benoît XV à un archevêque, c'est la plus pure doctrine de l'Eglise », et, comme l'avait noté jadis le P. Doncœur, « la catholicité avait fait au Christ vie de l'Ame un accueil unanime ». Ce premier ouvrage avait classé d'emblée son auteur parmi les maîtres. Il parut en 1918 ; le second, Le Christ dans ses Mystères, vit le jour en 1919, un troisième, Le Christ idéal du Moine, en 1922, quelques mois avant la mort du grand Abbé.

On en était resté jusqu'aujourd'hui, à cette trilogie, qui connut un extraordinaire succès entre les deux guerres : tirages atteignant les deux cent mille ; traductions en de nombreuses langues. Le souci des éditeurs s'était porté sur la diffusion de ces ouvrages, destinés à faire un bien immense, en rendant aux chrétiens le sens de la dogmatique paulinienne depuis si longtemps oubliée. La production fut si importante qu'elle empêcha la mise au point du dernier volume, dont toutes les pièces avaient cependant été diligemment recueillies du vivant de l'auteur, et qui devait traiter du Sacerdoce.

L'intérêt porté aux œuvres se mua en un intérêt pour la personne de dom Marmion, lorsque une biographie exhaustive, par dom Thibaut, fit connaître la vie attachante du grand bénédictin. Les Lettres de Direction vinrent en 1934, compléter les nuances de son enseignement, et révéler sa délicatesse de cœur. Depuis lors, le public fut tenu en haleine par la prodigieuse vigilance d'un éditeur qui s'y entendait, il faut le dire, à ne pas laisser oublier son héros. Parurent coup sur coup : Paroles de vie en marge du Missel, extrait des œuvres de dom Marmion ; Consécration à la Sainte Trinité, idem ; Face à la Souffrance, idem ; Mélanges Marmion ; L'Idée maîtresse de la Doctrine de dom Marmion, par D. R. Thibaut ; Présence de dom Marmion, publié à l'occasion du xxv^{me} anniversaire de sa mort, etc. Nous

^{1.} Editions de Maredsous (Belgique). 1 vol. in-8° pp. 394.

omettons encore beaucoup de tracts, brochures, images pieuses avec textes, etc.

Ce fut au point que, devant l'avalanche de si excellentes choses, répétées un aussi grand nombre de fois, un directeur de revues osa un jour demander grâce. Il l'obtint en effet, et les éditeurs trouvèrent alors le temps requis pour mettre sur pied, dans le silence, le dernier élément de la trétralogie. Ainsi nous avons aujourd'hui le 19^{me} dom Marmion authentique : Le Christ idéal du Prêtre.

Dom Marmion avait été prêtre séculier avant d'être moine. Il avait conservé de sa formation de séminaire la très haute idée du sacerdoce que ses pieux maîtres lui avaient inculquée. Sa vie durant, il n'eut rien de plus à cœur que d'inspirer à ses confrères la grandeur de cette vocation. S'il n'avait jamais songé à écrire ses premiers ouvrages, il avait positivement voulu celui-ci : ce que nous possédons aujourd'hui est, à ce point de vue, la substance de son héritage. Le Christ idéal du Prêtre vient couronner l'œuvre antérieure, met un point final au Corpus asceticum marmionien.

Certes, nous retrouvons ici les cadres classiques d'une doctrine bien connue: la gloire de Dieu, la prérogative unique du sacerdoce du Christ, l'Ecce venio, le sacerdoce céleste, le plan divin, etc..., à trente ans de distance, cet ouvrage fera à beaucoup l'impression d'une réminiscence bienfaisante. Cependant, l'ensemble est neuf par sa présentation, on dirait, en langage scolaire, par son objet formel. « Toute la vie de Jésus ne fut-elle pas un hommage sacerdotal? Dès son entrée en ce monde, c'est en prêtre que le Verbe incarné se présente au Père, et durant toute son existence terrestre, l'adoration et la louange de Jésus furent continuelles » (p. 240). Cette phrase est une de celles que le grand Abbé répétait le plus volontiers et le plus souvent. Elle nous montre tout de suite ce que pourrait devenir, sous sa dictée « Le Christ, idéal du Prêtre », Celui en qui le prêtre d'aujourd'hui comme celui de n'importe quel temps, trouve son constant modèle.

L'ouvrage se divise en deux parties : la première, relativement courte (chap. 1-3), traite du sacerdoce du Christ, du Christ modèle et source de la sainteté sacerdotale, et du prêtre « alter Christus » ; la seconde, de l'œuvre de la sanctification sacerdotale : A., Les vertus du prêtre (foi, mort au péché, humilité et obéissance, vertu de religion, charité (chap. 4-10) ; B., « In his quae sunt ad Deum » (sacrifice eucharistique, office divin, prière, Esprit-Saint, actions ordinaires de la vie, Vierge Marie, Transfiguration), (chap. 11-19). Pour ne rien oublier, l'éditeur a fait suivre l'œuvre d'une cinquantaine de pages de notes appropriées et de textes inédits. Les chapitres sont relativement courts et bien divisés, la phrase sans apprêt. Nous croira-t-on si nous disons que nous avons retrouvé ici la spontanéité de dom Marmion à la parole directe et vivante, mieux encore que dans les

volumes précédents? Dom Marmion n'était jamais long. Les anciens ouvrages qui contenaient souvent plusieurs sujets groupés sous un même titre, laissaient parfois l'impression contraire. Celui-ci n'a pas cet inconvénient. Nous devons cet avantage à dom Ryelandt, un des plus anciens disciples du maître, qui, par un travail laborieux de recoupements et d'adaptation, en même temps que par un respect scrupuleux de la pensée de l'auteur, a passé de longs mois à mettre au point cette œuvre posthume.

Nous avons entendu parfois formuler à l'annonce de ce volume. un doute sur son succès auprès du jeune clergé d'aujourd'hui, si différent de celui qui, il y a trente ans, avait accueilli avec enthousiasme les premières œuvres. Peut-être y a-t-il, de fait, quelques facteurs nouveaux à considérer dans le goût des jeunes, d'autre part plus abouchés que leurs aînés aux sources immédiates de la Tradition. L'expérience dira bien vite si ces appréhensions sont fondées. La doctrine de dom Marmion, puisée à même les Ecritures, redit les choses éternellement jeunes de la Foi, sans prendre beaucoup de soin, il est vrai, de les mettre au goût du jour. On l'avait déjà noté à l'époque des premiers ouvrages, et on avait dit alors que l'originalité de ce maître était justement de n'en avoir aucune. Si par endroit les sujets traités laissent une impression de « déjà dit » et comme une certaine lourdeur de ressassement, cela est dû avant tout à la persistance d'un langage très simple et dépourvu d'artifice, que la conviction oratoire rendait extrêmement vivant, et qu'on a voulu maintenir intact. L'élément de « théologisme » à caractère un peu spéculatif est vite oublié par la singulière élévation d'esprit qui transporte immédiatement le lecteur, étonné, au contact de cette prose un peu rude, de respirer si vite l'air des cîmes. Il n'y a pas une page qui ne porte la trace du vécu, du contemplé et médité amoureusement dans la prière, et le laisse échapper comme un rayonnement de sainteté. C'est là le principal mérite de cet ouvrage, comme ce fut du reste celui des précédents. En un temps où l'on a tant de peine à s'élever au-dessus des choses basses de ce monde, une voix qui nous fait monter dans une atmosphère religieuse aussi pleine et aussi pure est manifestement un don de Dieu. Il n'y a presque pas de paragraphe de ce livre qui ne contienne une chiquenaude bienfaisante, et il n'y en a pas qui ne puisse constituer, pour le prêtre, un excellent sujet de méditation.

Dom Thibaut, qui a préfacé l'ouvrage, rapporte à la fin de son introduction une phrase du Cardinal Suhard, qui, informé en 1948 de la prochaine parution du *Christ idéal du Prêtre*, l'avait d'avance recommandé à son clergé, déclarant la doctrine de dom Marmion « une synthèse catholique, profondément humaine autant que surnaturelle, parfaitement adaptée aux exigences de notre époque et à l'orientation actuelle de la pensée catholique » (p. 8).

Nous terminerions volontiers sur cette déclaration autorisée, si nous ne croyions bon d'ajouter encore nos remerciements à dom Thibaut, dont cette réalisation sera sans doute la dernière, et qui, durant quarante années de sa vie, par un labeur indéfectible et sans merci, s'est employé toto corde, tota anima, tota virtute, à faire croître et resplendir la figure de son héros en se mettant lui-même à l'ombre; oportet illum crescere.

D.-O. ROUSSEAU.

R.-A. GAUTHIER, O. P., Magnanimité, l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne (Bibl. thomiste, XXVIII), Paris, Vrin, 1951, 25 × 17, p. 522.

Voici un livre qui, sans doute, ne passera pas entre toutes les mains : un livre de science, d'une facture puissante, appuyé sur une documentation extraordinairement riche et précise, — dont la minutie paraîtra facilement accablante au profane, alors qu'elle inspire à l'homme du métier confiance, admiration et reconnaissance. Mais la science n'est pas faite seulement pour la joie et le profit qu'en retirent les savants ; la vérité qu'elle élabore est un bien, riche de valeurs humaines, qui doit se diffuser dans la culture commune. C'est le cas du problème soulevé, et si bien débrouillé, par le R.P. Gauthier : il vaut la peine d'en résumer les données, fût-ce au prix de raccourcis sommaires qui laisseront échapper bien des richesses accumulées dans ce vaste recueil.

« Magnanimité », c'est la traduction latine (récupérée par voie savante en français) du mot grec megalopsuchia, qui résumait un des aspects caractéristiques de l'idéal de l'homme antique, — du païen. Etre megalopsuchos, « avoir l'âme grande », c'était entre autres choses (car c'était aussi vaillance, courage, esprit d'entreprise, etc.) l'appétit insatiable de vaincre et dominer, de faire éclater sa force et sa supériorité, c'était la passion exclusive de l'honneur et de la gloire, qui portait à fuir la honte, à refuser de supporter un affront, fallût-il pour cela aller, comme Ajax, jusqu'au suicide.

Tout homme bien né sentira la beauté formelle d'un tel idéal, mais tout chrétien mesurera spontanément l'opposition irréductible qui le sépare de l'Evangile, de cet autre idéal fait d'humilité, de douceur, de renoncement, d'abaissement volontaire ou accepté, de pardon des injures... N'est-ce pas l'occasion de s'écrier avec Tertullien: Quid Athenœ Hierosolymis... « Quoi de commun entre Athènes et Jérusalem! », — entre ces héros grecs qui s'appuient sur la conscience de leur grandeur propre pour résister au monde (et au désespoir), et l'âme chrétienne qui sait qu'elle trouvera son accomplissement en « perdant son âme » pour la cause de Dieu.

Or il se trouve que ce même concept de magnanimité a été repris,

pour être intégré dans la morale chrétienne, par les Pères de l'Eglise des III^e et IV^e siècles, puis par les docteurs médiévaux des XII^e et notamment par saint Thomas. Scandale pour certains, c'est à coup

sûr un problème.

L'historien qui s'efforce de « comprendre » découvre d'abord (c'est toujours là l'apport caractéristique de l'investigation historique) que la question a été en fait plus complexe que ce rapprochement sommaire ne le laisse supposer. Il y a plus de choses, plus de nuances, dans la « magnanimité » païenne : à celle des hommes d'action, orientée vers la conquête, la possession du monde, s'oppose la magnanimité des philosophes, celle qui s'exprime dans l'adversité par une impassibilité sereine devant la mauvaise fortune, celle déjà, chez Homère, du « grand cœur d'Ulysse », ce « héros d'endurance », — celle, mieux encore, de Socrate qui trouve dans sa bonne conscience de quoi alimenter confiance en soi et affirmation de soi face à l'injustice et à la mort.

Ce second aspect, déjà nettement distingué par Aristote, prendra un relief très accusé dans la pensée stoïcienne : la magnanimité y devient mépris du monde, un mépris des choses extérieures à l'homme qui élève le Sage, et déjà l'honnête homme, au-dessus des événements et des vicissitudes de la fortune ; elle exerce et manifeste sa noblesse et sa grandeur.

Il y avait la, comme dans bien d'autres aspects de l'ascèse stoïcienne, une tendance heureuse, susceptible d'être assimilée par la synthèse chrétienne, au prix d'une transposition, inconsciente ou imposée. Celle que réaliseront hardiment les grands Alexandrins, Clément puis Origène, et, à leur suite, tant parmi les Pères : chez eux les termes païens de magnanimité, virilité, courage, mépris du monde, se chargent de valeurs proprement chrétiennes, bibliques ou évangéliques : la force, don de Dieu et déploiement dans l'homme de la puissance de Dieu, la patience, le détachement, le renoncement...

Transposition qui ne va pas sans à peu près, ni quelque éclectisme sommaire : c'était là voiler la différence radicale d'origine et d'orientation des deux « vertus » : d'un côté affirmation hautaine de l'autonomie, de l'autarcie humaine, de l'autre une assurance toute humble, fondée sur la certitude dans le secours accordé à notre faiblesse par un Dieu tout-puissant autant que miséricordieux. Je plaiderai pour ma part en faveur des Pères : d'un certain point de vue descriptif, psychologique, c'était bien, dans les deux cas, la même qualité d'âme et l'assimilation se comprend. Comment reprocher d'autre part à ces apologistes, responsables de la conversion d'un monde encore païen, d'utiliser au maximum de telles coïncidences, de telles convergences, même équivoques, qui leur facilitaient l'insertion dans l'âme antique du message chrétien? Et comment ces premiers maîtres de la vie spirituelle n'auraient-ils pas cherché à utiliser l'admirable instrument technique que représentait pour eux la morale philosophique, riche

déjà de tant d'expérience ascétique? quittes, bien entendu, à éviter, par un redressement vigilant, le péril de la contamination, péril qui fut réel (l'exemple de Pélage montre assez quel danger représenta l'apport massif du moralisme stoïcien dans l'ascèse monastique).

C'est ce stoïcisme transposé qui réapparaît dans la Renaissance, si profondément humaniste, du xire siècle: la magnanimité, la « grandeur d'âme » du chrétien, est une vertu héroïque, illustrée par les martyrs, qui consiste à mépriser le monde, et par le « monde » il faut entendre toute créature, tout ce qui n'est pas Dieu, — et d'abord l'homme que nous sommes; mépris du monde, mépris de soi-même, la magnanimité, c'est au fond l'humilité.

Retournement paradoxal qui aboutit à détruire l'originalité et l'autonomie du concept hérité de la philosophie antique. Le même sort attend la magnanimité des hommes d'action, qu'on retrouve également sous la plume de nos moralistes du x11e : il y a place aussi chez eux pour les grands cœurs qui se sentent capables de grandes choses (il s'agit désormais du chevalier et non plus du « politique ») ; mais la notion subit, elle aussi, une transposition spirituelle : mécanisme familier à l'âme médiévale ; songez à ce que devient le vieux thème celtique de l'aventure et de l'exploit entre les mains de l'auteur cistercien de la Queste du Graal! La vraie « grandeur » sera celle qui saura entreprendre la poursuite des plus hautes choses, — la Queste de Dieu et des biens éternels : ici la magnanimité rejoint, pour s'identifier et se perdre en elle, la vertu surnaturelle d'espérance.

Dans les deux cas, la notion perdait toute relation avec le sentiment premier, si fort chez les Grecs, d'une grandeur propre à l'homme : tout était sacrifié au besoin immédiat de rappeler la créature, déchue et entraînée par le péché, à une attitude religieuse fondamen-

tale, faite de dépouillement et d'adoration.

Là-dessus survient (on retrouve toujours cet épisode décisif, quel que soit l'aspect de la pensée médiévale qu'on étudie) la redécouverte d'Aristote, dont l'œuvre intégrale redevient accessible aux Occidentaux. Naturellement, les néo-aristotéliciens du XIIIº siècle n'ont ni le moyen, ni l'envie de replacer la pensée du Philosophe dans son contexte original ; ils repensent les formules d'Aristote dans un cadre chrétien : là où le païen songeait avant tout aux rapports de l'homme avec un monde à dominer par la victoire et la mort, nos docteurs ne cessent pas de poser comme problème fondamental celui des rapports de l'homme avec Dieu (fût-ce à travers la contemplation ou l'usage d'un monde créé). Aussi n'est-ce pas sans d'extrêmes difficultés que les penseurs du xiiie siècle réussirent à faire un sort aux formules qu'ils lisaient chez l'auteur de l'Ethique à Nicomaque. Le R. P. Gauthier a donné ici la pleine mesure de sa maîtrise en débrouillant l'écheveau compliqué des tentatives, tour à tour essayées par les prédécesseurs de saint Thomas et par saint Thomas lui-même, aux prises avec des influences contradictoires. Qu'il suffise ici d'évoquer la synthèse finale à laquelle il est parvenu.

Contrairement à la première apparence, saint Thomas d'Aquin n'a pas réellement repris le concept aristotélicien de « magnanimité » (et pour cause : il ne l'a pas réellement compris, il ne pouvait pas le comprendre) : inutile de s'attarder à l'en justifier. De ce qu'il a entrevu de la megalopsuchia du Philosophe, il n'a retenu qu'une direction très générale, — mais féconde : que la magnanimité devait être un idéal de la grandeur de l'homme en tant qu'homme. Du coup, il ne peut plus la confondre avec l'espérance théologale, qui a pour objet la grandeur surnaturelle, — Dieu. A cette « magnanimité surnaturelle » correspond, sur le plan de la nature humaine, la magnanimité proprement dite, qui a pour objet la grandeur propre de l'homme.

Il faut suivre chez saint Thomas, et ici sous la plume de son excellent interprète, le développement de cette analyse qui fait bientôt apparaître l'étonnante richesse d'une telle notion, et sa fécondité pour la direction de la vie morale. La magnanimité s'oppose à la vanité (qui se laisse séduire par de fausses valeurs) comme à la présomption (qui se jette aveuglément à la poursuite de biens inaccessibles); la chose va de soi; elle s'oppose aussi (y aurions-nous spontanément songé) à la pusillanimité, que trop parmi nous confondent avec l'humilité, alors qu'elle est un vice, celui de l'âme qui n'ose déployer toutes ses forces, qui ne fait pas valoir tous ses talents...

Saint Thomas exalte la magnanimité, vertu des grandes âmes : c'est une vertu « générale », susceptible d'embrasser et d'ordonner la vie morale tout entière, pour lui imposer un style de vie sous le signe de la grandeur, — d'une grandeur humaine. Le P. Gauthier souligne le fait que cet « humanisme », qui restitue à la nature humaine consistance et valeur, donne à la pensée de saint Thomas un caractère proprement moderne : émancipée des cadres de la chrétienté « sacrale » du moyen âge, la spiritualité thomiste s'oriente délibérément dans la voie qui sera celle du monde moderne, si sensible à l'autonomie des structures profanes; c'est pourquoi notre auteur regrette que le renouveau de spiritualité augustinienne qui s'est affirmé depuis la fin du moyen âge ait privé l'homme moderne d'une spiritualité qui seule eût répondu à ses exigences légitimes. Je me demande au contraire si l'humanisme thomiste, tout comme l'optimisme franciscain, ne suppose pas une atmosphère très médiévale, un contexte de civilisation et de sensibilité si profondément imbibé de vérité chrétienne, de discipline chrétienne, de vertu chrétienne, que tout danger de naturalisme en soit du coup exorcisé; saint Thomas pouvait accorder tant à la nature humaine, comme saint François à la créature, parce que l'un et l'autre, par leur milieu de chrétienté, leur vocation, leur ascèse personnelle et leur sainteté, avaient vaincu en eux la racine de corruption qui infecte la nature déchue ; cette spiritualité « humaniste » suppose acquis le bon effet d'un premier stade de spiritualité «diviniste». Je me demande si à une époque aussi déchristianisée que la nôtre, une bonne cure de spiritualité pratique de type augustinien ne s'impose pas d'abord et s'il n'y aurait pas danger à présenter trop tôt à l'âme les splendeurs de la nature thomiste, — plus tôt assurément que saint Thomas ne se les présentait à lui-même. Mais je ne fais que poser une question.

Pour humaine qu'elle soit, la grandeur qu'exalte saint Thomas n'élimine pas, bien entendu, l'humilité, l'attitude chrétienne par

excellence. Mais tout abaissement n'est pas humilité.

Il y a là une vérité que l'apologétique (celle d'aujourd'hui comme jadis celle des Pères) doit établir pour défendre le joyau de notre foi contre les sarcasmes des païens, mais qui est bonne aussi à méditer pour l'usage quotidien. La pensée chrétienne n'avait pas attendu saint Thomas pour s'en nourrir : elle s'exprime en toutes lettres dans un verset fort clair de l'Ecclésiastique, 3, 8 :

Plus tu es grand, plus tu dois être humble,

verset commenté avec prédilection par ces grands moralistes que furent saint Augustin et saint Jean Chrysostome. L'humilité vraie est celle des âmes grandes qui confessent que leur grandeur (de quelque ordre qu'elle soit : matérielle, morale, naturelle ou surnaturelle) ne leur appartient pas en propre, mais est de Dieu, de qui vient tout Don excellent. Pour pouvoir faire un acte d'humilité réelle et non supposée, pour que cet acte ait un contenu, il faut avoir quelque chose à offrir à Dieu, un bien réel, — une grandeur.

On aperçoit sans efforts quels prolongements se dessinent à partir d'une telle doctrine : combien d'âmes croient servir la Grandeur de Dieu en méprisant en elles-mêmes Sa créature, l'homme, Ses dons, Sa grâce, et leur fécondité! Rien de plus utile qu'une méditation sur la vertu de magnanimité pour redresser une spiritualité abâtardie. pervertie par un héritage inconscient du Jansénisme, orientée vers un culte exclusif et mal compris de l'humilité, confondue avec la bassesse d'âme, la petitesse d'esprit, l'étroitesse de cœur, — en termes techniques avec la pusillanimité. Misère de l'homme ? Oui sans doute. et hélas. Mais aussi grandeur. Faut-il souligner que la plus haute grandeur résidant dans la nature même de l'homme, créé et racheté, toute âme humaine, toute âme chrétienne peut et doit ressentir cet appel à la « magnanimité » : une telle doctrine ne risque nullement de ressusciter un mauvais « aristocratisme » de type grec ; je ne trouve pas de meilleur commentaire sur le thème si utilement proposé à notre réflexion par le livre du R. P. Gauthier que l'apostrophe fameuse du pape Saint Léon le Grand, au cours de son septième Sermon pour le iour de Noël :

Réveille-toi, ô homme, et reconnais la dignité de ta nature. Souviens-toi que tu as été fait à l'image de Dieu, image qui, défigurée en Adam, a été réformée dans le Christ. Use comme il convient des créatures visibles... et rapporte tout à la louange et à la gloire du Créateur.

Expergiscere, o homo, et dignitatem tuae cognosce naturae...

H.-I. MARROU.

R. P. GARRICOU-LAGRANGE, O. P. Dieu, son existence et sa nature.

11me édition, Paris, Beauchesne 1951; 2 vol. pp. 342 et 894.

Cette nouvelle édition atteste et confirme le succès de l'ouvrage magistral du R. P. Garrigou-Lagrange. Synthèse lumineuse de théodicée, elle expose avec vigueur les preuves classiques de l'existence de Dieu et s'efforce de scruter la nature et les attributs divins dans le mystère de leur intime conciliation. Malgré son appareil technique, cette étude ne s'adresse pas seulement aux philosophes, mais à tous ceux qui, soucieux de culture religieuse supérieure, désirent pénétrer plus profondément dans les enseignements de l'Encyclique Humani Generis.

M. Corvez.

R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. L'éternelle vie et la profondeur de l'âme.

Desclée de Brouwer, Paris, 1950, pp. 379.

Cet ouvrage se présente comme un traité en français des « fins dernières ». Dans les perspectives théologiques de saint Thomas, l'auteur y étudie, avec un grand souci de rigueur scientifique, les conditions diverses de l'âme humaine après la mort : vie bienheureuse dans la possession de Dieu, attente purificatrice au Purgatoire, privation torturante de l'Enfer. L'intensité des joies et des peines de la vie future y est spécialement expliquée par la profondeur de l'âme, profondeur que l'on examine d'abord dans la vie présente, puis par rapport au jugement particulier, à l'instant de la mort. Les lecteurs soucieux d'approfondissement doctrinal trouveront dans ces pages denses, mais claires et accessibles, une nourriture spirituelle du meilleur aloi.

M. Corvez.

Bréviaire des fidèles, par le R. P. HENRY, o. P. 1 vol. XXXII - 1309 pp. chez Labergerie.

Le renouveau liturgique, dans sa première étape en France, celle d'avant la guerre de 1914, a été marqué par la diffusion des missels de Dom Lefebvre. C'est un événement du même ordre, bien que sans doute de portée plus restreinte, que la parution du Bréviaire des fidèles.

Nous en connaissons beaucoup, de ces fidèles, qui désirent prier avec l'Eglise, en privé ou au foyer. Ils se sont vite rendus compte oue leur avant-messe ne leur apporte qu'un écho assez bref de l'Année liturgique. Ils pressentent dans l'Office divin une richesse qu'ils aimeraient faire leur. Mais d'avance ils renoncent à s'y hasarder,

même dans l'excellente traduction du P. Roguet : trop long, trop compliqué...

Le P. Henry a répondu à leur attente. Sans doute bientôt sera-t-il imité et verrons-nous toute une floraison de bréviaires comme nous avons connu celle des missels. En tout cas, le sien est bon, et il ya permettre aux chrétiens de profiter de l'Office sans se noyer dans la complication.

Il contient la traduction intégrale des Psaumes et des Hymnes du Bréviaire : une lecture quotidienne de la Bible, dans l'ordre de l'Année liturgique ; le texte intégral des évangiles des dimanches, fêtes et quatre-temps, suivi d'un commentaire emprunté aux Pères de l'Eglise (homélie) ; après chaque lecture et chaque homélie, un répons bref et une oraison : un bref sanctoral qui donne en quelques lignes la vie du saint fêté ce jour-là par l'Eglise, et, pour les plus importants, le texte de l'évangile avec homélie et répons ; enfin, dans le même style, le commun des saints. Chaque lecture biblique est précédée d'un titre, parfois de quelques mots d'introduction qui en permet l'usage « savoureux ». Pour les fêtes importantes, l'auteur propose l'utilisation de psaumes désignés pour Vêpres et Laudes, avec antiennes. Pour les jours ordinaires, le fidèle fabrique lui-même sa prière avec les éléments qui lui sont fournis, en s'aidant, s'il le désire, des feuillets mobiles qui lui proposent des schémas de prière du soir, de prière de matin et du soir, etc...

Notons comme qualités éminentes de ce recueil : d'abord le caractère « vocal » de la traduction des psaumes, qui facilite leur récitation à haute voix pour une famille ou un groupe (cette traduction se rapproche d'ailleurs beaucoup de celle de la « Bible de Jérusalem », dont souvent elle n'est qu'une démarcation); — puis le choix des textes de la Bible et des Homélies (fort bien traduites) : le P. Henry ne s'est pas borné à traduire les textes que nous trouvons dans le Bréviaire; anticipant sur une réforme que chacun souhaite, il a procédé à un choix personnel et bien meilleur, qui permet aux fidèles de prendre une connaissance de toute la Bible par morceaux choisis, dans l'esprit de chaque temps liturgique. Un coup d'œil sur la table des lectures scripturaires (p. 1287-1295) donnera une idée de cette richesse.

L'utilisation de ce recueil est plus facile que ne le laisseraient croire les conseils que l'auteur a placés en introduction. Indispensables sans doute, il nous semble qu'on aurait pu les faire encore plus simples. Nous souhaitons que beaucoup de foyers, de maisons de retraites, de communautés adoptent ce Bréviaire qui inaugure fort heureusement une nouvelle étape du mouvement liturgique et biblique.

L'éditeur Labergerie a réalisé une très belle impression en rouge et noir sur un excellent papier bible.

H.-Ch. CHÉRY.

P. Cattin - H.-Th. Connus, des Frères Prêcheurs. Aux Sources de la Vie Spirituelle. Documents.

1 vol. in-8°, pp. XX-1280. Ed. Saint-Paul. Fribourg-Paris, 1951.

Deux Pères Dominicains suisses ont eu l'heureuse idée de grouper en une véritable Somme de vie spirituelle les principaux messages publiés par les derniers papes. D'une présentation typographique impeccable, complété par un index analytique très détaillé, cet ouvrage est appelé à rendre de grands services. Les prêtres trouveront là, pour leur vie personnelle et pour leur prédication, les plus sûrs des guides, tout comme les laïcs, soucieux de fonder leur piété sur une information doctrinale du meilleur aloi. Il faut remercier les auteurs d'avoir ainsi rendu facile l'accès à des documents dont certains sont de toute première importance et qui sont trop souvent dispersés dans des traductions épisodiques ou dans la grande collection des Acta Apostolicae Sedis.

R. Bernier.

M. PHILIPON, O. P.: Le sens de l'éternel. Desclée De Brouwer, Bruges, 1949, 144 p.

« Il n'y a pas de tâche plus urgente que de redécouvrir à l'homme le sens de sa propre destinée... L'homme n'a plus de sens ». Ces mots de Saint-Exupéry ouvrent ce petit livre qui contient la substance de conférences données à Marseille. La réponse à cet appel s'articule autour du thème : plongé dans l'immédiat, l'homme a perdu le sens de l'éternel, le sens de Dieu. Six courts chapitres, qui sont autant de pistes proposées à l'exploration personnelle du lecteur, montrent que l'enjeu de la vie, c'est Dieu ; vivre c'est croire, aimer, agir, souffrir, se survivre.

On aimera retrouver ici les qualités du théologien de Sœur Elisabeth de la Trinité et de Sainte Thérèse de Lisieux : le goût de l'essentiel, la mise en valeur des thèmes traditionnels, l'animation spirituelle.

A noter les quelques pages (94 et suivantes) où, parallèlement aux purifications de la contemplation décrites par saint Jean de la Croix, l'auteur pose le problème des purifications de l'action et ébauche les grandes lignes d'une solution : « Toute la mystique chrétienne de la foi théologale et de la charité seraient ici à reprendre en climat des dons du Saint-Esprit mais ordonnés à l'action ». Sans oublier, naturellement, l'espérance théologale dont le rôle, dans l'action du chrétien, est capital... Ce problème commence à retenir l'attention des théologiens. On pourra ainsi lire un article suggestif de Louis Lochet dans le nº de juin 1951 de la Vie Spirituelle: Purifications apostoliques, qui contient, en appendice, une note bibliographique, des travaux récents. L'étude serait à pousser en tenant peut-être davantage compte de ce qui caractérise chacune des vertus théologales. Sur un tel sujet, le Père Philipon aurait, plus que beaucoup d'autres, V. de C. quelque chose à dire.