

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Dominique PIGNAT

Immortalité de l'âme ou résurrection de la chair

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1989, tome 85, p. 141-149

© Abbaye de Saint-Maurice 2014

Immortalité de l'âme ou résurrection de la chair

Lorsque saint Paul annonça la Bonne Nouvelle du christianisme aux Grecs, il s'adressait à un peuple dont certains penseurs s'étaient déjà distingués par de hautes spéculations philosophiques. Depuis le VI^e siècle avant Jésus Christ, à l'aide de la seule raison, de grands esprits avaient scruté les mystères de l'univers, de l'homme et même de sa relation à l'absolu. Parménide d'abord, puis Socrate et Platon, Aristote enfin avaient réfléchi sur la nature du divin ; ils avaient pressenti que le polythéisme ne respectait pas la plénitude de l'Etre premier et que l'Absolu ne pouvait être qu'un. En outre, les épicuriens et les stoïciens avaient élaboré une morale capable d'assurer à l'homme un certain bonheur. Dès lors, il n'est pas étonnant que saint Paul, debout au milieu de l'aréopage, malgré son indignation devant la ville remplie d'idoles, ouvre son exhortation aux Athéniens par ces termes : « Athéniens, à tous égards, vous êtes, je le vois, les plus religieux des hommes. »

Ce discours aux Athéniens, relaté dans les Actes des Apôtres (17, 16-34), est fort révélateur de ce que fut le choc des civilisations grecque et sémitique. Tant que Paul parle d'un dieu principe de l'univers, en qui nous avons « la vie, le mouvement et l'être », les auditeurs ne furent pas trop surpris. Ils retrouvaient, en partie, ce que leurs philosophes disaient déjà. Et pourtant, subitement, le discours tourne court, le courant ne passe plus. Les uns se moquent, les autres disent bien crûment à Paul qu'il peut déjà repasser s'il affirme des choses pareilles. En fait, Paul venait de parler de la résurrection des morts. Pourquoi un tel tollé ? Pourquoi cette affirmation était-elle si inouïe, si impensable à des Grecs pourtant ouverts aux problèmes religieux. Ne connaissaient-ils pas la théorie orphique et platonicienne de l'immortalité de l'âme ? Croire que l'âme est immortelle, n'est-ce pas le supposé nécessaire pour admettre la résurrection des morts ?

Pour y voir plus clair, nous nous proposons de regarder plus attentivement la conception de l'homme sous-jacente à la théorie platonicienne et celle à

laquelle se réfère saint Paul. Nous comprendrons alors pourquoi les Grecs et nous-mêmes, les héritiers de leur culture, avons tant de peine à entendre ce message de la résurrection des morts.

On ne peut certes pas ramener toute la pensée grecque à celle de Platon. Il y a cependant chez ce philosophe une conception de l'homme relativement élaborée et qui joua un rôle important dans la mentalité grecque au début de l'ère chrétienne. Les cadres restreints de cet article nous obligent à esquisser seulement certains aspects de cette anthropologie et même à passer sous silence celle d'Aristote. En effet, cette dernière philosophie ne connaîtra le choc du christianisme que plus tard, en plein cœur du Moyen Age, avec saint Thomas d'Aquin notamment.

1. *La conception de l'homme chez Platon*

Dans le célèbre dialogue du *Phédon*, Platon met en scène Socrate sur son lit de mort. Tranquille et calme, il s'apprête à boire la ciguë, peine à laquelle il fut condamné. Deux amis, Simmias et Cébès, pleurent et s'étonnent d'une telle sérénité. Socrate leur répond qu'il n'a aucune peur de mourir, puisque son âme est immortelle ; il se réjouit même d'aller rejoindre ses amis dans les demeures de l'Hadès. Suit une longue méditation dialoguée sur l'immortalité de l'âme au cours de laquelle Platon précise qu'il y a en l'homme « deux choses dont l'une est corps et l'autre âme ». ¹

Tout ce qui a été dit mène bien aux résultats que voici : ce qui est divin, immortel, intelligible, ce dont la forme est une, ce qui est indissoluble et possède toujours en façon son identité à soi-même, voilà à quoi l'âme ressemble le plus ; au contraire, ce qui est humain, mortel, non intelligible, ce dont la forme est multiple et qui est sujet à se dissoudre, ce qui jamais ne demeure identique à soi-même, voilà en revanche à quoi le corps ressemble le plus. ²

L'homme est donc scindé en deux parties, le corps et l'âme, deux réalités séparées, complémentaires certes, mais étrangères l'une à l'autre et même hostiles. Le corps est mortel, l'âme est immortelle. Le corps ne demeure

¹ Platon, *Phédon*, 79 b.

² *Idem*, 80 a-b.

jamais identique à lui-même, l'âme est une, indivisible, identique à elle-même. Cette distinction radicale trouve sa source dans la nature des objets connus par chacune des deux parties constitutives de l'homme : le corps saisit par les sens les aspects visibles et changeants des objets ; l'âme, par la pensée, conçoit les idées unes et indivisibles.

Il y a là une découverte assez extraordinaire de Platon qu'il vaut la peine d'essayer de comprendre en suivant l'exemple même proposé par le philosophe.³ Quand je regarde deux cailloux avec mes yeux, je les vois égaux *et* inégaux ; égaux par leur forme et leur grandeur peut-être, inégaux par leur couleur, ou encore par la place qu'ils occupent dans l'espace. L'égalité est, pour mes sens, mêlée à l'inégalité ; et pourtant, mon esprit ne peut pas penser l'égalité mêlée à l'inégalité. Quand je pense l'égalité, je pense le contraire de l'inégalité. Jamais l'égalité ne sera identique à l'inégalité. Mon esprit distingue ce que mon corps perçoit comme confondu. L'idée de l'égalité est pure alors que l'égalité matérialisée est unie à son contraire et changeante. Cette séparation des objets connus rejaillit sur les facultés qui connaissent ces objets : l'âme intellectuelle est, comme les idées pensées, une et identique à soi ; le corps est changeant, soumis à la dissolution, comme l'égalité sensible se dissout dans l'inégalité.

Ce dualisme au cœur de l'homme le place devant un choix important. L'homme va-t-il soumettre son âme à ce que son corps ressent ou bien va-t-il la détacher de tous les plaisirs et émotions corporels pour la concentrer sur elle-même ? L'enjeu est de taille, puisque l'âme va petit à petit prendre la nature même de ce à quoi elle s'attache. Si elle reste prisonnière du corps, elle deviendra elle-même corporelle ; alors, à peine sera-t-elle libérée du corps par la mort, qu'elle cherchera un nouveau corps où s'incarner. C'est la célèbre théorie de la réincarnation, connue de plusieurs religions orientales, même si elle y est admise pour des raisons parfois fort différentes.

Tout plaisir et toute peine possèdent une manière de clou, avec quoi ils clouent l'âme au corps et la fichent en lui, faisant qu'ainsi elle a de la corporéité et qu'elle juge de la vérité des choses d'après les affirmations mêmes du corps. Du fait qu'en cela elle se conforme au corps en ses jugements et se plaint aux mêmes objets, il doit nécessairement, à ce que je crois, se produire en elle une conformité de tendances comme une conformité de culture ; elle est telle, par suite,

³ *Idem*, 74 a-75 c.

*que jamais elle ne parvient chez Hadès en état de pureté, mais toujours au contraire contaminée par le corps d'où elle est sortie. Le résultat, c'est qu'elle ne tarde pas à retomber dans un autre corps, où en quelque sorte elle s'ensemence et prend racine.*⁴

Ainsi, l'âme de l'homme vulgaire reste prisonnière de la corporéité, elle reste fixée à un corps « comme l'huître à sa coquille ».⁵ « Elle se repaît de terre, croûte épaisse et rude de sable et de rocaille qui s'est développée à sa surface. »⁶ Par opposition, le philosophe cherche à libérer l'âme du corps qui lui est comme un tombeau.⁷ Au cours de ses longues méditations dialoguées, l'âme du philosophe, habituée à penser des concepts purs, est elle-même devenue pure. Libérée de toute attache corporelle, ramassée sur elle-même, elle ne craindra ni d'être dispersée ni d'être ramenée dans un autre corps.

*Tout au contraire, l'âme philosophique met les passions au calme, elle s'attache aux pas du raisonnement et ne cesse d'être présente en lui ; elle prend le vrai, le divin, ce qui échappe à l'opinion, pour spectacle et aussi pour aliment, convaincue que c'est ainsi qu'elle doit vivre tant que dure sa vie et qu'elle doit en outre, après la fin de celle-ci, s'en aller vers ce qui lui est apparenté et assorti, se débarrassant ainsi de l'humaine misère ! Puis donc que telle a été sa culture, il n'y a pas à craindre qu'elle ait peur, ni, puisque c'est à cela, Simmias et Cébès, qu'elle s'est employée, qu'elle redoute d'être éparpillée au moment où elle se sépare du corps, ou d'être dispersée au souffle des vents, ou d'être envolée et, une fois partie, de n'être plus rien nulle part !*⁶

Par l'exercice philosophique, l'homme assure l'immortalité de son âme. Comme le répète Platon, philosopher, c'est littéralement apprendre à mourir, apprendre à mourir à son corps pour purifier l'âme et la libérer de toute obligation de revenir dans les chaînes corporelles. La réincarnation est la punition réservée aux impies. Seul le prisonnier qui ne s'est pas suffisamment purifié est reconduit de force dans la prison du corps.

⁴ Platon, *Phédon*, 83 c-d.

⁵ Platon, *Phèdre*, 250 c.

⁶ Platon, *République*, X 611 d-e.

⁷ Platon, *Gorgias*, 493 a.

⁸ Platon, *Phédon*, 84 a-b.

Cette rapide allusion à l'anthropologie platonicienne rend déjà plus compréhensible le refus qu'a essuyé saint Paul à Athènes. Si tout le bonheur de l'homme consiste à se libérer du corps pour n'être plus soumis à la réincarnation, la résurrection des morts ne peut, en aucun cas, être ressentie comme une récompense. C'est un contresens radical que l'âme, qui toute sa vie terrestre cherche à se détacher des liens corporels, doive, à la fin des temps, retrouver cet agrégat de cellules, source de tous ses maux.

Oui vraiment, saint Paul avait peu de chances de se faire comprendre par ces Athéniens nourris des spéculations platoniciennes sur l'âme et le corps ; ce d'autant plus que les mots qu'il utilisait, même s'ils étaient matériellement les mêmes, ressortissaient d'une culture tout autre. Comme l'affirme Jean Vernet dans son ouvrage fort éclairant sur la réincarnation et la résurrection : « Tout terme de langage prend une partie de sa signification de l'univers culturel dans lequel il est employé. Toute affirmation sur l'au-delà en particulier est tributaire de cet univers. »⁹ Ainsi en est-il du concept de résurrection. Pour bien saisir ce que Paul veut dire, il convient de se situer d'abord dans le contexte de la culture biblique. Nous verrons alors que la résurrection des morts n'a rien à voir avec l'immortalité d'une âme obligée de retrouver le corps après un certain temps.

2. *La résurrection de la chair dans le contexte biblique*

Il convient de remarquer tout d'abord que nos credo ne parlent pas de la résurrection des corps, mais de la résurrection de la chair.¹⁰ Le mot « chair » a, dans la perspective de la Bible, des harmoniques tout autres que celles évoquées par le mot « corps » dans le langage de Platon. La chair ne désigne pas le corps en tant que distinct de l'âme, mais le corps lié à l'âme de façon indissoluble. La langue hébraïque ne connaît pas de mot pour désigner un corps séparé de l'âme ; c'est bien la preuve que cette notion n'avait strictement aucun sens pour les Hébreux.¹¹

⁹ Jean Vernet, *Réincarnation Résurrection*, Mulhouse, Salvator, 1988, p. 158. Nous renvoyons tout particulièrement le lecteur aux pages 79-89 et 139-182, passages contenant des analyses précises dont notre article est largement tributaire.

¹⁰ Si le symbole de Nicée parle de la résurrection des morts, dans le symbole des apôtres, il est bien question de la résurrection de la chair.

¹¹ Jean Vernet, *op. cit.*, pp. 159 et 179.

Il y a là une intuition très fine de l'unité du corps et de l'âme humaine, intuition que des réflexions venues d'horizons différents pourraient confirmer.¹² Trop souvent, le corps de l'homme est considéré uniquement comme un objet parmi les multiples objets de l'univers. En réalité, le corps humain n'est pas une chose parmi les choses, il renvoie, par sa structure même, à l'humanité qu'il porte. Les analyses de Jean Brun ou celles de François Varillon¹³ le montrent bien : la main n'est pas seulement l'extrémité des membres antérieurs, elle est le signe même de l'intelligence. En effet, si l'animal a besoin de ses mains pour se déplacer, l'homme, par sa position verticale, libère sa main. Elle devient ainsi, comme l'intelligence, capable de tout saisir sans se lier à ce qu'elle s'approprie. La libération de la main entraîne celle de la face. Sans main, ce serait la mandibule, le bec ou la mâchoire qui attaquerait avec violence les aliments. En revanche, si la main humaine peut s'approprier la nourriture, alors la face soustraite à cette violence peut s'humaniser. Elle devient visage, sourire, regard et surtout parole. Ainsi donc, le corps humain n'est pas seulement un objet du monde matériel ; dans sa structure même, il révèle l'humanité.

Le corps n'est pas un élément extérieur dont l'homme pourrait se passer. Il fait partie intégrante de mon être. Il est foyer d'énergies, lieu de rencontre avec autrui, expression de l'intelligence. C'est cette totalité du corps et de l'âme réunis que met en évidence l'anthropologie biblique. Par le terme « chair » (*bàchar*) la Bible ne signifie pas le corps comme si celui-ci pouvait être séparé de l'âme, mais la totalité de l'être vivant et subsistant, en y ajoutant une nuance de faiblesse et de fragilité¹⁴. En effet, la chair est faible, car elle n'est rien sans l'esprit (*ruah*). L'homme devient vivant par le souffle de vie donné par Dieu. *Ruah* désigne ce par quoi nous sommes capables de recevoir l'esprit de Dieu et d'entrer en relation avec lui. Le terme *ruah* désigne en effet aussi bien l'esprit de Dieu que l'esprit de l'homme »¹⁵.

¹² Nous pensons, par exemple, aux analyses d'Aristote qui insiste sur l'unité du corps et de l'âme. Une main de bronze, dit-il, n'est pas une main, car elle est incapable de remplir sa fonction. Aristote, *Parties des Animaux*, I, 1, 640 b 35. Ou encore : « Ce n'est pas en effet la main, absolument parlant, qui est une partie de l'homme, mais seulement la main capable d'accomplir son travail, donc la main animée; inanimée, elle n'est pas une partie de l'homme. » Aristote, *Métaphysique*, Z, 11, 1036 b 30.

¹³ Jean Brun, *La Main et l'Esprit*, Labor et Fides, 1986.
François Varillon, *Joie de croire, Joie de vivre*, Paris, Centurion, 1981. Nous suivons dans notre analyse les pages 177 à 181.

¹⁴ Isaïe 40, 6 : « Toute chair est comme l'herbe et comme la fleur des champs. »

¹⁵ Cf. Jean Vernet, *op. cit.*, pp. 179-180.

La dualité que nous avons décelée chez Platon entre le corps et l'âme se déplace ; elle devient dualité entre l'homme, chair, corps et âme réunis, et l'esprit. Encore ne s'agit-il pas de deux parties qui se réuniraient comme les pièces d'un puzzle, mais de deux approches différentes de la même réalité unifiée. L'homme peut en effet soit se replier sur lui-même et se détourner de Dieu, soit, au contraire, s'ouvrir au souffle même de l'esprit de Dieu et répondre à la vocation à laquelle il est appelé : devenir pleinement le visage même de Dieu.

Nous touchons ici au mystère même de la foi chrétienne, tel que formulé déjà par saint Irénée, évêque de Lyon : «*Deus homo factus est ut homo fieret Deus.* » Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu. L'homme est appelé à vivre sa Pâque, son passage; il est invité à passer d'une existence simplement humaine à une existence humano-divine¹⁶, à mourir à tout égoïsme, à tout esclavage pour n'être plus qu'amour et liberté. Ce passage s'accomplit dans chacune de nos vies, non pas sans nous, mais par chacune des décisions où nous acceptons d'être plus ressemblant à Dieu.

Dès lors, il est évident que dans une telle perspective, la résurrection de la chair n'a plus rien à voir avec l'immortalité de l'âme obligée de retrouver un corps après un temps plus ou moins long. La mort n'est pas le moment où l'âme se trouvera enfin libérée des chaînes du corps pour rentrer dans un autre monde. Il n'y a pas à proprement parler d'autre monde. Il y a ce monde, mon être, avec tout ce qu'il fait, qui est appelé à devenir autre ; il deviendra autre déjà ici-bas par nos multiples morts à tout ce qui relève de l'égoïsme.¹⁷

On sème un corps animal, dit saint Paul, il ressuscite un corps spirituel¹⁸. Il ne faudrait surtout pas s'imaginer un corps plus ou moins gazeux ou éthéré ou une âme qui serait libérée de la gangue du corps. L'imagination ici est mauvaise conseillère. Il s'agit, au contraire, de penser à la pérennité promise par Dieu à l'homme qui aura accompli, à l'image du Christ, sa Pâque, son passage à une existence humano-divine. Admettre la résurrection de la chair, c'est croire que Dieu transfigurera dans la lumière tout ce que nous aurons

¹⁶ François Varillon, *op. cit.*, p. 39.

¹⁷ *Ibidem*, p. 174.

¹⁸ I Co 15, 42.

eu à cœur de faire de bon, de vrai et de beau. Tout le travail accompli pour la paix, la justice, la beauté, la culture, tout ce travail que Dieu a suscité en moi est immortel ; il sera suscité une dernière fois, ressuscité à la fin des temps. « Tout ressuscite, sauf ce qui est resté en deçà de l'amour, sauf l'égoïsme et le péché. » Et François Varillon peut ainsi conclure : « La vie éternelle est la permanence éternelle, spiritualisée, divinisée de tout l'homme et de tout l'univers. »¹⁹

On comprend dès lors beaucoup mieux le mur de silence et de moqueries auquel s'est heurté saint Paul en parlant de la résurrection de la chair aux Athéniens. Bien sûr, ceux-ci ne pouvaient pas saisir comment la récompense de l'âme juste serait de retrouver un corps, alors que toute sa vie terrestre, la vertu aurait consisté à se libérer des chaînes corporelles. Evidemment, ils ne comprenaient pas pour des raisons de vocabulaire et de mentalité, mais surtout ils se heurtaient obscurément au mystère même de la foi chrétienne.

Saint Paul était bien conscient que cette annonce de l'Évangile bouleverserait la sagesse des Grecs. « Puisque, en effet, le monde, par le moyen de la sagesse, n'a pas reconnu Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est par la folie du message qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants. »²⁰ Folie, car il ne s'agit pas de s'assurer l'immortalité de l'âme par l'exercice de la méditation philosophique, mais de croire à la promesse de Dieu de conférer l'immortalité à tout ce que l'homme aura déjà divinisé au cours de son existence terrestre. Folie aussi de la croix, car il ne suffit pas de s'inquiéter, comme Simmias et Cébès de ce qui resterait de Socrate après la mort ; il faut, au contraire, se demander si nous serons assez vivants avant de mourir, si nous aurons suffisamment préparé ici-bas notre visage d'éternité. L'abbé Maurice Zundel le dit fort bien lorsqu'il écrit :

C'est pourquoi le vrai problème, encore une fois, n'est pas de savoir si nous serons vivants après la mort, mais bien si nous serons vivants avant la mort. Car il n'est pas question de réclamer l'immortalité pour notre biologie, prise comme telle, qui ne vaut pas plus que celle des punaises ou des chacals. L'immortalité n'est pas une rallonge mise à notre vie biologique dans la crainte de crever. Ce n'est pas du tout cela. L'immortalité est une valeur, une dignité, une vocation, une exigence :

¹⁹ François Varillon, *op. cit.*, p. 191.

²⁰ I Co 1, 21. Cf. aussi les analyses de Stanislas Breton, *La Verbe et la Croix*, Paris, Desclée, 1981, surtout les pp. 10-25.

*comme la personnalité et comme la liberté. C'est pourquoi nous sommes des candidats à notre immortalité. Elle ne peut nous être donnée toute faite, pas plus que notre personnalité, pas plus que notre liberté. Elle est, en nous, d'abord l'appel à cette transformation créatrice où l'homme atteint à une sorte d'aséité en devenant vraiment la source de sa vie : dans le dialogue silencieux où sa personnalité se réalise, dans l'échange avec la Présence infinie qui est, comme disait Augustin, la Vie de notre vie.*²¹

Dominique Pignat

²¹ Maurice Zundel, *L'Expérience de la Mort*, texte reproduit dans *A l'Ecoute du Silence, Textes de Maurice Zundel*, France du Guérand, 1977, pp. 57-58.