

L'HERMENEUTIQUE DE LA RESURRECTION REACTION A UNE TENTATIVE DE XAVIER LEON - DUFOUR

GHISLAIN LAFONT

Le sous-titre de cette étude: "réaction" à une "tentative" veut dire l'esprit dans lequel j'ai écrit cette étude critique du récent livre de Xavier Léon-Dufour sur la résurrection de Jésus (1). J'ai voulu d'emblée renoncer au masque d'objectivité académique qui fausse tellement les échanges entre gens d'étude. Nous le savons aujourd'hui, plus sûrement peut-être qu' autrefois, le cheminement intellectuel est quelques chose de très personnel; sans nier ni l'existence de la vérité, ni la possibilité de l'atteindre, nous savons qu'on ne la saisit guère que du point de vue où l'on se place, et même du point de vue où l'on est. Les efforts les plus sérieux d'obéissance au réel et d'objectivité du langage ont un résultat nécessairement défini, parce que celui qui les consent est situé dans le temps, l'espace et la culture. Pour dire les choses en d'autres termes, l'opposition platonicienne entre la vérité et l'opinion ne tient pas: en fait, nous ne saisissons et disons la vérité que par la médiation de l'opinion; je veux dire: nous avons un accès réel à la dimension vraie des choses et de nous-mêmes dans la mesure où nous sommes capables de reconstruire intellectuellement cette dimension, donc de la marquer de ce que nous sommes et, négativement, de manquer ce qui nous est inaccessible. Il y a une histoire de la pensée, parce que les penseurs ont tous reconnu la vérité par la médiation de leur opinion (je prends évidemment ce terme au sens fort, et c'est pourquoi je lui conser-

(1) Xavier LÉON-DUFOUR, s.j., *Résurrection de Jésus et Message pascal*, Paris, Ed. du Seuil, 1971. Coll. "Parole de Dieu", 390 p.

ve le singulier), et que ceux qui viennent après eux sont à même de constater des convergences et des divergences, des voies sans issues et des avenues indiquées, des chemins devenus communs à tous et qui sont sans doute la trace fondamentale de la vérité et des sentiers à peine explorés.

Un livre, où l'auteur s'efforce de rassembler de manière cohérente, selon une construction et une progression qu'il détermine au mieux de sa visée, une question globale et complexe, est donc une "tentative": telle qu'elle est, elle ne peut pas ne pas contribuer à une meilleure connaissance de la question, non seulement par les lumières qu'elle apporte peut-être effectivement à la connaissance du sujet, mais encore parce qu'elle provoque des "réactions", c'est-à-dire incite autrui à considérer le sujet et à construire sa propre tentative.

Si le jeu entre la vérité et l'opinion (ou, si l'on préfère, l'universalité et la particularité concrètes) produit ainsi une confrontation constante entre tentatives et réactions, on comprend que la considération critique des auteurs qui nous ont précédés et une certaine mise à distance par rapport à nos contemporains fasse partie essentielle d'un travail de systématicien. Il ne s'agit pas de distribuer des lauriers aux autres ou au contraire de leur reprocher un aveuglement inexcusable, mais de progresser, par un mouvement à la fois de communion et de retrait, vers la visée que nous pouvons espérer atteindre. Evidemment, dans une telle confrontation avec autrui, qu'il s'agisse d'auteurs anciens ou modernes, des éléments d'affirmation ou de négation absolues trouvent place: l'enjeu d'une confrontation d'opinions est la vérité; sinon, il ne s'agirait que d'un échange de vues sincère, mais inoffensif et inutile. Toutefois, cet élément fondamental d'absolu se situe dans la dynamique d'une recherche.

Je voulais préciser ces choses, afin de donner leur exacte portée aux pages qui suivent, et en particulier au refus que, finalement, j'oppose à Xavier Léon-Dufour. Ayant étudié son ouvrage, et très spécialement les pages consacrées *ex professo* à l'herméneutique de la résurrection, je ne me rallie pas à ses conclusions pour des raisons précises et, à mes yeux, convaincantes; j'ai écrit ces pages pour donner ces raisons et donc, malgré tout, pour m'opposer à sa tentative. Mais, dans mon intention, le sens de ce travail va au-delà de sa partie critique. Tout d'abord, d'un point de vue personnel, cette étude des positions de L.-D. (entreprise d'ailleurs dans le même temps où j'en étudiais d'autres sur le même sujet: Marxsen, Moltmann, Pannenberg, Wagner...) est une étape dans ma propre recherche; la fait d'avoir essayé de prendre position, de manière aussi cohérente que possible, vis-

à-vis de L.-D. m'a aidé, non pas peut-être à découvrir, mais à formuler plus rigoureusement certains principes qui me semblent théologiquement fondamentaux dans l'interprétation de la foi; disons qu'il s'agit d'une étape critique dans la poursuite de mon travail dogmatique (2). D'autre part, —et peut-être surtout,— dès lors que toutes les tentatives d'intelligence de la foi se situent dans la dynamique d'une recherche qui, aujourd'hui comme hier et jusqu'à la fin, se poursuit dans l'Eglise, il perd ce je ne sais quoi d'insupportable que présente toute controverse fermée sur elle-même. Je considère la publication de ces pages comme un élément dans la constitution d'un dossier sur une des questions les plus importantes, sinon la plus importante, de la foi, dans la perspective d'une théologie pour aujourd'hui. Je ne pense pas que les chemins suivis par L.-D. ouvrent réellement sur une issue satisfaisante; il est possible que ceux que j'indique soient par trop dépendants, eux aussi, de mes présupposés philosophiques. Si cette "réaction" peut faire rebondir la recherche développée dans cette "tentative", elle aura atteint son but.

C'est dans la perspective de cette compréhension de la nature du travail théologique que s'explique une particularité de la méthode que j'ai choisie. Comme le lecteur s'en apercevra, la discussion porte, dans ce travail, sur deux points: la conception de l'histoire effectivement mise en cause dans la recherche, et la conception du corps en anthropologie. Sur ces deux points, j'ai toujours commencé par indiquer les principes qui gouvernent ma conception du corps en anthropologie. Sur ces deux points, j'ai que je crois infirmés ceux sur lesquels s'appuie L.-D. Autrement dit, je n'ai pas voulu commencer par une étude de l'ouvrage comme si je n'avais pas moi-même de présupposés. J'en ai, en réalité, et j'ai travaillé en fonction d'une certaine conception de l'histoire et d'une certaine conception du corps. Il était juste de le dire d'entrée de jeu.

* * *

Le livre de L.-D est pour une grande part travail d'exégète: il nous livre le résultat d'une étude historique et critique des textes qui témoignent du mystère de la résurrection. Je ne discuterai pas ici les trois premières parties de l'ouvrage, consacrées

(2) Dans l'effort de "recherche d'une dogmatique", que je poursuis à présent, il m'a semblé qu'une théologie détaillée du Mystère pascal et, fondamentalement, de la mort et de la résurrection de Jésus, formait peut-être le meilleur point de départ (cf. G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969, pp. 231 sv.) C'est à l'élaboration de cette théologie que je travaille actuellement.

à l'exégèse, et au cours desquelles L.-D. passe en revue les niveaux successifs de l'expression du mystère dans l'Eglise primitive. Il nous conduit ainsi du langage tout à fait premier de la résurrection et de l'exaltation jusqu'aux présentations théologiques des divers évangiles, en passant par les traditions narratives qui constituent le chaînon intermédiaire entre les confessions de foi et les textes liturgiques d'une part et les compositions évangéliques de l'autre. Pour une part, les options exégétiques prises par L.-D. relèvent des positions herméneutiques qui sont les siennes, mais pour une part aussi, elles sont le résultat d'un travail scientifique que je n'ai pas à discuter ici. Bien que je croie avoir soigneusement travaillé les premières parties de l'ouvrage, c'est à la dernière que je m'attacherai ici: celle qui s'intitule "Herméneutique" et occupe le chapitre XI, le plus volumineux, de l'ouvrage. Je vais en donner, pour commencer, un bref résumé, et j'indiquerai ensuite la ligne générale de ma critique, avant d'entrer plus avant dans celle-ci.

Une fois reconstituée la progression des différents langages du Nouveau Testament, relativement à la résurrection, la question se pose: "et aujourd'hui?" Que signifient ces langages pour nous, du point de vue de leur intelligibilité et de la réalité qu'ils visent? L.-D. précise cette double question: comment nous exprimer aujourd'hui au sujet de l'événement de Pâques (et comment l'annoncer?), et d'autre part, puisqu'il s'agit d'un événement, quelle portée historique lui reconnaître?

C'est par ce second point, semble-t-il, que L.-D. entreprend son effort de compréhension et d'expression actuelles. Même s'il déclare, en de nombreux endroits de ce chapitre qu'il n'y a pas d'événement brut, indépendant du sens que l'historien lui reconnaît ou de l'interrogation que l'historien, ayant accompli sa tâche, formulera, il reste qu'il y a un "point focal", disons un élément qui résiste à toutes les tentatives d'interprétation, et il n'est pas illusoire de chercher à le joindre. On examinera ensuite comment ce point focal a pu être exprimé autrefois et on verra comment le dire pour aujourd'hui.

L.-D. revient donc à une analyse aussi réductrice qu'il est possible de la documentation du Nouveau Testament afin de retrouver l'élément de base qui est sous-jacent aux interprétations diverses et nécessaires des auteurs sacrés. C'est cet élément de base qui peut devenir le point de départ de l'interprétation actuelle. Il réexamine de ce point de vue le témoignage direct de Paul, la question du tombeau vide et celle des apparitions rapportées dans les Evangiles. De ce point de vue d'une stricte objectivité historique, on parvient aux résultats suivants:

- 1) la conviction de Paul d'avoir rencontré le Christ vivant;
- 2) le fait que le cadavre de Jésus n'était pas là dans le tombeau;
- 3) une expérience apostolique du Crucifié comme ayant une initiative de manifestation et de mission, garantie par la reconnaissance de son identité avec Jésus de Nazareth.

Tel serait le donné historique proprement dit. Ce donné est exprimé différemment, au plan de l'interprétation, par les divers apôtres, mais toujours en référence à un langage fondamental de la résurrection. L.-D. reprend ici quelques éléments de ce qu'il a dit dans les premières parties de son livre concernant les interprétations de Luc, Paul et Jean. La question est alors de savoir: et nous aujourd'hui? Comment traduire ce point focal, en fonction de notre environnement actuel?

L.-D. prend le langage de la *résurrection* comme référence, mais c'est précisément ce langage de référence dont il faut dire ce qu'il signifie pour nous aujourd'hui. Il signifie d'abord l'intervention de Dieu: notre interprétation doit être immédiatement théologique: *Dieu* a ressuscité Jésus-Christ. Ce qui correspond au donné brut, focal, c'est un mystère dû à l'intervention divine, ce qui situe d'emblée le langage dans un climat de théologie apophatique: nous ne pourrions jamais circonscrire "ce qui s'est passé" pas plus que la "signification du fait"; cependant, l'épisode du tombeau vide, interprété dans cette perspective mystérique, permet de colorer positivement cette action de Dieu: elle est création nouvelle, exaltation de Jésus-Christ. Quant aux manifestations que cet acte de Dieu a prises (les apparitions du ressuscité), notre langage reprendra avantagement les trois termes de la structure présentée par la tradition de Jérusalem, qui peuvent correspondre, comme on le dira plus loin, à notre expérience spirituelle. Enfin, si l'on veut aller plus loin et préciser davantage les contours réels du Christ, qui est l'objet de l'acte de Dieu et se manifeste dans les trois temps qui ont été indiqués, on rencontre évidemment le problème du corps du Christ, s'il est vrai que le corps du Christ apparaît à première vue comme le lien entre Jésus et le Christ. Sur ce point, l'interprétation doit tenir compte d'une philosophie du corps; L.-D. est très soucieux de s'écarter du dualisme hellénistique de l'âme et du corps, qui réduirait la résurrection à n'être que la réanimation d'un cadavre; en fait, une anthropologie du corps comme lieu des relations de l'être à l'univers permet de considérer la résurrection en général comme la transfiguration de la personne au sein de la totalité universelle renouvelée. S'il s'agit de Jésus-Christ, on pourra dire "le corps de Jésus-Christ est l'univers assumé et transfiguré en lui": la "ré-

surrection corporelle” pour Jésus-Christ s’exprime en terme d’universalisation et de transfiguration; l’alternative individuel-collectif est dépassée.

Comment ce mystère à peine exprimable nous rejoint-il? C’est là que l’expérience tripartite des apôtres devient la nôtre: il y a une indicible initiative de Jésus-Christ qui, présent et vivant, vient à notre rencontre. Pour la “situer”, nous devons la référer à Jésus de Nazareth qui est la seule figure nous permettant d’historiciser dans le passé la figure de celui qui prend l’initiative de nous rencontrer maintenant; nous devons aussi la référer au futur eschatologique, et la percevoir comme un envoi en mission: je ne peux “réaliser” le Christ ressuscité qu’en me mettant au service de sa parole. Sur la base de l’initiative qu’il a prise, “je vise et poursuis l’établissement du règne de l’amour de Jésus-Christ dans l’univers entier, mais je garde devant les yeux l’image de Jésus en croix” (309).

Cette synthèse est, à première vue, attrayante et de qu’elle comporte de positif est incontestable. Regardée de plus près, cependant, et interrogée sur ses principes méthodologiques, elle appelle, semble-t-il, deux critiques fondamentales. On pourrait dire qu’elle appelle les mêmes critiques que celles qu’un théologien d’aujourd’hui pourrait adresser à Edouard Le Roy, s’il relisait de près les pages de *Dogme et Critique* consacrée à la résurrection (3). L.-D. se réclame de Le Roy; quand on compare certaines de ses pages et celles de Le Roy, on constate effectivement une dépendance parfois étroite, au point qu’il est difficile de discerner si L.-D. prend quelque part position en marge de Le Roy. Pourtant, après soixante ans ou presque de travaux, en peu dans tous les domaines, il aurait été utile de prolonger Le Roy en le rectifiant. Le dossier touffus et confus que Le Roy consacre à la résurrection, qui nous apparaît aujourd’hui comme bien souvent prémonitoire et génial, part de ce fait très simple que la résurrection de Jésus-Christ est le mystère central de la foi: ainsi, soit pour les apôtres, soit pour les auteurs du Nouveau Testament, soit pour nous, elle n’est accessible qu’à la foi, et le langage qui la dira sera un langage commandé par l’option de la foi. D’un point de vue de controverse, Le Roy s’en prend à une apologétique positiviste qui, raisonnant sur le tombeau vide et les apparitions à la manière de M. Lavissee, voudrait prouver la résurrection comme rationnellement attestée, et en tirer un argument

(3) La résurrection du Christ est un des exemples que prend Edouard Le Roy pour illustrer sa recherche sur la notion de dogme. L’exemple est simplement mentionné dans *Qu’est-ce qu’un dogme?* et il est longuement développé dans la réponse de Le Roy au P. Portalié. Cf. *Dogme et Critique*, Paris 1907, pp. 18, 20, 155-257. Voir aussi la Table analytique s.v. Résurrection.

nécessitant pour la vérité de la foi catholique. Cependant, il me semble que, dans la mise en oeuvre de cette intuition très simple et très vraie, Le Roy est gêné par deux insuffisances: il ne parvient pas à situer correctement l'une par rapport à l'autre connaissance historique, sans doute parce que, malgré quelques pages intéressantes sur le rôle de l'hypothèse en histoire, il n'a pas totalement abandonné le positivisme historique qu'il voudrait pourtant combattre. De ce fait, il est conduit à minimiser l'historicité parce qu'il ne voit pas comment l'affirmation de foi elle-même implique et donne cohésion à des éléments d'histoire positive. Comme d'autre part, il professe un "idéalisme de la matière", assez apparenté à la vision bergsonienne, il n'est pas non plus en mesure de donner toute sa signification au corps ressuscité du Christ; ainsi, au total, alors qu'il avait parfaitement retrouvé le point de vue mystérique de l'affirmation de la résurrection et posé le principe de la variation des langages pour dire le mystère, le résultat auquel il parvient est assez évanescent, et la résurrection signifie surtout pour lui l'attitude pratique que nous devons avoir pour le Christ, que nous croyons vivant, même si nous ne pouvons pas dire grand chose de son retour à la vie.

Ce qui précède n'a aucunement la prétention de constituer l'étude critique sérieuse que mériterait l'oeuvre de Le Roy, mais simplement de souligner comment quelques intuitions de *Dogme et Critique* et leur mise en oeuvre se retrouvent chez L.-D. Laisant maintenant Le Roy, je voudrais poursuivre, sur le texte de L.-D., cette double recherche sur la conception de la connaissance historique mise en cause dans l'herméneutique de la résurrection, et sur le concept de corps humain. A partir de là, il sera sans doute possible de voir, en conclusion, quel est l'enjeu de la controverse. Pour ma part, je le crois capital: s'il y a dualité d'interprétation à propos de la résurrection, il ne peut y avoir que dualité à propos de l'ensemble de la théologie, et peut-être même de la conception de la foi. C'est pourquoi je pense qu'un écrit de controverse est ici, si sa portée est bien comprise, une oeuvre utile dans le développement de la recherche théologique.

I

Nous sommes sollicités aujourd'hui d'adopter une conception axiomatique de l'histoire, exactement d'ailleurs comme les scientifiques sont peut-être amenés à renoncer à une conception strictement déterministe de la méthode scientifique. Plus largement enfin de la science ou l'histoire, c'est une philosophie générale

du connaître qui se dessine peut-être timidement mais sûrement à l'heure actuelle, équilibrant de manière renouvelée les éléments "personnels" et les éléments "objectifs" ou "scientifiques" de tout savoir et de toute méthode. Je trouve, par exemple, une curieuse convergence entre ces lignes d'un scientifique et ces lignes d'un historien: à propos du célèbre livre le Monod *Le hasard et la nécessité*, Jules Carles écrit:

"Ce livre est important, parce qu'en introduisant dans les rouages de la Nature, grâce à l'allostérie et aux "liaisons non co-valentes", une souplesse inattendue, une certaine gratuité, il sonne le glas d'un certain déterminisme sans faille dont rêva Leibniz et qui paraissait bien être le fondement de toute science authentique... A l'âge des ordinateurs, une attitude assez générale se développe en face de la Nature, dont on prétend non pas découvrir, mais imaginer les structures: nous sommes entrés dans une nouvelle philosophie scientifique...

...L'axiomatique a remplacé le positivisme, ou, en d'autres termes, au lieu d'une patiente synthèse des acquisitions de la science expérimentale et de la hantise de ne pas aller au delà, nous assistons au succès des constructions hypothético-déductives dont le seul argument est leur valeur de performance"(4).

Cette nouvelle philosophie scientifique, procédant par mode de construction hardie et de vérification constante au niveau de la performance, semble bien procéder de la même veine que la nouvelle conscience historiographique dont nous parle François Furet, à propos de l'histoire sérielle:

"L'historien d'aujourd'hui se trouve obligé à renoncer à la naïveté méthodologique et à réfléchir aux conditions d'établissement de son savoir. L'ordinateur lui en donne le loisir, en le libérant de ce qui occupait jusqu'ici l'essentiel de son temps, la collecte des données sur ses fiches. Mais il le contraint, en revanche, à un travail préalable sur l'organisation des séries de données et sur leur signification par rapport à ce qu'il cherche. Comme toutes les sciences sociales, mais peut-être avec un peu de retard, l'histoire d'aujourd'hui passe de l'implicité à l'explicite. Le codage des données suppose leur définition; leur définition implique un certain nombre de choix et d'hypothèses d'autant plus conscientes qu'il faut les penser en

(4) *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1971, p. 53.

fonction de la logique d'un programme. Ainsi tombe définitivement le masque d'une objectivité historique qui se trouverait cachée dans les "faits" et découverte en même temps qu'eux; l'historien ne peut plus échapper à la conscience qu'il a construit ses "faits" et que l'objectivité de sa recherche tient non seulement à l'emploi de procédures correctes dans l'élaboration et le traitement de ces "faits", mais à leur pertinence par rapport aux hypothèses de sa recherche. L'histoire sérielle n'est donc pas seulement ni surtout une transformation du matériau historique, c'est une révolution de la conscience historiographique" (5).

Ces lignes, émanant d'un scientifique et d'un historien, rejoignent bien, sur la base d'une expérience personnelle des disciplines en question, ce que les philosophes élaborent en ce moment relativement à la nature de la connaissance, plus spécialement de la connaissance historique. Il y a une réciprocité, dans le savant et l'historien, entre la fonction d'invention et de construction et la fonction de vérification. La réciprocité joue dans les deux sens: la vérification de l'hypothèse assure à celle-ci sa valeur de vérifité et fournit un point de départ à une nouvelle construction; la construction de l'hypothèse détermine une voie d'accès au réel, davantage, définit un certain visage du réel et permet un processus de reconnaissance.

Ce courant de pensée, qu'il faudrait évidemment analyser de toriens, soit à notre propre démarche relativement aux faits historiques. D'une part, exception faite des documents d'archives strictement dits, toutes les "sources" dont nous disposons pour connaître le passé sont déjà des "oeuvres d'art", des "poèmes", c'est-à-dire ce que les historiens les plus proches des faits et les plus loin de nous auront construit pour rendre les événements et leur sens au niveau d'une synthèse intelligible. La distinction "sources" et "travaux" devient ainsi moins marquée ou plus étroite. Comme le faisait remarquer Emile Poulat, relativement à notre connaissance de l'histoire ancienne, Thucydide et Tacite sont autant et plus des "travaux" que des "sources" (6). Nous ne pouvons les approcher comme une "mine" à exploiter, indépendamment de leur construction; c'est à travers une appréciation poétique d'abord et critique ensuite de leur oeuvre en sa totalité que nous pouvons rejoindre l'histoire qu'ils présentent et faire, à no-

(5) F. FURET, *Histoire quantitative et construction du fait historique*, *Annales E.S.C.*, 1971, p. 70.

(6) E. POULAT, *Critique et théologie dans la crise moderniste* dans *Recherches de Sciences religieuses*, 1970, p. 549.

tre tour, notre poème, qui n'en sera pas pour autant moins objectif que le leur.

En ce qui concerne d'autre part la démarche de l'historien, on peut l'analyser à plusieurs niveaux; comme dans le texte cité de François Furet, elle peut jouer au niveau de l'organisation des matériaux proposés à sa lucidité; elle relève alors d'un certain don de lecture, d'une intuition, d'une imagination créatrice... Ce sont tous ces éléments qui font l'historien de grande classe. Même à ce niveau, où l'auteur est très proche de sa documentation, on peut remarquer à quel point les clefs de lecture peuvent être diverses: pour prendre l'exemple classique (pourquoi revient-il si souvent sous des plumes françaises?) de la bataille de Waterloo, celle-ci peut être envisagée comme la "victoire" de Waterloo, comme la "défaite" de Waterloo; elle peut susciter l'attention d'un professeur de tactique dans une école militaire, ou d'un passionné du phénomène napoléonien. Il s'agira toujours du même fait, Waterloo, mais considéré sous divers éclairages, sans qu'aucun puisse prétendre être le seul objectif, car Waterloo a été tout cela. Waterloo, c'est aussi l'ensemble de tout ce qui a été écrit sur Waterloo, car l'histoire de l'interprétation fait partie de la vie posthume du fait; et l'historien le plus honnête et le plus objectif ne peut se flatter d'autre chose, sinon d'ajouter à cette vie posthume, de continuer en quelque sorte Waterloo.

Mais on peut sans doute approfondir cette brève analyse de la connaissance historique, vue ainsi du côté de l'historien, en envisageant des niveaux plus larges. Il faudrait par exemple se rendre compte de l'importance épistémologique du seul fait que nous nous intéressons à un événement ou à une série d'événements. Je ne peux m'intéresser à quoi que ce soit sans avouer par là-même une certaine connaturalité avec le domaine abordé (connaturalité qui peut s'exprimer sous la forme de la sympathie ou sous la forme de l'aversion). Il y a une "reconnaissance" préalable qui est incluse dans le fait même d'"accéder à"; elle implique des éléments autres que strictement rationnels: non seulement au niveau où l'intelligence est lumière et créativité, mais encore au niveau de l'affectivité et des orientations profondes de la personnalité. Si lointains qu'ils puissent paraître, ces éléments appartiennent aussi à la construction de l'objectivité historique.

C'est cet ensemble d'éléments, plus immédiatement caractéristiques de la personne (la "psychanalyse existentielle" de l'historien, dont parlait Marrou en se référant à Sartre) (7), ou plus

(7) H.-I. MARROU, *De la logique de l'histoire à une éthique de l'historien*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1949, p. 259-260, et *De la connaissance historique*, Paris 1966, p. 208.

immédiatement liés au donné (cette imagination constructive à laquelle je faisais allusion plus haut) qui constitue le facteur synthétique et constructif permettant aux données historiques d'être rassemblées dans *une* véritable objectivité. Je souligne le terme *une*, pour dire explicitement qu'il y en a d'autres: une objectivité neutre, qui serait à tous les historiens, n'existe pas et n'a pas à exister; il n'y a pas à chercher un "il y a" ou un "il était une fois" que l'historien pourrait dire indépendamment du "je regarde", "je suis" ou "je veux être", qu'il prononce en communion avec ou en combat contre les mêmes verbes à la première personne des autres historiens. Des faits susceptibles d'objectivité neutre, des faits qui se sont "réellement" passés, il y en a des masses dans le déroulement des siècles: mais précisément, ce ne sont pas des faits "historiques": ils n'ont intéressé personne; d'ailleurs, la plupart du temps ils n'avaient pas d'intérêt; en tout cas, ils n'ont jamais été considérés (au double sens de ce terme) et ne sont jamais entrés dans une synthèse explicative. Un fait "réel" devient "historique" du jour où quelque historien attentif et perspicace non seulement le découvre, mais en perçoit la signification pour la réflexion d'ensemble sur une série. Ce jour-là, le fait en question entre dans un ensemble et sera désormais considéré par tous les historiens à venir: il est devenu historique parce qu'il a perdu sa neutralité.

Comment, dans cette perspective, assurer l'objectivité, au sens de correspondance du discours relatif à une série de faits et cette série en elle-même? Je répète d'abord que cette objectivité n'existe pas, si on veut entendre par là que le discours et les faits sont comme en vis-à-vis, sans aucune interpénétration. Mais je pense qu'il y a une double exigence de méthode à satisfaire, qui accrédite le travail d'un historien aux yeux de ses lecteurs, ou aux oreilles de ses étudiants. La première est personnelle: il faut que l'historien opère constamment, autant qu'il le peut, une catharsis intellectuelle qui le conduise à une affirmation de l'autre et de soi qui soit réelle et non pas une pure projection de ses désirs ou de ses appréciations, sans fondement ni en soi ni en autrui. La seconde est scientifique: quand nous nous attelons à une oeuvre historique, beaucoup de gens nous ont précédés; même si notre point de vue est nouveau, même s'il susceptible de "renouveler entièrement la question" (et surtout dans ce dernier cas), nous nous trouvons en général devant un certain nombre d'éléments qui ont reçu un consensus; il y a souvent une ligne générale d'interprétation en dehors de laquelle on risque fort de s'égarer; cette ligne nous fournit l'orientation globale du "sens" vrai; elle nous évite de prendre le fait à "contresens". Il est plus que probable qu'on ne

renouvellera à aucun point de vue l'histoire de la bataille de Waterloo si on la considère au départ comme une victoire française et une défaite anglaise. La vérité d'une interprétation me semble ainsi, sinon garantie et assurée, du moins probable et plausible, non moyennant la découverte d'une description neutre, au-dessous de toutes les interprétations, mais plutôt par la fidélité à l'ensemble des éléments convergents de la documentation interprétante antérieure.

C'est dans la perspective de ce que je viens d'écrire que je voudrais poser certaines questions à L.-D. Je voudrais d'abord souligner que la conception qui vient d'être présentée est celle à laquelle L.-D. se réfère; il s'y réfère dès le début de son livre, en indiquant son propre cheminement intellectuel, afin que nous soyons par là aidés à comprendre sa démarche (c'est-à-dire à saisir celle-ci dans sa vérité, je dirais, "scientifique", toute lecture de L.-D. ne tenant pas compte de ces éléments étant vouée à l'erreur) (8); et, ce qu'il a pratiqué lui-même, il l'indique à plusieurs reprises comme une loi de la connaissance historique (9). Je ne reproche donc pas à L.-D. d'ignorer ce qu'il connaît parfaitement et applique parfois. Mais je ne vois absolument pas comment cette conception, qui reprend l'essentiel des efforts de la philosophie de la connaissance historique, de Dilthey à Gadamer, est compatible avec le principe posé par L.-D. au début de son chapitre sur l'herméneutique, d'une séparation entre la connaissance historique et la connaissance de foi; de plus, comme c'est sur ce principe de séparation qu'est bâti le chapitre, j'éleve des objections sur la progression même de celui-ci.

L.-D. a en effet un paragraphe qu'il intitule: *Connaissance de foi et connaissance historique*, et il écrit: "Il faut se garder de confondre ces deux types de connaissance, surtout pour notre sujet. Lorsque je dis: "Jésus est mort crucifié" ou "Jésus s'est déclaré Fils de Dieu", j'énonce une proposition qui est vérifiable par les moyens de la science historique: ce sont là des faits qu'on peut qualifier d'*historiques*" (252). Il propose donc de réserver le qualificatif d'*historique* aux faits susceptibles d'être exprimés dans une proposition scientifiquement vérifiable. Les autres faits, non susceptibles de cette vérification mais pourtant connaissables par une autre source, pourraient être dit "réels". Il me semble que, en proposant ce vocabulaire, L.-D. nous introduit dans un autre monde intellectuel que celui dans lequel nous étions précédem-

(8) pp. 8-10 et 21.

(9) pp. 41 et 253. L.-D. se réfère parfois au remarquable travail de Michel de CERTEAU, *Faire de l'histoire*, dans *Recherches de Sciences religieuses*, 1970, pp. 481-520, mais je ne pense pas que sa pratique effective de la discipline historique réponde aux grandes orientations données dans cet article.

ment; et j'ai peur que cet autre monde ne soit celui d'un positivisme sans espoir et sans vraie portée historique. Si nous sommes fidèles à la conception d'histoire proposée plus haut, il apparaît avec évidence que la *vérification* n'est qu'un moment de la connaissance historique; elle est intérieure à une position plus vaste, à une hypothèse, un jugement de valeur, une recherche déjà ébauchée dans ses grandes lignes. Sans doute cette vérification contribue-t-elle à la vérité de la connaissance historique, mais seulement comme une *fonction* de cette connaissance. Cette vérification n'est d'ailleurs pas homogène, elle connaît des degrés divers, il y a certaines plages d'obscurité, peut-être définitive, qui n'empêchent d'ailleurs pas une synthèse vraie ou très probable. Je ne peux pas réserver le qualificatif d'historique à ce qui est vérifiable: ce serait détruire l'unité de la connaissance historique. Mais surtout, — et c'est le point sur lequel je voudrais insister, — on ne peut pas entreprendre de vérification (ou, au sens plus large, de recherche documentaire) si on ne se situe pas dans une perspective plus large. La "vérification" ou la "recherche scientifique" à l'état pur n'existent pas plus que les résultats neutres auxquels elles prétendraient conduire.

L.-D. écrit: "Sans doute l'historien finit-il par buter contre quelque chose d'irréductible à sa critique, contre quelque chose qui lui ad-vient, un événement. C'est un au-delà des textes, c'est, disons-le, un 'point focal', ce sans quoi il n'y aurait ni textes ni interprétations... Du fait comme fait, il [l'historien] ne parvient pas à dire grand chose. Les témoignages des rapporteurs, ou leurs présupposés, sont si profondément liés à leurs dires que souvent l'historien préfère s'en tenir à l'affirmation de son existence, quitte à chercher comment il s'insère dans un réseau de significations; mais il ne peut ordinairement préciser la manière dont ce fait s'est passé" (253-254). Après avoir réfléchi aux diverses manières d'entendre cette citation, je crois finalement impossible de ne pas la récuser absolument. Elle me semble animée par la nostalgie du fait "pur" qui serait en définitive le terrain solide pour l'historien; au niveau de la connaissance, on pourrait atteindre ce fait en dépouillant tous les récits et tous les travaux du coefficient d'individualité des témoins et des historiens; et, si on n'y parvenait pas, on se contenterait du "il y a eu", d'une sorte de noumène dont on ne peut que dire l'existence, en enregistrant les variations synthétiques a priori qu'il provoque dans l'intendement des spectateurs et des savants. En réalité, *le fait pur n'existe pas*: il n'a jamais existé dans la réalité ni dans la connaissance des historiens. Waterloo a été une victoire et une défaite; une étape dans la destinée de Napoléon; une certaine tactique sur un certain terrain par un climat donné; un certain

nombre de canons et une formule de poudre; une rencontre d'hommes, jouant des fonctions diverses; un moment décisif dans l'histoire de l'Europe et du monde. A tous ces points de vue et à beaucoup d'autres, cette bataille a donné lieu à des témoignages, forcément "situés", à des recherches forcément "orientées", — et lorsque j'écris *forcément*, je ne parle pas d'une triste nécessité: c'est le régime même de la connaissance humaine, en dehors duquel il n'y a pas connaissance et donc il ne peut y avoir objectivité. Si, par malheur, j'essayais de filtrer tout ce qui est interprétation de ce fait dans les témoignages sur le fait lui-même, effectivement je pourrais *peut-être* arriver à dire: "il y a eu une bataille à Waterloo en 1815"; mais serait-ce cela, la connaissance historique? ou, ne serait-ce pas, au contraire, une abstraction? Serait-ce vraiment le "fait" que j'aurais atteint, ou un résidu sans forme ni visage?

Malheureusement, il semble bien que ce soit sur cette distinction fait-interprétation que L.-D. construit tout son chapitre herméneutique. Même si, comme nous le verrons en étudiant le contenu de ces paragraphes successifs, il y a beaucoup d'entorses concrètes aux principes (et il ne pouvait pas ne pas y en avoir), L.-D. mène un recherche du "point focal", c'est-à-dire de ce sur quoi tout le monde pourrait s'accorder par les moyens de la science; *puis*, s'aidant de ses recherches antérieures sur l'interprétation de ce point focal par les auteurs du N.T., il propose une interprétation pour aujourd'hui. La connaissance historique se situerait tout entière au niveau de ce "point focal", lequel se révèle évidemment extrêmement ténu. La question que je pose est ici la suivante: est-il réellement possible d'entreprendre une recherche relativement au "point focal" — donc de chercher des éléments vérifiables au niveau scientifique et rationnel, — en dehors d'un intérêt pour l'ensemble, historique et mystérieux tout à la fois, dont ce "point focal" n'est qu'une partie, même au niveau historique: la résurrection de Jésus et sa signification pour l'humanité? En d'autres termes, le "point focal" n'est présenté dans les documents qu'à l'intérieur d'une synthèse. Dans le cas de la résurrection, cette synthèse prend la forme d'un message (lui-même diversifié) adressé à tout l'homme. Aura-t-on l'idée de se pencher sur le "point focal", de le rechercher, si on n'a pas une option, une hypothèse, un jugement de valeur, au moins provisoire, sur l'ensemble du message? Et, si oui, la détermination du point focal ne dépendra-t-elle pas, pour une part, de l'hypothèse consentie sur l'ensemble? De la sorte, la *vérifiabilité historique* du point focal n'est qu'une partie de la *connaissance historique* de l'ensemble.

* * *

On pourrait résumer la discussion qui précède de la façon suivante. Deux conceptions de l'histoire sont en présence et en conflit dans le livre de L.-D. La première est conforme à cette "révolution de la conscience historiographique" dont parle François Furet. En ce qui concerne le "fait", elle pourrait appeler le vocabulaire suivant, auquel j'ai fait allusion plus haut: tous les faits qui se sont dans l'espace-temps depuis les origines sont *réels*; ils ne deviennent *historiques* que lorsqu'ils sont remarqués, dits et situés dans la séquence d'un récit interprétatif, quel que soit d'ailleurs le moyen par où ils été ainsi connus et insérés; ils sont *historiquement vérifiés*, lorsque l'hypothèse qui leur a donné droit de cité est confirmée par la recherche; cette vérification historique, dont les instruments sont divers et les résultats plus ou moins assurés selon les cas, peut être dite *scientifique* lorsque le donné documentaire peut être exploité de manière exacte et sans faille. Il y a nécessairement, dans toute connaissance historique, des éléments scientifiquement vérifiés, mais ils composent avec d'autres, vérifiés autrement (par exemple, si les faits vérifiés ne peuvent composer entre eux que moyennant un fait supposé: celui-ci reçoit sa "vérité historique" de la connexion des autres), et ils s'insèrent dans un ensemble. Indispensable, la vérification scientifique n'est qu'un moment de la connaissance historique et, je le répète, ce n'est pas elle qui rend le fait "historique": elle ne fait qu'en confirmer l'historicité. Cette manière de voir s'oppose directement à l'autre conception, également présente chez L.-D., et selon laquelle c'est la vérification scientifique qui constitue l'historicité: le vérifiable et "l'historique" s'identifient et relèvent de la science; le reste est dit "réel" et relève de l'interprétation. Or, si je ne me trompe, c'est d'après cette seconde conception, qui retourne à un ancien positivisme historique, que L.-D. construit son herméneutique. Je doute par conséquent de la valeur des résultats.

Cependant, avant de considérer ceux-ci, il importe de passer de ces réflexions sur la connaissance historique en général à une réflexion sur la connaissance impliquée dans les écrits du Nouveau Testament, et plus spécialement, dans les évangiles.

Les écrits du Nouveau Testament sont, à leur manière mais très réellement, des "poèmes", des oeuvres littéraires; en particulier, les Evangiles sont comme des prises de vue sur Jésus-Christ, effectuées à la lumière d'une certaine intelligence du Mystère, propre à chacun des évangélistes et reliée au milieu humain où il vit. Ce qui s'est passé est rendu de telle sorte qu'il soit manifeste que Jésus est le Messie, le Sauveur que Dieu a ressuscité de la mort, mais de telle sorte aussi que l'attitude du disciple de

Jésus soit nettement définie: l'adhésion au Mystère de Jésus implique un certain engagement de l'homme. Le Nouveau Testament, par conséquent, s'adresse d'emblée à tout homme comme un message concernant à la fois Jésus-Christ, dans sa vie passée et sa gloire présente, et la destinée humaine concrète; soit pour Jésus, soit pour l'homme, ce message enveloppe à la fois des éléments spatio-temporels et des éléments qui transcendent les dimensions de l'existence présente, qu'ils soient eschatologiques ou mystiques. C'est cet ensemble, pris comme un tout, qui interpelle l'homme, et c'est à cet ensemble que l'homme donne d'abord sa réponse. Cette réponse peut être positive, et c'est la foi; elle peut être violemment négative, et c'est l'incroyance; entre les deux, elle peut épouser toutes les nuances du provisoire. C'est à l'intérieur de cette prise de position globale que se situent toutes les démarches rationnelles: celles qui relèvent de la philosophie, celles qui relèvent de l'histoire des religions, celles qui relèvent de l'histoire événementielle etc. Selon que la position de départ aura été de foi, d'incroyance ou de réserve, ces démarches rationnelles auront la couleurs de l'*intellectus fidei*, de la controverse, de l'information, de la vérification, de la comparaison etc.; très normalement, elles aboutiront à une modification, parfois même à un changement total de la position de départ. Ce que je veux souligner ici, c'est que le moment "scientifique" est intérieur au momento d'"adhésion", et que, dans le moment scientifique lui-même, l'élément "hypothèse d'ensemble" gouverne la "vérification" tout en se laissant modifier par elle, le cas échéant.

Pour dire les choses en d'autres termes, qui rejoignent ce que j'ai écrit plus haut à propos de la connaissance historique en général, on pourrait affirmer que, bien loin de se situer en dehors ou à côté de la connaissance historique, la foi au message évangélique est le facteur synthétique et constructif qui permet aux données spatio-temporelles de l'Évangile d'être rassemblées et présentées dans leur véritable objectivité historique. Réciproquement, un certain rassemblement provisoire de ces données (dont il faudrait préciser d'ailleurs pourquoi on l'entreprend) ouvre sur la foi, non pas comme sur un au-delà d'une histoire déjà constituée en elle-même, mais comme sur la seule démarche capable d'assurer la cohésion définitive des données, même au seul plan de l'espace-temps. Nous n'atteignons le fait de Jésus-Christ, dans sa facticité spatio-temporelle, qu'à l'intérieur d'une foi (ou d'une incroyance, disons: d'une décision). Et notre manière de rendre le fait sera toujours un élément d'une attitude plus large, visant la totalité de Jésus-Christ et notre propre signification par rapport à lui. C'est dire que l'établissement d'un fait quelconque concernant Jésus-Christ (même dans sa vie pré-pascale) implique

toujours, dans la démanche elle-même et non pas à côté ou après, une interprétation de la foi (ou de l'incroyance).

Je considère donc comme admis qu'il n'y a pas de coupure radicale entre la foi et la science historique, quand il s'agit de Jésus-Christ, — la foi jouant ici le rôle de ces facteurs à la fois personnels et intellectuels qui dominent le processus de toute connaissance historique. Il faut cependant aller plus loin dans l'analyse, car il y a une différence importante entre la connaissance historique relative à Jésus-Christ et la connaissance historique relative à n'importe quel autre personnage de l'histoire: il y a une particularité de la connaissance de Jésus-Christ, liée à la nature du témoignage rendu par les apôtres (et l'Eglise après eux) à Jésus-Christ, et à la nature de l'adhésion de foi.

Commençons par aborder un point qui, chez L.-D. à la suite de Marxsen, semble avoir une certaine importance (10). La résurrection ne serait pas un fait historique parce que personne n'a vu Jésus ressuscitant: on a vu Jésus mort, des disciples de Jésus ont prétendu le voir vivant; en tous cas, personne n'a vu s'opérer la reprise de la vie. Il me semble qu'une conception de l'histoire accordant le primat à la fonction synthétique et reconnaissant à la foi cette fonction synthétique quand il s'agit de la résurrection, triomphe aisément de cette objection. Encore une fois, si je m'intéresse aux faits immédiatement vérifiables de la mort de Jésus et de ses apparitions, c'est parce que je les ai synthétisés moyennant la foi à la résurrection: leur historicité n'apparaît que dans le cadre de cette foi. En dehors d'une option sur la résurrection, personne ne se serait intéressé durablement à la mort de Jésus ni à ses prétendues apparitions: les quelques traces que cela aurait laissés auraient tout au plus fourni quelque difficile sujet de thèse à un archéologue en mal de doctorat. Ensuite, au niveau proprement dit de la vérifiabilité, je pense que, dans toute science historique, on procède souvent par vérifiabilité indirecte: si on a deux chaînons sûrs, qui ne se comprennent l'un et l'autre et l'un par l'autre que moyennant un chaînon intermédiaire facile à reconstruire, aucun historien n'hésitera à inclure une hypothèse fondée sur le chaînon intermédiaire pour rendre compte des chaînons sûrs: et les deux types de chaînons se soutiendront l'un l'autre. Si Jésus est réellement mort (historiquement), si Jésus est réellement apparu (historiquement), c'est qu'il est réellement ressuscité, et le moins qu'on puisse dire est que cette résurrection a quelque chose à faire avec

(10) Cf. p. 262 sv. Cf. W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, dans *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gutersloh 1967, pp. 14 sv.

l'histoire et donc avec le langage historique. Le témoignage immédiat n'est pas le seul lieu d'une vérification valable.

Ce n'est pas, me semble-t-il, cela qui constitue la vraie difficulté; celle-ci vient de la spécificité du témoignage rendu par les apôtres et du langage qu'ils emploient. Du fait que les évangélistes présentent Jésus-Christ comme le Sauveur unique, et témoignant à son sujet d'événements sans précédents (résurrection, ascension, don de l'Esprit, présence définitive...), ils emploient nécessairement un langage original et irréductible à tout autre. Ils utilisent, en connexion l'un avec l'autre, un langage du définitif et un langage du temps. Par langage du définitif, il faut entendre un langage des extrêmes (celui des origines et de la fin) et un langage de la transcendance (celui du divin). En Jésus-Christ, tel qu'ils le présentent, le temps et la fin des temps, l'humain et le transhumain sont reliés de façon organique, au point qu'on ne peut tenir l'un sans l'autre. Et cette particularité de Jésus-Christ est transférée à ceux qui croient en Lui: un niveau "spirituel" d'existence est manifesté à tout fidèle, niveau qui fait véritablement partie de son humanité et qui pourtant dépasse et transcende le niveau d'une liberté comme être-aumonde et intersubjectivité.

Nous sommes ici au point précis qui définit la religion chrétienne: la convergence, à propos de Jésus-Christ, du langage historique et du langage de la transcendance, convergence tellement solide que l'un des langages ne peut pas être valablement employé sans l'autre (11). Et cette convergence en la personne de Jésus-Christ rejaillit sur l'histoire avant lui (d'où l'interprétation de l'Ancien Testament à la lumière du Christ) et sur l'histoire après lui (d'où l'espérance du futur et l'approfondissement du présent). Telle est, sans aucun doute, la perspective des évangélistes, — qu'elle se traduise au niveau du mystère pascal de Jésus-Christ (récits de la Passion et de la résurrection), au niveau de la présentation de Jésus de Nazareth (dont les faits et gestes sont rendus à la lumière de cette mystérieuse convergence), au niveau de l'interprétation de sa personne (dans les passages de facture plus immédiatement théologiques, comme chez Paul ou Jean).

Il découle de ces remarques que le langage concernant Jésus-Christ est nécessairement un langage de type unique; si on veut

(11) Cette convergence de deux langages irréductibles mais coexistants se rencontre dès les origines de l'annonce pascalle, si on admet les résultats de l'exégèse de L.-D. concluant à l'existence de deux langages primitifs: celui de la résurrection et celui de l'exaltation. Cf. p. 51 etc. Je pense, pour ma part, qu'il en va de même pour l'expression "corps spirituel", ainsi que je le dirai plus loin. Il ne faut pas l'entendre comme si l'adjectif dénaturait le nom: il lui laisse en fait toute sa signification, et proclame d'autre part la condition inouïe et mystérieuse de la réalité désignée par ce nom. Cf. p. 273.

le situer par rapport à n'importe quel type de langage il occupera toujours une région particulière, précisément parce qu'il n'est ni un langage du temps, ni un langage de l'en-dehors du temps, mais, paradoxalement, un langage des deux. Peut-être la vérité d'un langage de la théologie chrétienne (celle des communautés et des auteurs primitifs, mais aussi la théologie contemporaine) se laisse-t-elle reconnaître à la fidélité de cet effort de connexion entre deux langages qui, au niveau humain, s'excluent.

Essayons d'appliquer brièvement cette constatation à la question de la résurrection. On remarquera tout d'abord que les Apôtres se rendent garants de la résurrection; c'est de cela qu'ils témoignent, par le moyen certes de l'expérience qu'ils ont eue, des réflexions qu'ils ont faites etc. Mais l'objet du message, où nous allons rencontrer la mystérieuse conjonction du temps et de l'au-delà du temps, est la résurrection. C'est à elle que nous donnons (ou refusons) notre foi et c'est à la lumière de cette foi à la résurrection que nous explorons le message à ses divers niveaux. Dans la mesure, tout d'abord, où c'est Jésus qui est proclamé vivant, lui qui était mort, il y a un élément du message qui relève de la vérification historique et dont on doit pouvoir dire quelque chose en langage d'espace-temps; on dira que la résurrection s'est vraiment produite à un moment donné (entre la mort de Jésus et les manifestations de Jésus vivant), — ceci relève du temps, — et qu'elle concerne l'humanité de Jésus, — ceci relève de l'espace, et conduit à des affirmations relativement au corps de Jésus; je pense, pour ma part, que tout recul du langage à ce niveau est *simultanément* un recul du pouvoir synthétique de la foi et une insuffisance de la vérification historique. Mais on ne saurait s'arrêter à ce langage; il est insuffisant et en appelle un autre (ou plusieurs autres): dans la mesure en effet où cet événement est définitif, il appelle un langage de l'eschatologie et de la théologie, de la fin des temps et de l'activité immédiate de Dieu: langage de création et d'accomplissement (12). Enfin, comme cet événement à la fois temporel et définitif nous concerne, il appelle un langage ecclésiologique (au sens le plus large de ce

(12) Je voudrais faire remarquer ici, en passant, que les langages extrêmes de création et d'eschatologie sont, eux aussi, et quoi qu'il en soit de la résurrection de Jésus, en tension nécessaire: ils impliquent la temporalité, signifiée dans les mots de commencement et de fin; ils signifient un mystère dans la mesure où ils veulent dire un "avant le début" et un "après la fin", dans la mesure aussi où, pour dire cet indicible, ils recourent au langage de la transcendance. Une analyse poussée de la spécificité du langage des extrêmes, éclairant sa situation par rapport au langage de l'histoire, de la métaphysique et du mythe, fait partie des prolégomènes à l'intelligence de la résurrection.

terme). Le langage complet de la résurrection résulte de ces différentes approches qui sont, toutes et chacune, essentielles.

Il y a donc une spécificité réelle du langage de la résurrection; mais cette spécificité n'entraîne pas une défiance devant le langage de l'histoire. Comme je viens de le dire, la résurrection relève pour une part du langage de l'espace-temps; la foi en la résurrection unifie et donne sens au témoignage apostolique portant sur le fait; en ce sens, la résurrection peut être qualifiée d'historique. Mais, précisément, du fait qu'elle transcende l'espace-temps, tout en lui donnant sa consistance, elle n'est pas seulement historique. On comprend la terminologie qui parle, ici, de "méta-historicité" ou de "transhistoricité".

Dans la perspective de ce que je viens de dire, la critique que j'adresse à L.-D. est d'avoir isolé le langage historique, de l'avoir réduit (au moins en principe) à ce qui est vérifiable au niveau d'une démarche rationnelle, — ce qui conduit l'ensemble de son interprétation à une sous-estimation dommageable de l'aspect humain et concret de la résurrection. Il est bien évident que si on sépare "l'historique" du "réel", c'est au "réel" qu'on s'attachera et "l'historique" n'aura guère d'importance. Mais je pense, comme je l'ai dit, que c'est l'inverse qui est vrai: dès qu'il y a historicité, le réel signifiant n'est atteint que comme historique.

Il me semble qu'il y a donc une faute de méthode, qui entraîne deux conséquences sérieuses. La première est que, tout au long de son interprétation (donc même dans les dix premiers chapitres), L.-D. a tendance à estomper le niveau spatio-temporel du langage de la résurrection. Les formules disjonctives du type "Ce qui intéresse, ce n'est pas proprement l'acte passé, qu'il soit du Christ ou de Dieu, mais le Christ présent" abondent dans son livre (13). Il est vrai qu'en un sens la préférence donnée aux aspects mystiques est réelle dans les écrits apostoliques, mais cette préférence jaillit du terrain solide et incontesté de l'aspect spatio-temporel. Même si cet aspect n'est pas ce qui intéresse de plus, il a son intérêt et constitue, aux yeux des apôtres, un niveau irremplaçable. Une formule conjonctive aurait permis de traiter successivement les deux aspects du problème. Dès qu'il est question de matérialité, donc d'espace-temps, L.-D. a tendance à minimiser et à passer rapidement, en soulignant surtout ce que cela ne veut pas dire et ce que cela ne dit pas. Pourtant, il y avait bien une pensée des apôtres à ce sujet, peut-être même une histoire de leur pensée. Comment faire une herméneutique de la résurrection sans être au clair sur la pensée apostolique au su-

(13) pp. 33, 37, 63 etc.

jet du passage de Jésus de la mort à la vie, considéré au niveau du fait lui-même, tel qu'ils l'ont saisi et dit dans leur synthèse?

J'ai déjà indiqué la seconde conséquence: fidèle à la division entre "connaissance historique" et "connaissance de foi", L.-D. construit tout son chapitre herméneutique selon deux lignes séparées et successives: "point focal" (historique) et interprétation (de la foi). Je ne pense pas que cette construction soit conforme à la réalité de l'objet; l'examen auquel nous allons nous livrer maintenant du contenu de ces deux paragraphes successifs le montrera, je pense: un traitement de la résurrection selon ces deux lignes de force n'est pratiquement pas possible, et le texte de L.-D. présente un certain nombre d'ambigüités et d'illogismes qui manifestent l'impossibilité de travailler efficacement selon la méthode qu'il a choisie.

Avant de commencer cette étude, je voudrais redire brièvement le point de séparation entre L.-D. et moi. Il me semble que L.-D., qui défend théoriquement une conception résolument moderne de l'histoire, conforme à cette "révolution de la conscience historiographique" dont parlait François Furet, travaille en réalité selon une conception positiviste, réduisant l'historique au documentaire, et se référant philosophiquement à l'équivalent d'un kantisme vulgarisé. Pour ma part, je pense que la connaissance de la résurrection est intérieure à l'option unifiante de la foi chrétienne: c'est cette option qui rassemble et organise les éléments d'un discours théologique, où l'activité de la raison trouve facilement sa place, aux différents niveaux où la vérification discursive est possible et nécessaire: niveau de la documentation et de l'interprétation des témoignages, en vue de fixer les éléments spatio-temporels; niveau de l'analyse du langage philosophique, afin de situer le langage de la résurrection par rapport à celui de la création et de situer l'affirmation de la résurrection par rapport au langage des extrêmes (mythe); niveau de l'analyse de la foi, qui permet de dégager de la connaissance de la résurrection une théologie et une christologie qui, par choc en retour, illuminent notre connaissance du mystère.

* * *

L'examen du chapitre XI, mené au point de vue du contenu, suivra tout simplement le texte de L.-D., selon les deux parties successives: "point focal" et "interprétation".

1. Avant d'aborder le texte de L.-D. relatif au "point focal", je voudrais indiquer ma propre grille de lecture des divers ni-

veaux de l'événement pascal; ce faisant je rendrai plus intelligible ma prise de position critique et m'ouvrirai moi-même davantage à une éventuelle discussion. Les niveaux auxquels il est possible de rencontrer l'événement pascal seraient donc les suivants (il ne s'agit pas ici de l'ordre d'invention, mais de l'ordre des niveaux épistémologiques):

(a) le niveau de sa *manifestation*, c'est-à-dire des phénomènes par où cet événement devient reconnaissable ou peut le devenir: p.ex. les apparitions et la découverte du tombeau ouvert.

(b) le niveau du *fait* lui-même qui est manifesté: le passage effectif de Jésus, de la mort à la vie nouvelle. Ce fait est dit avec des mots actifs: résurrection (langage de référence) et exaltation. Ce qui définit ce niveau, c'est le passage lui-même, considéré selon les schèmes de l'avant et de l'après ou de l'en-bas et de l'en-haut.

(c) le niveau des *dimensions intégrales* de ce fait: son auteur, qui est Dieu; son résultat pour le Christ: la vie nouvelle à jamais; son résultat pour les hommes: le salut, la présence du Christ, l'envoi de l'Esprit-Saint etc.

Le premier de ces niveaux est susceptible d'une vérification scientifique, au moins dans une très large mesure; le second, bien qu'il appartienne à la temporalité par son terminus *a quo* (la mort de Jésus) et, dans une certaine mesure par son terminus *ad quem* (la vie nouvelle de Jésus, comme anticipation de l'eschatologie; en effet, dire que l'eschatologie est anticipée, c'est bien lui donner une place à l'intérieur du temps), ne peut être vérifié immédiatement; le troisième relève d'une série d'analyses réflexives, s'appuyant sur la révélation antérieure, la méditation apostolique, l'expérience de l'Eglise etc. Comme je l'ai dit, le discernement de ces niveaux et le travail de vérification se fait sous la lumière unifiante de la foi, qui est harmonisée à une connaissance intégrale du mystère. Si, inversement, le niveau de la manifestation peut acquérir une certaine cohérence avant l'adhésion de foi (ou le refus de l'incroyance), il ne trouve son véritable sens, même du point de vue historique, que sous la lumière de la foi qui reconnaît l'ensemble du mystère.

En fonction de cette grille simplifiée, qui résulte des observations proposées dans la partie précédente de ce travail, je voudrais indiquer ce que je crois être certaines ambiguïtés dans le texte de L.-D. relatif au "point focal".

L'ambiguïté du "point focal" résulte d'abord d'une option consciente prise par L.-D., et qui s'explique d'ailleurs dans une très grande mesure par sa distinction très tranchée entre "fait

historique" et "fait réel". "Dans les développements qui suivent, il importe de prendre en ses divers sens l'expression "point focal": il pourra signifier, selon le contexte, l'événement pascal (l'acte de Dieu qui ressuscita son Fils, l'existence de Jésus après sa mort) ou les faits historiques, tels que les témoignages sur les apparitions et la découverte du tombeau ouvert" (255).

Ce texte me laisse perplexe pour plusieurs raisons. D'abord, il définit l'événement pascal au niveau que j'ai appelé (c): c'est un niveau tout à fait réel, mais que nous atteignons par une réflexion théologique (fût-ce une théologie inspirée) sur le niveau (b): le fait "réel" est, en tout premier lieu, le passage du Christ d'un état à un autre; c'est ce fait-là (niveau (b)) qui est manifesté (niveau (a)) et qui donne lieu à interprétation dans la foi (niveau (c)). Je ne sais pas pourquoi L.-D. passe ici par-dessus ce niveau (b), qui quelques pages plus haut, était bien, pour lui, le niveau du fait "réel". Et on peut craindre que, en estompant ainsi l'étape centrale du processus, il ne soit involontairement conduit à fausser l'interprétation.

Une seconde perplexité porte sur la décision même de donner un double sens à l'expression "point focal". Je ne pense pas que L.-D. évite toujours les confusions auxquelles cette ambiguïté ne pouvait que donner lieu. Prenons-en ici deux exemples. P. 293 (donc dans sa partie herméneutique pour aujourd'hui), L.-D. écrit: "Les apparitions sont l'événement fondateur de l'Eglise". Il me semble que cette formule est inexacte: si on prend le "point focal" au sens "historique", elle dit trop; si on le prend au sens "réel", elle dit trop peu. En effet, considérées au niveau de la manifestation vérifiable par les moyens de la science, les apparitions ne peuvent pas être dites "fondatrices de l'Eglise": l'Eglise en sa notion totale et en sa réalité, relève du mystère de Jésus ressuscité interprété dans la foi. Ceci ne peut être atteint par la science historique; l'historien peut tout au plus dire: les apôtres ont fait partager leur conviction d'avoir vu Jésus à un certain nombre d'hommes, et on a là l'origine historique de la communauté chrétienne. Inversement, si on se place au niveau de la foi, dire que les "apparitions sont l'événement fondateur" est trop court: l'événement fondateur de l'Eglise, c'est la résurrection (exaltation) de Jésus-Christ manifestée dans les apparitions et interprétée dans la foi.

L'autre exemple est plus immédiatement important. Lorsque, après les préliminaires que je suis en train d'analyser, L.-D. en vient à traiter explicitement du "point focal", il veut lever l'ambiguïté et il se place résolument au niveau des seules données

“historiques”, c’est-à-dire scientifiquement vérifiables; il écrit plusieurs fois des formules du type: “nous ne considérons ici que ce qui relève de la raison et de la science historique” (258). On attendrait donc, d’une part, une réduction très critique du donné à ce qui est scientifiquement accessible, et, d’autre part, une étude ultérieure sur la relation existant entre cette connaissance scientifique et son objet (le “point focal” au premier sens du terme) et l’affirmation de la résurrection (second sens du “point focal”). En fait, il semble que L.-D. attribue à la connaissance historique, à côté d’éléments qui peuvent effectivement relever de la science, d’autres qui ne le peuvent pas: dans son analyse, je considère comme susceptibles d’être établis scientifiquement “la conviction de Paul qui atteste avoir rencontré le Christ revenu de la mort” (263), le fait que “des femmes sont venues au tombeau de Jésus et n’y ont pas trouvé le corps de Jésus” (270), enfin le fait que certains disciples de Jésus aient été convaincus, comme plus tard Paul, d’avoir rencontré et reconnu le Christ. Nous pouvons également attribuer à la science historique la détermination des éléments constituant, aux yeux des bénéficiaires, les apparitions: initiative, reconnaissance, mission. Soumis à la critique historique et littéraire, les textes évangéliques nous permettent effectivement de décrire la nature et le mode des apparitions, telles que les disciples ont été convaincus de les avoir vécues. Mais les ont-ils vécues *réellement*? Je ne pense pas que la science historique puisse vérifier ce point. Voici, selon L.-D., les caractéristiques qui se dégagent des témoignages: “L’initiative est toujours attribuée au Ressuscité: autrement dit, les apôtres ne pensent pas qu’ils sont à l’origine des apparitions. Ils sont invités à identifier le Ressuscité avec Jésus de Nazareth: ils prennent conscience qu’ils doivent continuer l’histoire de celui qu’ils viennent de reconnaître. Enfin ils savent qu’en ce moment-là ils sont envoyés en mission et que l’Eglise est réellement fondée”. Et L.-D. de conclure: “Nous atteignons là l’expérience historique des premiers disciples”. Je crois qu’il faut bien préciser ici le sens du mot “historique”; selon les critères de vérifiabilité posés par L.-D., nous atteignons là les convictions des disciples relativement à l’expérience qu’ils témoignent avoir eue, mais nous n’avons aucun moyen de vérifier que cette expérience a été réelle, que quelqu’un a effectivement pris l’initiative de rencontrer les disciples, que ce quelqu’un était Jésus de Nazareth revenu à la vie, qu’il a effectivement envoyé les disciples en mission etc. Le passage à l’affirmation de *réalité* relève de la foi. Cela ressort en particulier du fait que, dans le texte que je viens de citer, et d’autres analogues, L.-D. parle spontanément de celui qui est apparu comme du *Ressuscité*: or l’emploi de ce mot, avec valeur affirmative,

réelle, ne relève pas, selon lui, de la science historique. Je pense donc que tout ce qui touche à la *réalité* des apparitions se tient du côté de la résurrection; on ne peut pas affirmer l'un sans l'autre, et on n'est pas dans le domaine de la connaissance historique au sens où L.-D. la définit (14).

Il ne semble donc pas qu'il y ait d'analyse vraiment satisfaisante du rapport existant entre "l'historique" et le "réel", soit au niveau du fait (comment la réalité du fait sous-tend la réalité des apparitions et rend possible l'expérience), soit au niveau de la connaissance (comment la connaissance de la réalité de la résurrection donne consistance à l'appréciation de la réalité des apparitions dont témoignent les apôtres). Or ceci conduit, pratiquement, à une sous-estimation du niveau que j'ai appelé (b): niveau du passage de Jésus de la mort à la vie, qui est vraiment le niveau central. Pourtant, dès le début de son livre, L.-D. écrivait: "Le langage lui-même impose comme condition de possibilité quelque chose à sa source, un événement qui est 'ad-venu' et qui ne se confond pas avec l'événement qui aujourd'hui m'advient" (18): si on applique ces lignes au langage des apparitions et du tombeau ouvert, il est clair que ce langage en appelle deux autres complémentaires (que les apôtres n'ont d'ailleurs pas manqué de donner): celui de la résurrection, qui vise d'abord et avant tout Jésus-Christ, celui de la vie chrétienne découlant du mystère de Jésus-Christ, qui nous concerne, nous. Ou encore, si L.-D. considère comme de "second degré" l'interprétation qui applique la résurrection à l'existence du croyant (257), c'est qu'il y a une interprétation du premier degré concernant la résurrection elle-même.

Comme le "problème de la résurrection" est en définitive le problème de la relation du fait et du sens, il est à craindre que les confusions non dissipées au départ ne favorisent guère ultérieurement une herméneutique satisfaisante.

2. Ici encore, par souci de clarté, je dirai d'abord simplement ce que j'attendais du paragraphe *Interprétation* qui fait suite au paragraphe sur le "point focal". Puisque nous sommes censés partir du donné historique, des phénomènes que les apôtres ont cru expérimenter, je pense qu'il aurait fallu chercher à propos d'abord des auteurs du Nouveau Testament, puis de l'homme d'aujourd'hui,

(14) Mais il appartient à ce domaine de la connaissance historique au sens où j'ai essayé de la caractériser: en effet, la résurrection comme passage de la mort à la vie est ce qui donne unité, réalité et signification, au discours qui s'efforce de relier et de dire les manifestations spatio-temporelles attestées par les témoins. Elle n'est donc ni conçue ni exprimée comme totalement hétérogène au spatio-temporel.

quel coefficient de réalité on a cru alors et on croit aujourd'hui pouvoir donner à ce qui sous-tend ces phénomènes: c'est-à-dire, il aurait fallu préciser comment on avait compris alors et on comprend aujourd'hui la résurrection *corporelle* de Jésus. Ensuite, à partir de cette interprétation de premier degré, il aurait fallu analyser comment on est parvenu autrefois et on parvient aujourd'hui à une interprétation de second degré. Par interprétation de second degré, il faut entendre, non seulement comment s'actualise "dans l'existence du croyant la présence de l'événement qu'est la résurrection de Jésus-Christ" (cf. p. 257), mais, plus largement, comment cet événement appelle une eschatologie théologique et une christologie (cf. p. 289). Evidemment, tout cela ne pouvait être entrepris qu'au niveau des grandes lignes, car c'est toute la théologie du Nouveau Testament (et, éventuellement toute la recherche théologique actuelle) qui sont contenues dans cette interprétation de second degré. Cependant, quel que soit le degré de développement qu'on aurait pu donner à cette recherche, un troisième temps était nécessaire: puisque, soit au niveau de la résurrection (exaltation) corporelle, soit au niveau de l'interprétation de second degré, le langage du Nouveau Testament est un langage de référence, il aurait fallu préciser comment le langage actuel tente de se situer par rapport à ce langage de référence et en rend fidèlement le contenu essentiel.

Il me semble que le schéma que je viens de tracer dit honnêtement les requêtes que l'on était en droit d'adresser à L.-D. à partir de ses développements sur le "point focal". Or la réponse à ces requêtes n'est bien partielle: nous trouvons à propos de Luc, un développement sur le thème "Le Christ est vivant, (ce qui est un aspect de la *christologie de Luc*); à propos de Paul, un développement sur le thème "Le Christ vit en moi" (ce qui est un aspect, ou peut-être la totalité, de la *spiritualité* ou de l'*ecclésiologie de saint Paul*); à propos de Jean, enfin, un développement sur le thème: "Ils verront celui qu'ils ont transpercé" (ce qui est interprétation de la *résurrection* elle-même, avec notations sur la signification du *corps* de Jésus chez saint Jean). Tout cela est à la fois plus large que ce qui avait été annoncé (actualisation dans la présence du croyant), insuffisant par rapport à ce qu'il y aurait eu à indiquer (sinon à traiter), puisqu'il y a chez Luc une *ecclésiologie*, chez Paul une *christologie* etc.; enfin, il y a un hiatus entre les deux premières interprétations (Luc et Paul) qui relèvent de ce que j'ai appelé le niveau (c), et la troisième (Jean) qui relève du niveau (b). En définitive, nous ne voyons pas bien comment les apôtres ont interprété les apparitions et le tombeau ouvert, au point de vue de ce qui s'était réellement passé en Jésus, ni comment cette interprétation (qu'on peut désigner ici comme résur-

rection ou exaltation corporelle) est à la base des développements ultérieurs de l'eschatologie, la théologie, la christologie du Nouveau Testament.

Si maintenant on se tourne vers l'interprétation proposée pour aujourd'hui, les résultats sont décevants. Nous trouvons successivement un paragraphe sur *l'acte de Dieu*, qui voudrait donner l'interprétation du mystère au point de vue eschatologique et théologique; ensuite un paragraphe sur les *manifestations*, qui serait plutôt ecclésiologique; enfin un paragraphe sur *Jésus-Christ*, subdivisé en réflexions sur le corps du Christ ressuscité, sur "Jésus, Seigneur de l'Univers" et sur "Jésus mon Seigneur". J'avoue que je ne vois pas comment on peut parler de l'acte de Dieu et de la manifestation de la résurrection avant d'avoir parlé de la résurrection elle-même, puisque nous sommes ici dans une perspective d'herméneutique, qui cherche à construire une interprétation par rapport à un donné. Or le donné de base étant exprimé dans les documents anciens dans un langage de *passage* (de l'avant à l'après ou de l'en-bas à l'en-haut), c'est un nouveau langage de passage qu'il faut trouver pour aujourd'hui, quitte à l'articuler immédiatement sur d'autres langages qui désignent les aspects transcendants du mystère. Or on ne trouve pas de textes vraiment explicites sur le passage, dans l'herméneutique de L.-D. Je voudrais citer ici deux textes et les commenter brièvement. A propos du corps du Christ, L.-D. écrit: "...En d'autres termes, qui ne veulent pas estomper l'individualité de Jésus-Christ, ni la continuité de son corps ressuscité avec le corps historique, le corps de Jésus-Christ est l'univers assumé et transfiguré en lui. Selon le mot de saint Paul, le Christ s'exprime désormais par son corps ecclésial... En lui l'alternative individuel/collectif est dépassée. Jésus-Christ est à la fois personne qui assume l'univers et univers personnalisé en lui" (305). Il me semble qu'avec une telle conception du corps ressuscité de Jésus, il est bien difficile de préserver un langage de passage, qui soit interprétatif du langage de référence. En effet, la seule représentation de la résurrection qui soit cohérente avec cette notion du corps-univers serait probablement celle-ci: à l'instant de sa mort, le Christ perd le dernier état de son corps particularisé et il assume l'ensemble de la corporalité universelle. Il y a une sorte d'exhaustion des états successifs de sa corporéité et une récapitulation de la totalité (15). Je ne sais

(15) En fait, cette représentation correspond beaucoup plus, sinon exclusivement, au langage de l'exaltation. Mais on ne voit pas comment elle peut rendre compte de la mort du Christ comme acte personnel salvifique, de la résurrection comme don de Dieu à celui qui a donné sa vie librement etc. En d'autres termes, comment une telle représentation est-elle corrélative d'une théologie de la rédemption, c'est ce qu'il est difficile de voir. Plus je lis le livre de L.-D., plus je pense qu'il est conscient de l'insuffisance du seul

pas si c'est cela que L.-D. pense; en tous cas, cette représentation serait, même à ses yeux, insuffisante, ainsi qu'en témoigne le texte suivant, écrit à propos du cadavre de Jésus-Christ: "il retourne à l'univers auquel il appartient, mais à un univers qui désormais, *par la vertu de la résurrection*, est transformé et glorieux" (303). J'ai souligné, dans ce passage, les mots "par la vertu de la résurrection": il semble donc que le simple retour de la dernière individualité de Jésus à l'univers ne suffise pas à définir son état nouveau. Mais la question se pose: qu'est-ce que cette "résurrection" et cette "vertu de la résurrection"? et, d'autre part, en quoi et comment l'univers est-il "transformé" et "glorieux"? C'est précisément la réponse à ces questions qui devrait constituer l'herméneutique de la résurrection. Tant qu'elle n'est pas donnée, nous ne pouvons guère savoir comment est respectée cette continuité du corps historique et du corps ressuscité dont parle L.-D., ni comment se situe le "dépassement" de l'individuel et du collectif. Par ailleurs, d'autres éléments auraient également besoin d'éclaircissement: dans le premier texte cité, comment faire la différence entre l'"univers" et le "corps ecclésial"? Ou encore, quand L.-D. dit que "le corps de Jésus-Christ est l'univers assumé et transfiguré en Lui [Jésus-Christ]", quelle est la signification exacte du mot *Jésus-Christ*?

En posant ces questions, je ne veux pas contester la vérité globale de ce que dit L.-D., dans ces textes. Je voudrais simplement faire remarquer que ces passages sont aussi confus et difficiles à comprendre (pour ne pas dire plus) que les textes de saint Paul dont ils sont l'écho; ils n'expliquent rien, à la vérité ils n'interprètent pas. Ils me semblent dire ce qui dit saint Paul, mais en passant brièvement sur ce qui fonde la doctrine paulinienne (et dont Paul a explicitement parlé): le passage de Jésus de la mort à la vie, la résurrection.

En ce qui concerne maintenant la "manifestation" L.-D. ne revient pas aux textes pauliniens ou autres, mais il préfère reprendre les trois termes qui définissaient la structure des apparitions: initiative, reconnaissance, mission. Mais, s'il est relativement aisé de parler de la reconnaissance, puisque celle-ci renvoie à Jésus de Nazareth dans sa vie pré-pascale (16), et de la mission,

langage de l'exaltation (bien qu'il le préfère manifestement, ce qui est parfaitement légitime) et impuissant pourtant à faire droit au langage de la résurrection dans sa synthèse herméneutique.

(16) Ceci pourrait d'ailleurs se discuter, car nous ne connaissons de la vie pré-pascale de Jésus que ce qui nous en a été dit après Pâques. La question du "Jésus historique" est, il me semble, intérieure à la foi en la résurrection, et on voit mal comment l'interprétation des données historiques incluses dans les Évangiles ne dépendrait pas, pour une assez large part, de l'interprétation de la résurrection.

puisqu'il s'agit de l'annonce évangélique du salut (assez identique, finalement, au message pré-pascal de Jésus), que dire de l'*initiative*, puisque c'est par elle que le Ressuscité se fait connaître, se manifeste comme tel? L.-D. en fait un privilège indicible, appartenant au secret de l'âme du croyant: "L'initiative du Ressuscité garantit l'objectivité de la rencontre; nous n'en disons pas davantage, car cela appartient au secret de l'existence du croyant" (296; cf. formules identiques 308). Ce renoncement au langage laisse insatisfait, puisqu'il s'agissait, dans tout le livre, de *dire* la résurrection. Il y a certes un élément de secret indicible en toute existence chrétienne. Mais, pour former une Eglise, les croyants doivent bien pouvoir se communiquer par paroles ou par symboles cette initiative du Seigneur ressuscité; et Jésus-Christ lui-même a pris l'initiative de se manifester à une communauté. L'initiative par laquelle Jésus se rend présent doit pouvoir se traduire dans quelque langage de la résurrection et de la vie; L.-D. suppose d'ailleurs de langage puisqu'il écrit "l'initiative du Ressuscité". Mais tout son livre n'a-t-il pas pour objet premier d'élucider la signification du mot *Ressuscité*? En le prenant ici comme s'il allait de soi et en l'utilisant dans un contexte de secret (qui continue le "secret absolu" de l'acte de Dieu), ne nous laisse-t-il pas, en définitive sur du vide? Qu'est-ce que cette "présence authentique du Seigneur", si je ne peux rien dire de son initiative, en tant qu'elle le révèle, *Lui*? J'ai bien l'impression qu'en posant cette question, je rejoins ce que je disais plus haut à propos de la fondation de l'Eglise: le témoignage des apôtres, en tant qu'il relève de l'acte complet de la foi, inclut la résurrection aussi bien que les apparitions. Si L.-D. est si réservé sur l'initiative du Christ dans l'Eglise, n'est-ce pas qu'il a été trop réservé jusqu'à présent sur le contenu réel-historique de l'expérience apostolique?

La *christologie* n'est pas beaucoup plus développée: elle est ici limitée à l'affirmation que Jésus est le Seigneur de l'Univers. L.-D. reprend ici, avec assez de bonheur et d'aisance, le langage même de l'Écriture sur la Seigneurie de Jésus-Christ, mais il ne l'interprète pas. Je veux dire, il ne dit pas: étant donné la conception actuelle du corps du Christ ressuscité, des trois temps de la manifestation etc. voici ce que peuvent signifier des mots comme Seigneur, comme Esprit-Saint; voici comment on peut comprendre et dire que l'univers transfiguré (puisqu'il est le Corps même du Christ) est aussi en espérance etc. La réévaluation des mots bibliques à la lumière nouvelle apportée sur le Ressuscité n'est même pas entreprise. Par ailleurs, il y a dans le Nouveau Testament lui-même, beaucoup d'autres éléments christologiques; on peut se demander s'ils n'appelleraient pas, eux aussi, une

réinterprétation, car ils sont tous radicalement dépendant du fait de la résurrection: que dire de la naissance virginale, comme fait et comme langage? que dire de l'existence du Christ auprès du Père avant que le monde fût (cf. l'hymne de Col.) ou de l'existence du Verbe auprès du Père (Prol. de Jean)? Sans doute n'attentions-nous pas de L.-D. une réinterprétation complète de la christologie du Nouveau Testament. Mais il est impossible de se satisfaire de n'avoir rien du tout, de n'avoir même pas quelques principes herméneutiques qui nous permettraient de refaire aujourd'hui de chemin réflexif qui a été celui des auteurs de Nouveau Testament.

En ce qui concerne enfin *l'acte de Dieu*, L.-D. réintroduit sa distinction entre fait historique et fait réel; il est conduit par là à souligner l'impossibilité presque totale de parler de l'acte de Dieu ressuscitant Jésus-Christ, acte qui se situe au niveau "réel": "En un sens, l'historien peut dater cet acte, à partir du changement qu'il constate chez les disciples et que ceux-ci attribuent à l'intervention de Dieu en son fils. Mais en un autre sens, on ne peut assigner de "date" à cet acte de Dieu: aucun témoin n'autorise à lui fixer un moment particulier dans notre histoire" (290). Il semble que ce soit pousser un peu loin la distinction entre le phénomène et le noumène, et la séparation entre l'espace-temps, susceptible d'être daté, et le réel qui ne le serait absolument pas. Ne serait-il tout de même pas plus simple de dire: si l'acte de Dieu a eu lieu après la mort du Christ, et s'il s'est manifesté par un changement dans les disciples, c'est donc que la résurrection de Jésus a eu lieu entre ces deux termes? Evidemment, en tant qu'elle est acte de Dieu, c'est-à-dire considérée du point de vue de l'agent, la résurrection est indicible et demeure dans le "secret absolu" (p. 289); mais en tant qu'elle caractérise un vivant et des hommes de notre temps, on doit pouvoir en dire quelque chose: *tout le paradoxe de la foi chrétienne consiste à affirmer l'irruption de l'absolu dans le temps*. Un apophasisme absolu risque fort de coïncider avec un "silence respectueux" sur l'objet même de la foi. Et cet apophasisme n'est pas rompu par le fait qu'on parle de "création nouvelle", de "victoire sur la mort" etc. Le mot de création désigne un acte de Dieu encore plus mystérieux que celui de résurrection. Que signifie "création nouvelle", de manière universelle et générale, si "résurrection de Jésus" est un symbole sans contours spatio-temporels, donc sans aucune expressivité réelle dans notre langage d'homme? Il me semble qu'on ne peut échapper ici à un dilemme: ou bien le mot de *création* a un certain sens positif bien que mystérieux et le mot de *résurrection* a également un sens positif et mystérieux (ce qui implique un élément spatio-temporel et historique intérieur à l'in-

terprétation des apparitions et du tombeau vide), — et il y a une "théologie" possible de l'acte de Dieu dans le monde. Ou bien, ces mots n'ont pas de sens positif, avec enracinement spatio-temporel et historique, et alors il est parfaitement illusoire de parler de création nouvelle.

* * *

Pour conclure cette première partie de la discussion, je dirai que L.-D. ne réussit pas réellement à nous donner une herméneutique de la résurrection, considérée au niveau fondamental du *passage* (que ce soit de l'avant à l'après, ou de l'en-bas à l'en-haut); de ce fait, il ne réinterprète pas non plus de façon distincte et satisfaisante les autres aspects du mystère qui, dans la révélation du Nouveau Testament, apparaissent comme les harmoniques du langage fondamental de la résurrection. La raison de cet échec réside en grande partie dans la distinction extrêmement tranchée que L.-D. établit entre les deux couples historique-science et réel-foi; en effet, le propre de la résurrection de Jésus-Christ est de se situer au point de convergence de l'humain et du transcendant; elle appartient donc à la fois au niveau spatio-temporel et au niveau du définitif; pour en rendre compte, il faut trouver des procédés d'expression qui soulignent les continuités sans réduire les différences de niveau. A mon avis, la clef du problème réside dans une juste connexion de la foi et de l'histoire: comme je l'ai répété plusieurs fois, c'est la foi, comme jugement de vérité sur l'ensemble du message de salut, qui donne cohérence et vérité à un développement pour une part spatio-temporel. La foi fonde l'historicité et l'historicité est scientifiquement vérifiée, dans la mesure où c'est possible, à l'intérieur de la foi. Faute de reconnaître cette délicate articulation de la foi et de la connaissance historique, on est conduit à une séparation qu'aucun pont ensuite ne peut franchir. Et, de ce fait, toute l'herméneutique de la résurrection se situe du côté de la foi, les éléments de réalité spatio-temporelle étant minimisés à l'extrême. Mais, si je ne peux rien dire du fait humain, comment découvrir le sens?

Il nous reste maintenant à reprendre le même problème sous un autre jour: parler d'espace et de temps pour la résurrection de Jésus-Christ (même si on ne parle pas que de cela), c'est impliquer le corps, par lequel nous sommes espace et temps. Une théologie de la résurrection inclut ou provoque une réflexion sur le corps. La discussion peut donc reprendre sur ce sujet, absolument connexe du précédent.

II

En abordant la question du corps de Jésus-Christ, je pense que la discussion ne peut être profitable que si le postulat herméneutique qui gouverne l'interprétation est clairement déclaré au départ. Il me semble sûr que la recherche de L.-D. est commandée par l'hypothèse sous-jacente que la résurrection ne comporte pas la "réanimation du cadavre" et que les langages qui s'orienteraient dans cette direction ne peuvent plus être retenus aujourd'hui. Je dis intentionnellement: "la résurrection ne comporte pas la réanimation du cadavre", car tout le monde est d'accord que, en aucun cas, la résurrection pourrait se réduire à la réanimation du cadavre. L.-D. cherche donc, au niveau exégétique, à mettre en lumière les aspects mystérieux de l'épisode du tombeau vide et à estomper les aspects qui pourraient suggérer un accent mis sur la matérialité du corps; au niveau philosophique, il tenta d'assumer une théorie de la corporalité qui soit plus ample que l'hellénisme classique. Ayant dit ce que je crois être la couleur de L.-D., il n'est que juste d'annoncer la mienne: si enfantin que cela puisse paraître, je pense non seulement que le langage de la réanimation du cadavre peut prendre place à l'intérieur d'une théologie de la résurrection, mais qu'un langage de ce type est nécessaire pour rendre compte du donné néotestamentaire de la façon la plus simple, et que, loin d'être archaïque et obscur, il est susceptible d'une interprétation fort moderne; de plus il permet un développement de la christologie, que le langage de L.-D. ne peut que bloquer.

Je ne pense pas que déclarer ainsi assez brutalement les couleurs soit un obstacle à l'honnêteté des raisonnements et des discussions; comme L.-D. l'a remarqué bien des fois et à juste titre, l'historien (mais aussi le philosophe et le théologien) *fait* la vérité, ce qui revient, dans le concret, à poser des hypothèses et à les vérifier. L.-D. part de l'hypothèse de la non-pertinence d'un langage de la réanimation; je pars de l'hypothèse inverse (17). Il est mieux que le lecteur soit au clair à ce sujet dès le début.

Je voudrais examiner ici les trois principaux motifs qui conduisent L.-D. à rejeter, pour l'interprétation de la résurrection, le thème de la réanimation. Ce thème relèverait d'abord de la cul-

(17) Je veux ajouter aussi qu'une position de plus ou moins grande indifférence par rapport au corps crucifié de Jésus, à son "cadavre" est celle de la quasi-totalité des interprètes aujourd'hui, autant que je puisse m'en rendre compte. Je vais donc à contre-courant de l'orientation générale, — ce que je ne fais pas de gaieté de coeur, mais parce que je ne vois pas comment faire autrement.

ture hellénique et non de la culture sémitique: son anthropologie serait impuissante à rendre compte du contenu réel de la résurrection en perspective sémitique. En second lieu, et quoi qu'il en soit de son origine, ce thème suppose une anthropologie dualiste; et, celle-ci ne correspond ni à l'anthropologie biblique ni à l'anthropologie contemporaine; je ne pense pas dépasser la pensée de L.-D. en disant: le dualisme en question est faux, philosophiquement parlant, il ne peut donc être le principe d'une herméneutique vraie. Enfin, si le langage de la réanimation peut prétendre à certains mérites (p. ex. de dire, à sa manière, l'identité de Jésus de Nazareth et du Ressuscité), il laisse en dehors de lui toute la dimension universelle et mystérieuse, qui est capitale dans le mystère de la Résurrection.

1. Il n'est pas nécessaire de discuter ici la question de savoir si une anthropologie de l'âme et du corps est spécifiquement hellénique. Nous pouvons l'admettre pour l'instant réservant quelques remarques sur ce sujet pour l'étude du second point. Ce que je veux dire simplement ici, c'est qu'il est de la nature même de l'herméneutique d'exprimer dans les termes d'une culture ce qui nous a été révélé du mystère de la foi dans les termes d'une autre culture. Les termes primitifs, bibliques, gardent la valeur d'un langage de référence, c'est-à-dire qu'ils seront toujours les juges de tout autre langage, mais ce langage de référence ne saurait prétendre être le seul. L'idée même d'herméneutique implique qu'il y ait une traduction possible. Je pourrais citer ici vingt phrases de Léon-Dufour exprimant cette requête de transfert des langages. Même si, par conséquent, le langage de l'âme et du corps relève d'une culture hellénique, non-biblique, il doit être utilisable, sous peine de rendre le message biblique inintelligible à l'homme grec (que nous demeurons tous). Le tout est de vérifier que la traduction soit conforme à l'original et que le langage de référence puisse se retrouver. Ceci suppose évidemment que le langage de l'âme et du corps ait un sens et que l'anthropologie qu'il soutient ne soit pas complètement fautive; nous l'admettrons ici, réservant la question pour le second point.

La question de possibilité étant ainsi résolue en principe, nous pouvons passer à la question de fait. Un langage de la réanimation peut-il être employé sans faire violence au langage de référence? Je ne pense pas que le P. Léon-Dufour le nierait absolument (j'en redirai un mot en étudiant le 3e point), mais je voudrais dire ici pourquoi je l'affirme, en me référant aux pp. 45-49 du livre. Prenons la définition proposée par L.-D. "Pour le Grec, l'homme est composé d'une âme et d'un corps; l'âme est immortelle, le corps est un matériau qui est mis provisoirement à sa

disposition et qui la tient enfermée; à la mort, l'âme est libérée du corps-prison". On remarquera que, selon cette conception, un langage de la réanimation (ou quelque autre équivalent) fait violence à l'anthropologie d'où il est tiré: que l'âme puisse rentrer dans cette prison dont elle était sortie à grand peine, cela ne peut avoir aucun sens. *Si le langage est hellénique, la pensée ne l'est donc pas*; le mot lui-même est forgé pour rendre, en contexte hellénique, un mystère, une anthropologie et un langage qui sont étrangers à ce contexte (18). Or, c'est précisément la caractéristique de l'herméneutique chrétienne: elle a pour rôle de dire dans un langage culturel différent ce qui a été révélé dans le langage biblique; elle le fait en utilisant les ressources du nouveau culturel, mais non sans donner à celui-ci une dimension elle-même nouvelle et inconcevable, dimension qui provient du langage de référence. "Le terme de *réanimation*, même corrigé par des épithètes, peu significatives (sinon pour avouer l'incapacité du substantif à dire ce qu'il devrait dire), n'a aucun droit à supplanter ni à préciser celui de *résurrection*" (p. 300). Je ne sais pas si L.-D. se rend compte qu'en écrivant ces mots, il signe l'arrêt de mort de toute herméneutique. Certes, il ne s'agit pas de supplanter, mais il s'agit de dire avec d'autres mots que celui de *résurrection*: il faut donc bien forger de nouveaux mots et, dans la mesure où ils sont nécessairement insuffisants, les compléter par des adjectifs; le tout est d'être fidèle au langage de référence. Or, parler de *réanimation*, c'est bien se conformer à un aspect de ce que, dans un autre langage et d'autres symboles, les écrits du Nouveau Testament suggèrent: "que le Ressuscité était vraiment ressuscité corporellement, et non pas un fantôme imaginé par les visionnaires" (p. 218).

Mais je voudrais faire un pas de plus et dire que le langage de *réanimation*, non seulement est fidèle au langage de référence parce qu'il exprime, dans son contexte culturel, quelque chose d'inouï dans ce même contexte, mais encore parce qu'il adopte le point de vue sémitique et privilégie le corps et non l'âme. Après avoir donné la définition que j'ai citée plus haut de l'anthropologie hellénique, L.-D. ajoute: "selon cette anthropologie, la *résurrection* consisterait à réanimer le corps, — soit, selon le pythagorisme, un corps nouveau, grâce à la migration des âmes, soit, selon un christianisme hellénisé, son propre corps devenu

(18) J'utilise ici le mot *réanimation* et je raisonne à partir de lui, parce que c'est le mot de L.-D., qui l'emprunte, me semble-t-il, ainsi que celui de *volatilisation* à Edouard Le Roy (*Dogme et Critique*, p. 162 sv., 234 sv.). On pourrait employer d'autres mots, plus larges, comme par exemple, *revivification*, *retour à la vie* etc. L'idée est qu'il y a, dans la *résurrection* du Christ, une recomposition de son unité d'homme, — même si tout le mystère de la *résurrection* n'est pas entièrement dit par là.

cadavre" (48). Il me semble qu'il y a une différence du tout au tout entre le pythagorisme et le christianisme hellénisé. Comme le dit H. W. Robinson, cité par L.-D. p. 45, l'homme, en perspective sémitique, est "conçu comme un corps animé et non comme une âme incarnée". Dans le pythagorisme, tel que le décrit L.-D., il ne s'agit pas de réanimation: c'est l'âme qui est objet d'intérêt et qui change de support matériel: il s'agit de transmigration des âmes, non de réanimation des corps; on est bien dans la perspective grecque de "l'âme incarnée" à la recherche du support indifférencié qui lui est nécessaire. Au contraire, parler de la réanimation du corps, c'est mettre l'accent sur la corporéité; c'est donner au corps sa valeur propre; c'est être, en contexte hellénistique, fidèle à toutes les valeurs anthropologiques sémitiques que L.-D. décrit dans ces mêmes pages. C'est l'être corporel, amoindri dans son existence, qui refléurit dans sa corporalité. Mais ceci est dit dans le langage grec d'un retour du principe vivifiant qui permet à ce corps de revivre.

Il me semble que, à ce niveau du langage, le vrai problème est de redonner aux mots leur charge intellectuelle réelle. A un niveau superficiel, on peut croire que le vocabulaire de la réanimation est un vocabulaire trop naturaliste. Mais, d'abord, la résurrection sus serait aussi simple et courte que la résurrection de La-la résurrection du Christ et de la puissance de Dieu? Si la résurrection de Lazare peut être signe tout en étant réanimation (et on sait tout ce que saint Jean met sous le terme de signe), pourquoi la résurrection de Jésus exclurait-elle la réanimation? En fait, que ce soit pour Lazare ou que ce soit pour Jésus, la réanimation est un moment intérieur à la résurrection; elle n'en est pas le tout, rien ne s'oppose à ce qu'elle en soit un élément. Et cet élément, si "physique" qu'il puisse paraître, n'en est pas moins un des lieux où s'exerce et se manifeste la puissance de Dieu. En tout cas, rien ne s'oppose à ce qu'on emploie le langage du corps et de l'âme, avec accent sur le corps, en employant des termes comme réanimation, vivification ou tout autre qui voudrait exprimer, dans les catégories d'une anthropologie grecque, le mystère révélé en termes de résurrection.

(19) L.-D. parle de la résurrection de Lazare comme si elle était un fait historique vérifiable; je doute que les exégètes qui minimisent la portée de la corporalité individuelle du Christ admettent la réalité historiquement vérifiable de la résurrection de Lazare. N'ayant pas étudié la question, je n'ai pas d'opinion à ce sujet; le fait d'admettre un rôle de la corporéité dans la résurrection du Christ me permet, du moins, d'entrer sans difficulté dans l'hypothèse implicitement admise par L.-D.

2. Rien n'empêche... A moins évidemment que cette anthropologie ne soit fautive et que, en particulier, le dualisme qui l'affecte ne nous soit une raison nécessaire et suffisante de la rejeter. L.-D. exprime plusieurs fois ce grief de dualisme. Il me semble qu'il faut ici proposer quelques discernements, les uns portant sur l'histoire, les autres sur la doctrine. Je regrette, pour ma part, que L.-D. n'ait pas tenu davantage compte de l'important travail de F. Refoulé qu'il connaît pourtant et qu'il cite (20). En réalité, l'anthropologie de l'âme et du corps est commune à un grand nombre de pensées philosophiques qui, pour se référer aux mêmes vocables, ne se réfèrent pas nécessairement aux mêmes concepts. Dans la définition que j'ai citée plus haut, L.-D. exprime un courant de l'hellénisme, mais non tous les courants; en particulier, il néglige tout l'effort, peut-être incertain et pas toujours réussi, des Pères de l'Eglise, dont on ne peut certainement pas identifier la pensée anthropologique avec celle des grecs non-chrétiens. Les plus grands d'entre eux ont été conscients du problème du corps, ils ont essayé de voir comment signifier la résurrection dans un cadre de pensée grec, qui était le leur. En répudiant d'un trait "l'hellénisme", c'est une bonne partie de la patristique grecque et latine qu'on répudie. Est-ce de bonne méthode? Je ne le pense pas. Mais ce qui frappe, à la lecture des formules de L.-D., c'est que, bien plus qu'aux grecs, peut-être, le dualisme qu'il répudie pourrait être attribué à Descartes, chez qui il est au moins autant marqué que chez les plus dualistes des grecs; je pense aussi qu'il peut être attribué à la spiritualité courante, jusqu'avant la dernière guerre et peut-être après, qui véhiculait, en les déformant, certains thèmes pessimistes et peut-être pas exempts de dualisme, de la spiritualité du XVII^e siècle. Il me semble qu'en accolant l'épithète "hellénique" à une interprétation dualiste de l'anthropologie de l'âme et du corps, on est conduit à éviter des discernements qui seraient sans doute nécessaires, et "à jeter l'enfant avec l'eau du bain"; on peut se demander si, au contraire, une étude sérieuse de la tradition philosophique grecque, dans son histoire païenne et dans sa réinterprétation chrétienne, ne serait pas de nature à nous aider considérablement à retrouver le sens authentique d'une pensée qui n'influe sur nos conceptions populaires et insuffisantes de la résurrection que par le truchement de vulgarisations plus récentes et de moindre valeur.

(20) p. 47, note 43. Il s'agit de F. REFOULÉ, *immortalité de l'âme et résurrection de la chair*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 163 (1963) pp. 11-52. Cet article est une longue étude critique de la thèse du Claude Tresmontant sur la métaphysique chrétienne. — L.-D. utilise et cite le récent livre de Tresmontant sur *Le problème de l'âme* (Paris 1971) cf. p. 301, note 42. Je regrette, pour ma part, qu'il n'y ait ni mention ni utilisation du livre capital de Claude BRUAIRE, *Philosophie du corps* (Paris 1968).

Mais, si on délaisse la question historique pour s'attacher à la question de doctrine, je crois que, si l'anthropologie doit éviter le dualisme, elle ne peut se passer de dualité. Je ne sais s'il a jamais existé, dans l'histoire de la philosophie, une anthropologie à un seul terme. L'unité de l'homme n'implique pas que sa structure soit rigoureusement monodimensionnelle. En tous cas, si on évite les termes âme et corps (et rien n'oblige évidemment à les conserver), on parlera volontiers, à d'autres niveaux de l'investigation philosophique, de "conscience et corporalité", de "corps propre et de corps objet" etc. Le Père Léon-Dufour s'oriente du côté du mot *structure*, mais, dans ce contexte même, il lui faut parler d'éléments matériels; lui qui conteste si violemment que le corps soit un "matériau composant l'être humain" (2 fois p. 301), qualifie pourtant de "matériaux" les millions de cellules qui composent l'organisme humain, et qui sont donc cet organisme, même si elles se renouvellent continuellement.

C'est ici le lieu d'examiner avec quelque soin les pages, malheureusement très brèves (301-302), où L.-D. expose formellement son anthropologie. "Au départ, il convient de se rappeler que le corps n'est pas un matériau composant l'être humain, mais le lieu de mon expression et de ma communication avec autrui". Je voudrais contester cette disjonction; le corps est sûrement le lieu de ma communication avec autrui, de mon être-au-monde et de mon intersubjectivité, mais il l'est moyennant une insertion qui lui est, qui m'est essentielle, dans la réalité organique. Ces deux niveaux, l'organique et le personnel, ne sont pas séparables, mais ils ne sont pas identiques et, par dessus tout, ils ne sont pas opposables. Il est certain que ma liberté, dans l'établissement de mon existence concrète d'homme, reprend au maximum toute ma corporalité, puisqu'elle s'exprime par elle et, réciproquement, la modifie. Mais elle se heurte, sur ce point, à des limites: il y a, comme Paul Ricoeur l'a admirablement montré (21), toute une série de fonctions involontaires, absolument fondamentales pour toute mon existence d'homme et auxquelles ma liberté ne peut que consentir, parce que c'est un donné. Je dirais que les deux niveaux où la liberté doit consentir à l'être sont le niveau infime de l'organique et le niveau suprême de la transcendance. Il n'est pas possible de remplacer une notion organique du corps par une notion structurelle ou conscientielle: il faut maintenir et articuler les deux. Bien entendu, la réciproque est vraie: quand on a établi la nature de l'organique, dans l'homme, on n'a rien dit si on n'ajoute pas que cet organique est le terrain de l'être-au-monde et de la relation aux hom-

(21) Dans le tome Ier de sa *Philosophie de la Volonté*, Paris sd. dont le sous-titre est précisément *Le volontaire et l'involontaire*.

mes. Il me semble que cette distinction et cette articulation des deux niveaux est absolument fondamentale; faute de la faire, on est conduit à souligner exclusivement l'aspect conscientiel ou libre de notre être d'homme, mais, comme il faut bien, malgré tout, admettre pratiquement la matérialité, on fera de l'homme une structure évoluant sur un substrat indéfini et, finalement, sans importance réelle. C'est le principal reproche que je ferais ici à L.-D.: quelles que soient ses intentions, son anthropologie est exactement aussi dualiste que celle des "platoniciens" ou des "cartésiens": parce qu'une certaine quantité de cellules change quotidiennement dans l'organisme humain, il néglige toutes les cellules, les "particules chimiques ou organiques" (302). Cet aspect ne l'intéresse qu'au niveau d'un tout qu'il appelle l'univers et qui semble être (bien qu'il n'y ait pas de définition explicite) cette galaxie de cellules sans cesse en rotation; et c'est à partir de là qu'il établit sa théorie de la résurrection: au fond, il y a les structures (c'est-à-dire en définitive les âmes, cf. p. 302 note) et leur matériau mobile: l'univers. Je ne vois pas comment cette conception peut se réclamer du génie sémitique et d'une valorisation du corps (22).

En fait, — et bien que je ne puisse le montrer de façon plus détaillée ici, — il me semble que rien ne s'oppose à l'interprétation du donné scripturaire avec les catégories d'une anthropologie *duelle*, quel qu'en soit le vocabulaire, ou, pour mieux dire, peut-être, d'une anthropologie bi-polaire, le pôle structurel organisant constamment un donné matériel de telle sorte que la conscience et la liberté puissent s'exprimer en l'homme ainsi formé, et le pôle matériel atteignant le degré de complexité, de stabilité et d'individualité par où il soit réceptif et expressif de la structure, — ce qui ne veut pas dire qu'il contienne des atomes échappant au devenir

(22) Pour une très grande part, le problème philosophique du corps, ou, plus généralement, de la "matière", naît de la permanence du devenir *au sein* de la stabilité. Si ce problème est susceptible de quelque solution, ce n'est qu'en maintenant les deux données dans leur étrange et mystérieuse connexion. Si on parle de "cellules", je dirais que négliger les cellules sous prétexte qu'un certain nombre de millions changent à chaque instant, c'est isoler et supprimer un des termes du problème. La vraie question concerne non pas les cellules qui sont parties, mais celles qui viennent d'arriver et celles qui vont partir: tant qu'elles sont là, le mystère est qu'elles sont partie essentielle de l'être: elles n'ont en dehors de lui ni existence ni signification, et lui ne peut pas être sans elles. De plus, quand elles quittent un organisme, ce n'est pas pour retourner à univers indifférencié de cellules vacantes, c'est pour entrer essentiellement en d'autres organismes. Négliger ce qui va et vient (les cellules) au nom de ce qui demeure (la structure) me semble la définition même de l'attitude dualiste. L'anthropologie est dualiste dès lors qu'elle estime pouvoir penser les composantes de l'homme l'une sans l'autre. Sont dualistes les anthropologies: de l'âme qui aspire à quitter sa prison; de l'âme opposée à l'étendue, mais aussi du corps réduit à un matériau de cellules instables.

et à la durée. Il y a humanité vivante lorsque ces deux pôles demeurent en conjonction réciproque, ce qui suppose et entraîne une communion à l'ensemble de l'univers, nature et personnes. J'avoue ne pas voir en quoi une telle anthropologie serait irrecevable pour dire l'aspect corporel du mystère de la résurrection; cet aspect serait tout simplement la conjonction renouvelée de ce qui s'était disjoint par la mort.

Ceci nous amène à la suite du texte, et en particulier à la question du *cadavre*, réalité litigieuse quand il s'agit de la résurrection de Jésus. De manière extrêmement intéressante, L.-D. ébauche une phénoménologie du cadavre. Si en effet le corps humain est lieu de l'expression de la liberté pour soi et en face d'autrui *et* organisme matériel structuré, on ne peut pas faire une théorie de la mort sans tenir compte de ces deux aspects. Le cadavre, note L.-D. à juste titre, est encore celui qui vient de mourir, "mais seulement pour autrui"; il est signe de la personne défunte, moyen d'identification, mémorial encore très parlant de ce qui fut et qui n'est plus. Le cadavre, c'est la personne que je regarde "sur son lit de mort", précisément parce qu'elle *n'est plus*; elle se manifeste dans son absence comme ce qui n'est plus lieu d'intersubjectivité ni être-au-monde, et il faut ajouter, ce qui n'est plus organisme; alors que, jusqu'au moment de la mort, les éléments matériels s'organisaient selon une vivante structure d'homme et, réciproquement, donnaient à cette structure d'exister dans le monde, ils ne peuvent plus remplir ce rôle, ils se défont et vont s'organiser ailleurs et autrement. La personne *n'est plus* pour ceux qui survivent, et le corps aussi *n'est plus*. Que conclure de tout cela en ce qui concerne la résurrection? Dans cette double perspective, phénoménologique et organique, la résurrection serait, tout normalement, que ce qui n'est plus lieu d'intersubjectivité et d'être-au-monde le redevienne *et* que ce qui n'est plus organisme le soit à nouveau. Il semble que les témoins, qui appartiennent à ce monde-ci et non à l'au-delà, aient besoin de cette double continuité pour pouvoir affirmer que celui qui *n'était plus de nouveau*.

On objectera que, avec ce type de raisonnement, je ne dépasse pas le niveau de la résurrection de Lazare. En un sens c'est vrai, mais je ne veux certes pas dire, dans ce qui précède, que tout est dit sur la résurrection ou même sur le corps de Jésus si on parle de revivification du cadavre. Je dis que ce langage de la vivification est un élément intérieur à une affirmation plus globale de la résurrection, comme on le verra plus loin à propos de la troisième difficulté soulevée par L.-D. Car enfin, la résurrection de Lazare est elle-même loin-d'être seulement ou même d'abord la revivifi-

cation d'un cadavre. C'est un signe et un mystère. Jean enseigne peut-être davantage son intelligence de la résurrection dans son chapitre XI que dans son récit de la résurrection de Jésus. Même le fait de la résurrection corporelle de Lazare, pour patent qu'il ait pu paraître aux témoins, est dans une certaine mesure objet de la foi, puisque ceux qui n'ont pas cru au sens de ce mystère ont pensé à nier le fait, comme ils pouvaient, en mettant Lazare de nouveau à mort. Si donc, considéré comme un tout, la résurrection de Lazare est un mystère signifiant adressé à la foi et annonciateur de la résurrection de Jésus, et si d'autre part, ce mystère comporte un aspect organique incontestable, sans lequel le mystère n'est plus signifié, pourquoi n'en serait-il pas de même pour la résurrection de Jésus?

Il faut peut-être aborder ici une objection de méthode: si nous admettons que la résurrection de Jésus concerne le cadavre qui a été descendu de la Croix, que dire de la résurrection générale et de tous les corps des défunts? A quoi il faut répondre, me semble-t-il, que nous pouvons sur ce point rester dans l'expectative et attendre, sans donner de précisions, l'action de la puissance de Dieu. En effet, la résurrection générale n'a pas encore eu lieu; la foi en la résurrection générale est née à la fin de l'Ancien Testament, de divers facteurs et elle s'est exprimée de manière symbolique; on croyait (et nous croyons) que la résurrection générale serait réelle (ce qui implique une certaine continuité entre l'humanité ressuscitée et l'humanité défunte), mais on ne pouvait exprimer cette réalité que dans la langage du symbole et de l'espérance. La résurrection de Jésus vient anticiper, sur un homme particulier, ce mystère universel : la réalité espérée et symbolisée, devient en lui réalité de fait et de sens. Si nous voulons préciser notre conception de la résurrection générale, dans la très petite mesure où c'est possible, c'est en étendant à l'ensemble de l'humanité ce qui s'est passé dans les prémices, Jésus, et en acceptant de laisser dans l'ombre ce qui ne semble pas susceptible d'être étendu; mais ce n'est certainement pas en mettant en doute la réalité particulière qui nous a été manifestée, au nom d'une réalité universelle dont nous ignorons toute l'apparence concrète. Parce que j'admets que le mystère de la résurrection de Jésus s'est opéré sur son corps crucifié et enseveli, je ne suis pas pour autant obligé de spéculer sur la relation des corps actuellement corrompus aux corps glorieux à venir. Mais réciproquement, notre ignorance actuelle sur cette question universelle ne saurait nous conduire à rejeter les données réellement claires que nous avons sur le plus important des corps morts et ressuscités, celui de Jésus-Christ.

Pour résumer tout ceci brièvement, je dirais que, si toute anthropologie concrète est nécessairement duelle et a pour tâche d'exprimer la stabilité d'un homme vivant, au sein d'une multiplicité de relations à tous les plans de l'existence, physique, active, interpersonnelle, on n'a aucune raison de ne pas admettre que, du point de vue limité mais essentiel du corps, la résurrection de Jésus implique la retour transfiguré à la vie du corps en lequel Jésus avait souffert et était mort.

3. En un certain sens, L.-D. reconnaît qu'un langage de la réanimation "présente de la cohérence" (300). Il écrit aussi: "si fondé soit-il, le langage précédent ne peut prétendre à être le langage de la foi, exclusif de tout autre" (301); de fait, ce langage n'a pas cette prétention; il prétend seulement être fondé, dans les limites de ses capacités de signification et il semble que ces limites ne soient pas telles qu'il faille renoncer au contenu intelligible qu'elles enserment. Je voudrais, dans ce troisième paragraphe, tout d'abord reconnaître et situer ce langage de l'âme et du corps appliqué à la résurrection, puis examiner un point tout à fait connexe, ainsi formulé par L.-D.: "la représentation du ressuscité sous les espèces d'un corps en survie...ne dit aucunement la dimension totale du corps du Christ; pour l'évoquer, on déclare qu'en plus du corps personnel de Jésus, il y a le corps ecclésial du Christ; ce raccord est indispensable, mais artificiel, tout comme la philosophie qui veut penser le particulier avant l'universel" (300).

a) Il faut tout d'abord donner acte à L.-D. du caractère tout à fait limité du thème de la réanimation dans l'ensemble d'une herméneutique de la résurrection. Je voudrais insister sur le fait, déjà souligné plus haut, qu'il ne s'agit là que d'un "moment" de l'expression de ce mystère ou, si on préfère, de sa "vérification" en termes de philosophie. Comme je l'ai dit plus haut, l'attitude de base qui commande tous les niveaux de l'accès herméneutique ou théologique de la résurrection est la *foi au message de salut* (je ne préciserai plus dans la suite les autres attitudes que j'ai mentionnées et qui sont du même ordre: incroyance décidée, doute, acceptation provisoire, — bref, toute prise de position globale de l'homme par rapport à cette annonce pascalle). Croyant que Jésus-Christ est ressuscité et acceptant l'herméneutique apostolique, au triple niveau de la théologie, de la christologie et de l'ecclésiologie, je procède alors à un certain nombre d'approfondissements et de vérifications ou de confrontations, à tous les niveaux où la raison humaine cherche à comprendre et à étayer sa foi: *fides quaerens intellectum*. Cherchant à "comprendre" le mys-

tère au niveau de la personne de Jésus, et plus spécialement sous l'angle de la corporalité, j'affirmerai d'abord que le corps ressuscité du Christ est un "corps spirituel"; avant toute tentative d'explication (même celle de saint Paul), je me reconnais là devant un mystère; la réunion de l'adjectif et du substantif, avec ce qu'elle a de violent, manifeste par elle-même la transcendance de l'affirmation et le coefficient élevé de théologie négative qui est nécessaire à son explication. L.-D. a dit cela de façon excellente p. 273: "Pour viser le mystère qui échappe à nos prises conceptuelles, Paul accouple deux termes apparemment contradictoires, corps et esprit. Ainsi procèdent les évangiles: le Ressuscité est un corps et un esprit, ou plus exactement c'est un corps spirituel. Il faut se contenter de viser cette réalité eschatologique à travers des représentations qui apparaissent contradictoires, tant que leur contrariété réelle n'est pas résolue dans l'unité supérieure du mystère". C'est précisément afin de mieux "viser" le mystère présenté que la théologie, depuis toujours et probablement jusqu'à la fin des temps, ne cesse de se pencher sur chacun des deux mots qui expriment cette "contrariété résolue": corps et esprit. C'est, peut-être, le mérite de la théologie de ne pas se réfugier dans la "contemplation" du mystère avant d'avoir été jusqu'au bout du possible dans la précision des termes qui en constituent l'expression paradoxale. Puisque, dans la formule paulinienne et dans l'apologétique des évangiles, il y a le corps et l'insistance sur le corps, on essaie de signifier cela à l'aide de catégories philosophiques éprouvées comme signifiantes: celles de l'âme et du corps conduisent au vocabulaire de la réanimation. Ce vocabulaire dit exactement ce qu'il veut dire, à l'intérieur d'un langage plus vaste en fonction duquel il a été inventé et en dehors duquel il ne signifie rien.

Je voudrais ici ouvrir une parenthèse à propos de l'aspect apologétique de l'insistance sur le corps ou la réanimation. Pendant longtemps, — et certainement jusqu'au renouveau scripturaire consécutif à la guerre de 1939-45, — la résurrection a été présentée non comme un mystère, mais presque comme un fait accessible à la raison, "historique" au sens positiviste du terme, à partir duquel on pouvait "prouver" la vérité du message chrétien: la résurrection était le miracle-type. C'est contre cette rationalisation de ce qui est par excellence de mystère de la foi qu'un Edouard Le Roy a réagi, dans les pages touffues mais en un certain sens géniales qu'il a consacrées à la résurrection dans *Dogme et Critique*. Il ne semble pas la résurrection soit présentée de cette manière dans la théologie d'aujourd'hui et, de ce point de vue, on se demande parfois contre qui L.-D. se bat, en reprenant de si près l'argumentation de Le Roy. Mais ce qui res-

te nécessaire, à l'intérieur de la démarche de foi ou pour préparer celle-ci (aspects catéchétique et apologétique), c'est de préciser ce qu'on dit en parlant de résurrection *corporelle*. Et s'il est vrai que, d'une part les affirmations seront tributaires d'une philosophie et que d'autre part elles ne diront pas tout le mystère, il n'est pas pour cela légitime de récuser le langage que ces affirmations adoptent: si le langage de l'âme et du corps a un sens, il est non seulement légitime, mais requis de l'appliquer, en restant conscient des limites exactes de l'affirmation risquée à ce niveau, et en la joignant à beaucoup d'autres. Newman parlait, en apologétique, de convergence des signes; disons qu'en théologie, il y a une convergence des langages, sens qu'aucun puisse prétendre à dire tout le mystère, et sans que la convergence des divers langages puisse être facilement ramenée à un langage unique: je pense que c'est à cause de l'impossibilité d'unifier les langages que, au travers de cet effort nécessaire mais impossible, nous pouvons "viser l'unité supérieure de mystère".

b) Je voudrais maintenant donner quelques indications sur la manière dont on pourrait chercher à dire le rapport du Christ à l'Univers, si on admet, comme je le fais, un certain coefficient d'individualité corporelle dans le Ressuscité. Tout d'abord, il serait nécessaire de préciser le concept même d'"univers". Nous aurions peut-être tendance aujourd'hui à limiter sa réalité à ce qui peut nous en être connu par le moyen des sciences exactes et, en interprétant ce niveau du donné au moyen d'un cartésianisme implicite, d'identifier au fond l'univers à l'étendue, — quitte à insérer dans ce concept d'étendue un dynamisme évolutif bien inconnu à Descartes. Ne pourrait-on pas chercher dans une direction où la *qualité*, les *niveaux d'existence*, les articulations non seulement organiques mais personnelles prendraient toute leur valeur. Le fait que, pour Paul, les "puissances" (c'est-à-dire les êtres célestes) ont une place considérable dans le concept de monde ou d'univers peut nous aider à dépasser une conception univoque et homogène d'un univers qui serait très proche de la seule matière organique. Est-ce que l'unité de l'univers, qui est réelle au niveau de la matière unifiée ou organique, s'épuise à ce niveau? et, même à ce niveau, quelle est cette unité? reconnaître que le corps ressuscité du Christ a une réelle continuité avec la matière inanimée ou organique exclut-il qu'au niveau d'autres relations (incluant celles-ci), ce même corps puisse donner son unité ultime à l'univers? C'est ici que, peut-être, une réflexion sur le corps du Christ comme "corps propre" pourrait peut-être venir à notre aide. On n'a pas tout dit sur le corps du Christ quand on a affirmé sa réelle matérialité; il fraudrait en-

core parler de son intentionnalité, et pour cela, référer ce corps ressuscité à une volonté, à une personne, finalement à la divinité. Pour dire les choses en d'autres termes: avant d'étudier comment le corps ressuscité du Christ se réfère à l'univers, il faudrait peut-être étudier la référence à l'univers de tout corps d'homme. L.-D. semble n'envisager que le métabolisme, mais il y a des quantités d'autres niveaux (dont le métabolisme est certes le substrat) où se jouent continuellement des relations constructives ou destructives homme-univers; à ces niveaux le corps de l'homme intervient, non seulement au niveau de métabolisme, mais au niveau de l'action et de la réaction. L'univers réel est un univers humain; peut-être même est-il un univers angélique. Le simple homme que nous sommes, s'il est une "partie" de l'univers au niveau bio-physique, est aussi un agent de l'unité ou de la désintégration de ce même univers, par son action insérée dans la convergence de toutes les autres. Si le Christ ressuscité est l'Homme par excellence, cela ne me semble pas requérir qu'il assume, dans je ne sais quelle confusion d'individualité, de collectivité et de matière organique, tout ce qui existe, mais qu'il donne sens et unité à toutes choses, par la puissance d'une intentionnalité souveraine. Le Christ en son corps ressuscité serait le vivant médiateur de toutes les relations inter-mondaines et inter-humaines. Pour montrer cela avec rigueur, il faudrait évidemment développer une théologie plus ou moins complète de la Rédemption et aboutir finalement à l'union hypostatique. Mais n'est-ce pas précisément ce qu'ont fait les auteurs du Nouveau Testament? Ne sont-ils pas progressivement passés d'une proclamation de la résurrection à une réflexion sur le sens salvifique de la mort du Christ? Puis, réfléchissant sur le primat du Christ dans l'ordre du salut, ils en sont venu à réfléchir sur son primat dans l'ordre de la création, et enfin à essayer de dire sa situation vis-à-vis de Deus "au commencement"? Cette dérive du Nouveau Testament vers la divinité du Christ, au travers d'une appréciation toujours plus complète des dimensions intégrales de son être d'homme est le fruit naturel d'une interprétation de plus en plus large de la résurrection. La christologie du Nouveau Testament n'est pas un luxe, mais une nécessité pour dire les dimensions de la résurrection et, finalement, la signification du retour à la vie de Jésus de Nazareth. Il n'y a pas besoin de minimiser la corporalité individuelle du ressuscité pour parvenir à cela: bien au contraire, c'est pour comprendre le sens englobant de cette corporalité que toute cette christologie s'est peu à peu constituée, que nous avons aujourd'hui à l'étudier et à la redire dans notre propre langage.

On remarquera que, à suivre ce cheminement, on arrive à une confirmation de ce que je disais à propos de l'Univers: si c'est

une christologie complète qui nous permet de rendre compte des affirmations de l'Écriture sur le rapport complexe du Christ et du cosmos, cette christologie aboutit à nous faire comprendre que, même avant la résurrection, le corps du Christ, tout individuel et organique qu'il fût, était déjà en situation particulière. Sans que personne le sût encore, il était déjà le principe de l'unité universelle; c'est pourquoi saint Jean, le théologien de l'Incarnation, est au fond si peu explicite sur la résurrection.

Enfin, on peut, à partir de là, revenir sur le concept même d'univers: jusque dans sa matérialité, cet univers complexe et qualitatif, est traversé par sa destinée qui est d'entrer sous la mouvance du Christ ressuscité, à la fin des temps. Quoi d'étonnant à ce qu'il y parvienne pour l'instant, dans le corps du Christ, qui est à la fois, dans sa réalité organique, les prémices de l'état transfiguré de l'univers, et dans sa réalité "propre" ce qui donne définitivement sens au monde? Ce n'est pas le corps du Christ qui échappe indûment à un certain ordre de phénomènes; c'est cet ordre de phénomènes qui trouve son achèvement et sa transfiguration dans le corps du Christ (23).

En conclusion de cet ensemble de discussions, je dirai simplement que les trois objections élevées par L.-D. contre une interprétation de la résurrection dans un langage de l'âme et du corps ne me semblent pas décisives. Le véritable problème qui se pose à nous aujourd'hui, à la lumière de toute une tradition an-

(23) Il devient par là possible de prendre position dans la question soulevée par L.-D. au début de son livre à propos de l'antithèse "ciel et terre": "y aurait-il en fait deux mondes successifs, ou n'y a-t-il qu'une seule réalité, l'univers dans lequel nous vivons, qui se transforme sans cesse et qui sera un jour pleinement transfiguré?" Il me semble qu'on peut admettre une seule réalité; mais toute la question est d'apprécier le rapport des deux termes "se transforme" et "transfiguré". La transfiguration est-elle le dernier moment de la transformation, homogène à ce qui a précédé et explicable par le déroulement au terme de laquelle elle se situe? ou est-elle le passage d'une "figure" de ce monde à une autre "figure", moyennant une influence et des principes qui ne sont pas complètement homogènes au niveau physique de la transformation? Dans ce second cas, la transformation devrait être interprétée à l'intérieur de la transfiguration, comme un moment préparatoire et insuffisant de celle-ci. J'ai l'impression que la foi en la résurrection, de quelque manière qu'on l'interprète, écarte la première branche de l'alternative, car il faut bien admettre que quelque chose de définitif a eu lieu en Jésus-Christ, bien que le cours du temps continue. La solution de L.-D. (identifier le corps du Christ et l'univers) me semble procéder du désir, à la fois de reconnaître la résurrection, et de ne pas quitter la première branche de l'alternative: le corps du Christ, c'est l'univers définitivement transformé. Pourtant il suffit d'ouvrir sa fenêtre et de regarder le ciel pollué pour s'apercevoir que la transformation définitive n'est pas acquise. Il y a donc encore un développement, dont la position de L.-D. semble rendre impossible la thématization. C'est pourquoi je pense qu'il vaudrait mieux recourir à une théorie plus complexe et diversifiée de l'univers.

cienne et moderne sur le corps, est d'interpréter la résurrection à l'aide d'une anthropologie duelle et d'un concept philosophique de l'univers qui tienne compte des niveaux de réalité présents en celui-ci. Evidemment, les quelques pages qui précèdent ne prétendent pas avoir mené à bien ce travail. Mais les quelques jalons posés suffisent peut-être à indiquer qu'une sérieuse investigation philosophique en ce domaine (comme plus haut en ce qui concerne la nature de la connaissance historique) soutiendrait plutôt qu'elle n'infirmerait le courant global de la Tradition chrétienne annonçant la résurrection corporelle de Jésus-Christ et sa signification salvifique.

* * *

La résurrection de Jésus atteint tout homme comme un message de salut. Ceci veut dire que le langage la concernant se présente nécessairement comme un langage unique et définitif, appelant une réponse qui engage la totalité de l'homme, conscient de jouer sa propre destinée. La prétention de ce langage de la résurrection est de récapituler en principe tous les autres niveaux du langage humain et de leur donner sens: dans la mesure où il concerne un homme, Jésus-Christ, il prétend donner la clef de l'anthropologie; dans la mesure où il est annonce du salut, il implique une théologie de Dieu sauveur; dans la mesure où il possède une référence temporelle, il se prétend comme le langage du centre de l'histoire, et dans la mesure où il se réfère à l'acte de Dieu, il récapitule et éclaire le langage de la création etc. C'est donc un langage qui se situe au delà de tous les discours scientifiques, non d'ailleurs qu'il en dénie la valeur; bien au contraire, il leur donne valeur ultime et se situe, pour cela, sur un autre plan. Ce n'est pas un langage symbolique, si on veut opposer symbole et réalité, mais ce n'est pas un langage du réel, si on veut réduire le réel au spatio-temporel. On pourrait continuer indéfiniment cette description; ces quelques indications suffisent à dire que le langage de la résurrection s'adresse à l'homme à un niveau beaucoup plus radical que celui de son pouvoir rationnel, et même de son intelligence en tant que créatrice de lumière. C'est un langage qui requiert une adhésion de même type: là où l'homme est au delà de toutes les fonctions qu'il peut exercer à l'intérieur de sa vie. Une adhésion, qui soit le langage extrême de l'homme, par où il choisit de manière absolue un point de référence qui ne sera jamais pleinement justifié en dehors de l'engagement pris.

Mais, s'il est vrai que la résurrection donne réellement sens à l'existence humaine, elle doit libérer et non pas contraindre toutes les fonctions de la vie de l'homme. Elle est donc susceptible de déterminer un meilleur cours de ses activités, et dans la mesure où elle rectifie et développe l'homme, elle peut, par choc en retour, être elle-même l'objet d'une réflexion plus détaillée, à tous les niveaux où l'homme peut envisager son mystère.

Pour nous en tenir ici au niveau intellectuel de l'existence humaine, la résurrection fait l'objet de nombreuses démarches de l'*intellectus fidei*, correspondant aux diverses fonctions du discours rationnel; la foi, ici, libère l'intelligence et en est, à son tour, éclairée. Les deux grandes lignes de cet *intellectus fidei* seront évidemment d'abord l'histoire (point de vue diachronique) et l'anthropologie (point de vue synchronique), l'une et l'autre appelant des développements théologiques (sur Dieu lui-même et sur le Christ). En ce qui concerne l'histoire, une certaine qualification spatio-temporelle du mystère lui-même de la résurrection est un élément constitutif du message; il n'y a ni à la nier (sous prétexte que le message de la résurrection implique simultanément des éléments échappant au temps et à l'espace) ni à l'isoler (comme si cet élément spatio-temporel, du fait de son homogénéité avec le fonctionnement univoque de notre raison, avait consistance en soi, indépendamment du mystère). La démarche correcte me semble d'examiner les témoignages, de critiquer leur langage etc. bref de mieux comprendre ce qu'ils disent ou suggèrent de l'événement, sous la lumière particulière de l'imagination historique. Ce que j'affirme ici fondamentalement, c'est que, considérées à la lumière de la foi, les données rationnellement vérifiables prennent toute leur consistance et leur sens; elles permettent de comprendre et de dire la continuité de la manifestation (apparitions et tombeau ouvert), du fait (résurrection) et de la signification (salut); isolées, sous prétexte de préserver la réalité historique ou, inversement, la transcendance du mystère, elles n'ont même plus de consistance historique: la prétention des apôtres à avoir vu le Christ ressuscité prend toute sa réalité historique du fait qu'elle est justifiée en fait, qu'elle correspond par conséquent à une certaine réalité spatio-temporelle de la résurrection et ouvre sur les dimensions de la résurrection qui sont transcendantes au temps et à l'espace.

D'autre part, affirmer la qualification historique de la résurrection et, en ce sens, un élément historique dans le mystère, c'est immédiatement impliquer le corps, qui est la médiation, en l'homme, de l'espace-temps. Ici l'anthropologie relaie l'histoire; une vérification est possible et requise à ce niveau également, et

je pense qu'elle doit jouer selon la même méthode que précédemment. Négativement, il faut exclure toute anthropologie dualiste (l'âme-prison, l'âme-étendue, la structure-matériau) et admettre une anthropologie *duelle*: unité de l'homme selon deux principes distincts, c'est-à-dire qu'on ne peut confondre ou identifier d'une part, mais qui n'ont pas de consistance absolue l'un sans l'autre, d'autre part. Une intelligence de la résurrection implique d'abord, à un niveau très terre-à-terre, si l'on veut, l'individualité est le pendant de l'historicité. On pourrait donc lui appliquer les mêmes remarques: il ne faut ni la nier (ce qui nous plonge dans diverses formes de mythologie cosmologiques) ni l'isoler (ce qui réduit le mystère à un pur miracle injustifié). Elle appelle donc une élaboration plus vaste dans lequel elle se situera, et qui correspond à l'intégrité du message pascal: cette individualité ressuscitée donne sens au monde et à l'histoire; elle révèle ultimement Dieu. J'ai indiqué comment, déjà dans le Nouveau Testament, mais aussi dans la théologie chrétienne de tous les temps, cette requête d'insertion globale a conduit à tout le développement de la théologie, de la christologie, et il faudrait dire, de l'ecclésiologie et des sacrements, et, plus largement encore, de l'histoire du salut qui récapitule, en la transfigurant, l'histoire de l'univers des hommes et des choses.

Chicago, février 1972.

DE INTERPRETATIONE RESURRECTIONIS. RESPONSIO AD QUAEDAM
XAVIER LÉON-DUFOUR PLACITA

(Summarium)

Auctor articuli quaestionem ingreditur a X. Léon-Dufour propositam in libro Résurrection de Jésus et Message pascal, Paris 1971, in quo triplex obiectio contra interpretationem resurrectionis notionibus corporis atque animae inhaerentem profertur. Quae obiectiones non videntur auctori definitivae. Iuxta ipsum, summa quaestionis etiam nostris temporibus, traditione et veteri et moderna de corpore considerata, est in interpretanda resurrectione ope anthropologiae dualis atque conceptionis philosophicae mundi quae omnes gradus realitatis in eo exstantes perpendat. Altior philosophica harum rerum indagatio, censet auctor, communem sententiam traditionis christianae de resurrectione corporali Iesu Christi deque salutari significatione illius confirmaret.